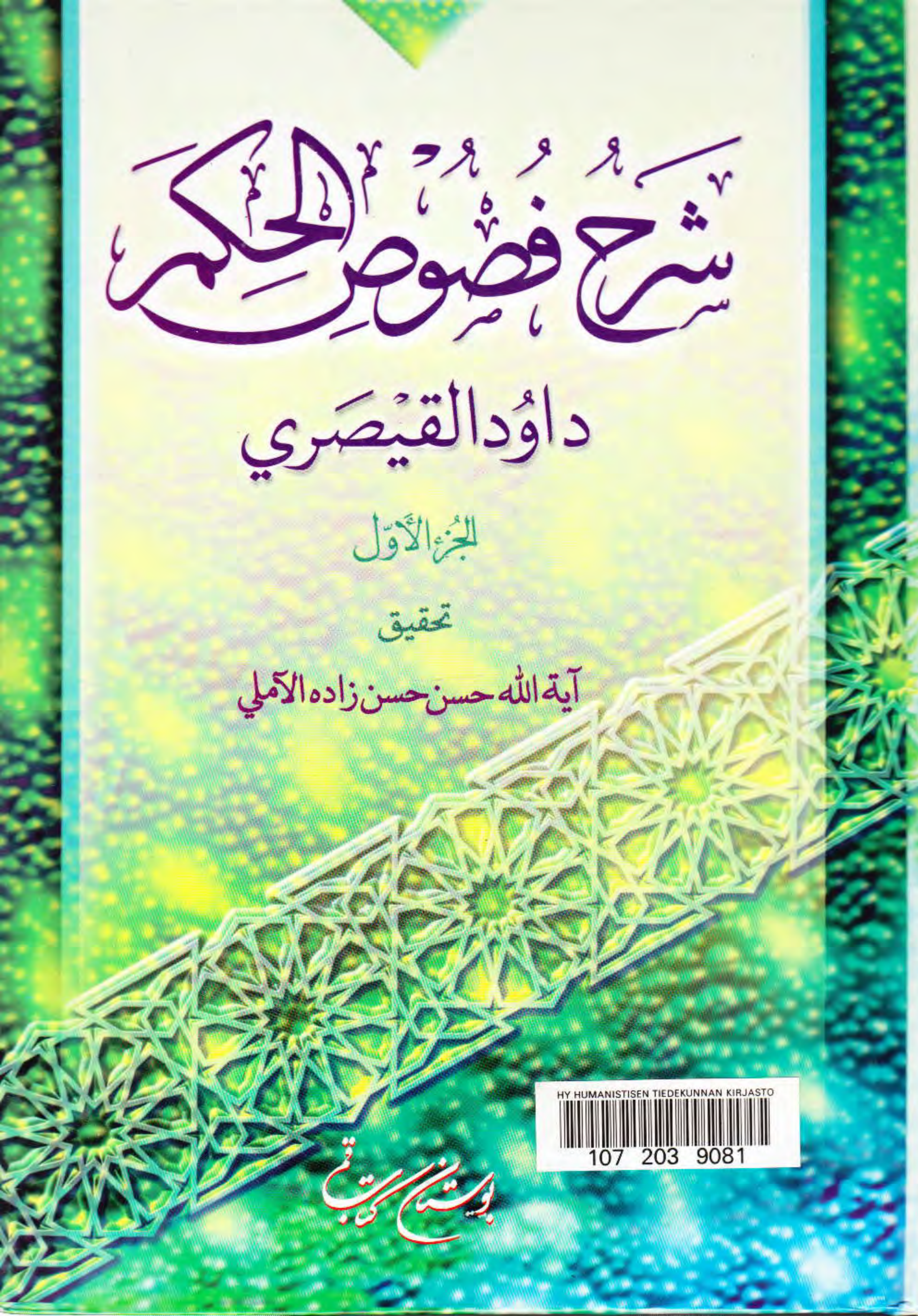

شرح فصوص الحكم
داود القيصري
الجزء الأول
تحقيق
آية الله حسن حسن زاده الآملي
بوستان كتاب قم

آثار استاد حسن زاده آملی/۱۹

شرح فصوص الحكم

داود القيصري

الجزء الأول

تحقيق

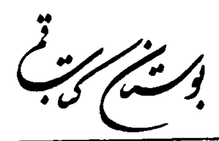
آية الله حسن حسن زاده الآملي

بوستان کتاب قم

۱۳۸۲

قیصری، داود بن محمود، ـ ۷۵۱ق. شارح.
شرح فصوص الحکم [ابن العربی] / لداود القیصری؛ التحقیق حسن حسن‌زاده الآملی. ـ قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم)، ۱۳۸۲ ـ
ج. ـ (بوستان کتاب قم: ۶۳۳. آثار استاد حسن‌زاده آملی؛ ۱۹)
ISBN 964 - 371 - 462 - 4 (vol . 1) : (ج. ۱) ۶۳۰۰۰ ریال
ISBN: 964 - 371 - 499 - 3 (2 Vol . SET)
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.
پشت جلد به انگلیسی: Davud Al-Qeysari. Sharho Fosuse l-Hekam
[A commentary on the book:]
کتابنامه.
۱. ابن عربی، محمّد بن علی، ۵۶۰ ـ ۶۳۸ق. فصوص الحکم ـ نقد و تفسیر. ۲. عرفان ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. تصوف ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ابن عربی، محمّد بن علی، ۵۶۰ ـ ۶۳۸ق. فصوص الحکم. شرح. ب. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ ـ . محقق. ج. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم. بوستان کتاب قم. د. عنوان. هـ. عنوان: فصوص الحکم. شرح.
BP ۲۸۳ / ۶۰۲۷ف ۲ الف / ۱۳۸۲
۲۹۷/۸۳

● شابک: ۴ ـ ۴۶۲ ـ ۳۷۱ ـ ۹۶۴ (جلد اول) ISBN: 964 - 371 - 462 - 4 (Vol . 1)
● شابک: ۳ ـ ۴۹۹ ـ ۳۷۱ ـ ۹۶۴ (دوره ۲جلدی) ISBN: 964 - 371 - 499 - 3 (2 Vol . SET)
● مسلسل انتشار: ۲۱۷۱



شرح فصوص الحکم /ج۱

المؤلف: داود القیصري
التحقیق: آیة الله حسن حسن‌زاده الآملي
الناشر: مؤسسهٔ بوستان کتاب قم
(مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي)
المطبعة: مطبعة مکتب الإعلام الإسلامي
الطبعة: الأولی / ۱٤۲٤ق، ۱۳۸۲ش
الکمیة: ۲۰۰۰
السعر: ٦۳۰۰ تومان

العنوان: قم، شارع الشهداء (صفائیة)، بوستان کتاب قم، ص ب ۹۱۷، الهاتف: ۷ ـ ۷۷٤۲۱۵۵ الفاکس: ۷۷٤۲۱٥٤
المعرض المرکزي (۱): قم، شارع الشهداء (بتعاون أکثر من ۱۷۰ ناشر یعرض إثني عشر ألف عنواناً من الکتب)، الهاتف: ۷۷٤۳٤۲٦
المعرض الفرعي (۲): طهران، شارع «انقلاب»، شارع فلسطین الجنوبي، الزقاق الثاني (پشن)، الرقم ۲۲/۳، الهاتف: ٦٤٦۰۷۳٥
المعرض الفرعي (۳): المشهد المقدّسة، شارع آیة الله الشیرازي، الزقاق «چهارباغ» المعرض لمکتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، الهاتف: ۲۲٥۱۱۳۹
المعرض الفرعي (٤): اصفهان، شارع الحافظ، تقاطع الکرماني، المعرض «گلستان کتاب» لمکتب الإعلام الإسلامي، فرع اصفهان، الهاتف: ۲۲۲۰۳۷۰
موقعنا علی الانترنت: http://www.bustaneketab.com
البرید الکتروني: E-mail:bustan@bustaneketab.com

printed in the Islamic Republic of Iran

تقدير

نتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الإخوة الذين ساهموا في إنجاز هذا الأثر:

تقويم النصّ: محمّد حسين مولوی و علی محیطی.

مراجعة تقويم النصّ: رضا مختاری و بوذر دیلمی معزّی.

صف الحروف: سکینه زمانی و مرحوم سیّد صادق حسینی.

تصويب اخطاء التنضيد: حکیمه معافی و محمود هدایی.

الإخراج الفنّي: احمد مؤتمنی.

مراجعة الإخراج الفنّي: سیّد علی قائمی.

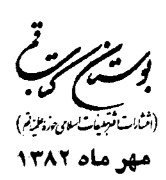
المقابلة: علی میری، شکراللّه آقانژاد، بیژن سهرابی، سیّد محسن طاهری، سیّد علی اکبر حاجی، روح اللّه بیگی، طه نجفی، ولی قربانی، سیّد علی قائمی، جلیل حبیبی، محمّد جواد مصطفوی و غلامرضا معصومی.

الاشراف والنظارة: عبدالهادی اشرفی.

تصميم الغلاف: حسن محمودی.

مسؤول الإنتاج: حسین محمّدی.

متابع شؤون الطباعة: سیّد رضا محمّدی.



مهر ماه ۱۳۸۲

فهرس الموضوعات

مقدّمة المحقّق

بسم الله الرَّحمنِ الرّحيم

الحمد لله ربّ العالمين

قوله سبحانه: «يس والقرآن الحكيم»؛ «يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً و ما يذكر إلّا أولوا الالباب. » (السورة٢ ـ الآية ٢٦٩).

وقال خاتم النبيّين محمّد المصطفى ـ صلى الله عليه وعلى آله وسلّم ـ: «يا عليّ إذا تقرّب الناس الى خالقهم في ابواب البرّ فتقرّب إليه بأنواع العقل تسبقهم بالدرجات والزلفىٰ عند الناس في الدنيا وعندالله فى الآخرة». وقال الوصيّ أميرالمؤمنين علي ـ عليه السلام ـ: «العارف من عرف نفسه فاعتقها ونزّهها عن كلّ ما يبعّدها».

لايخفى على أُولى الألباب أنّ الحكمة كلّ الحكمة ما ورد في الكتاب والسنّة، والعلم حق العلم ما صدر من مدينة العلم، فاعلم أنّ العرفان الأصيل فى الحقيقة هو التفسير الأنفسى للقرآن الكريم، والقرآن مأدبة اللّه؛ وهذا السفر القيّم العظيم الذى بيُن يديك أعنى *فصوص الحكم* للشيخ الاكبر وشرحه للعلاّمة القيصرى يبحث عن ذلك المقصد الأقصىٰ والغاية القصوىٰ في سبعة وعشرين فصّاً، وكل فص يدور علىٰ محور قويم اصيل من غرر الحقائق القرآنيّة العرفانيّة كما ترىٰ أن الفصّ الآدمى منه يدور على محور هوالبحث عن الخليفة الإلهيّة؛ والشيثى منه عن العطايا والمنح والهبات الإلهيّة؛ والنوحى منه عن تنزيه الحق سبحانه عن النقائص الإمكانيّة، ونفى الإلهيّة عن كل ما وقع عليه اسم الغيريّة؛ والإسحاقى منه عن المثال المقيّد؛ والإسماٰعيلى منه عن اقسام الجنّة والنار واحوال النفوس في البرازخ وخلود العذاب؛ واليعقوبى منه عن الدين؛ واليوسفى منه عن عالم المثال والنوم والخيال

والتمثّل؛ والشعيبى منه عن القلب وتجدّد الأمثال، والعزيرى منه عن سرّ القدر والنبوّة التشريعيّة والنبوّة الإنبائيّة؛ والسليمانى منه عن الرحمة الرحيميّة والرحمة الامتنانيّة؛ واليونسى منه عن الذكر والادب الإنسانى؛ والالياسى منه عن الدّعاء والإجابة، والمحمّدى منه عن الفرديّة وأنه صلّى اللّه عليه وعلىٰ آله وسلّم كان ادلّ دليل على ربّه فانه أُوتي جوامع الكلم التي هي مسمّيات أسماء آدم.

وهكذا الفصوص الأُخرى الّتى لم نذكرها كلّ واحد منها يبحث عن موضوع عرشى من المعارج القرآنية فاقرأ وارقه. على أن كلّ فصّ من ذلك الكتاب المستطاب محتوٍ على حقائق هى تفاسير أنفسيّة للقرآن الحكيم.

ثم إنّ شارح ذلك الكتاب العجاب المستطاب قد صنّف مدخلاً فى اثنى عشر فصلاً كل فصل باب من أبواب المعارف الحقّة كأنّما ينادى معلميّ النفوس الراقية بقوله القويم ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾.

وقد وفّقنا الله العزيز المعزّ الغني المغنى اليقين الموقن بتدريس هذا السفر العظيم دورات عديدة كاملة من البد والى الختم فى الحوزة العلمية بقم المحميّة، وفى كلّ دورة صحّحناه بعرضه على عدة نسخ مخطوطة وغير مخطوطة كلّها موجودة فى مكتبتنا مزدانة بعضها بتعليقات اعاظم العلماء منهم اساتذتى الكرام الحاج الميرزه ابوالحسن الشعراني والحاج الميرزه احمد الآشتيانى والآغا محمد حسين الفاضل التوني رفع اللّه درجاتهم. وقد نصّ الأستاذ الآشتيانى على ظهر نسخته بقوله: «قد مررت هذه النسخة وقابلتها مع النسخة التى كنت قرأتها على الأستاذ الأجل الميرزا هاشم المدرّس الجيلانى فى شوّال ١٣٢٨، وانا العبد الفانى احمدبن محمد حسن الآشتيانى».

تبصرة: لايخفى على أولى الدراية والعناية ان من لم يكن صاحب عصمة وان كان نابغة دهره وفريد عصره فى فنون العلم يمكن أن يصدر عنه فى بيانه و بنانه ما لايوافق الواقع والحقيقة؛ على أنّ ذلك الصدور قد يكون عن تقيّة بحسب أوضاع عصره وأحوال دهره؛ بل قد يبتلى صاحب العصمة أيضاً بالتقيّة فى دينه فضلاً عن آحاد الرعيّة؛ والشيخ صاحب *فصوص الحكم* قد قال فى ديباجته: «لست بنبيّ ولارسول ولكنّى وارث ولآخرتى حارث». وقال نحوه فى الباب ٣٧٣ من *الفتوحات المكيّة*: «مع أنّنا لسنابرسل مشرّعين ولا أنبياء مكلّفين» ط مصر، ج٦، ص٥٩٥.

وقال صدرالدين القونوى فى النفحة العشرين من *نفحاته* ـ ط ١ ـ ص١٣٨ ـ: «اعلم أنّ لأهل الكشف فى مكاشفاتهم و مشاهداتهم وارداتهم اغلوطات شتّى لايعرف كنهها ولايسلم من غوائلها إلّا الكمّل والأفراد من اهل العناية ...».

ونحن قد أشرنا فى شرح الفصّ الداودى من شرحنا الفارسى على *فصوص الحكم* الموسوم بـ*ممدّ الهمَم فى شرح فصوص الحكم* (ط١ ـ ص٤١٠) إلى ذلك، وبسطنا الكلام فى ترجمان الشيخ

ونبذة من اقواله فى تعليقاتنا على الفصل الأول من المنهج الثالث من المرحلة الأولىٰ من *الأسفار* (ط ١ ـ ج ١ ـ ص ٤٣٥ ـ ٤٤٧، بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقنا عليه) فتدبّر.

ثمّ نهدى جميل الشكر والثناء، وجليل التقدير والدعاء إلى ساحة الفضلاء المكرّمين فى مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي في المدينة الفاضلة قم، الذين قد بذلوا جهدهم جدّاً فى طبع هذا الأثر القيّم القويم بأحسن اسلوبٍ جديرٍ قمينٍ، منهم المفضالان الجليلان رضا المختاري المكرّم وعلى المحيطي المحترم، زادهم اللّه سبحانه توفيقاً في نشر المعارف الحقّة الإلهيّة، وبلغهم الى ذرى حقائق مادبة الله القرآن الحكيم، وجزاهم عن الإسلام والمسلمين خير جزاء المحسنين، قال سبحانه: **﴿إنّا لانضيع اجر من احسن عملاً﴾**.

قم ـ حسن حسن زاده الآملى

٢١/ج/١/ ١٤٢٣هـ ق = ١٠/ ٥/ ١٣٨١هـ ش

تذكرة

١ . رمز «ق» في التعليقات اشارة إلى شرح القاساني .

٢ . رمز «ص» في التعليقات اشارة إلى شرح صائن الدين .

٣ . تعليقات الجامى موقَّعٌ بكلمة «جامي» .

٤ . تعليقات الجندي موقَّعٌ بكلمة «مؤيّدالدين . »

٥ . وماسواها فهو من تعليقات محقّق الكتاب (دام ظلّه)

[مقدّمة الشارح

ويشتمل على اثنى عشر فصلاً:

الفصل الأوّل: في الوجود و أنّه هو الحقّ

الفصل الثاني: في أسمائه و صفاته تعالىٰ

الفصل الثالث: في الأعيان الثابتة و التنبيه على المظاهر الأسمائيّة

الفصل الرابع: في الجوهر و العرض على طريقة أهل اللّه

الفصل الخامس: في بيان العوالم الكلّية و الحضرات الخمس الإلهيّة

الفصل السادس: فيما يتعلّق بالعالم المثالي

الفصل السابع: في مراتب الكشف و أنواعها إجمالاً

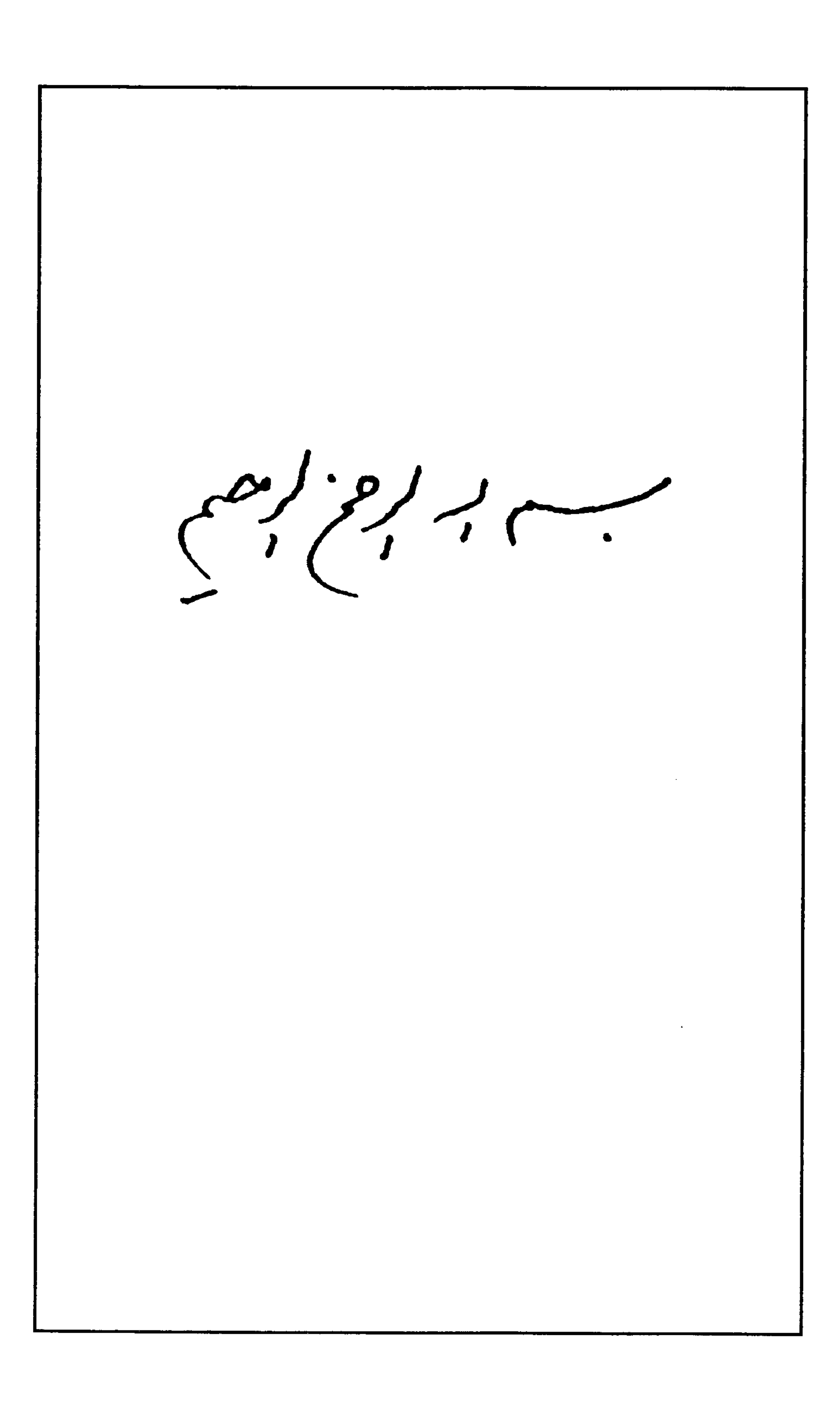
الفصل الثامن: في أنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانيّة

الفصل التاسع: في بيان خلافة الحقيقة المحمّدية و أنّها قطب الأقطاب

الفصل العاشر: في بيان الروح الأعظم و مراتبه و أسمائه في العالم الإنسانيّ

الفصل الحادي عشر: في عود الروح و مظاهره إليه تعالى عند القيامة الكبرىٰ

الفصل الثاني عشر: في النبوّة و الرسالة و الولاية]


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة الشارح:

الحمد للّه الذي عيّن الأعيان[1] بفيضه الأقدس الأقدم، و قدّرها بعلمه في غيب ذاته و تمّم، و لطّف برشّ نور التجلّي عليها و أنعم، و أظهرها بمفاتيح خزائن[2] الجود و الكرم، عن مكامن الغيوب و مقارّ العدم، ووهب لكلّ منها ما قبل استعداده فأكرم، وأوجد منها ماكان ممكناً، وأحكم بإظهار[3] ملابس أسمائه في القدم، ودبّرها بحكمته فأتقن و أبرم، فسُبحان الّذي تجلّىٰ بذاته لذاته فأظهر آدم، و استخلفه على مظاهر أسمائه المنعوتة بالعالم، و أجمل فيه جميع الحقائق و أبهم؛ ليكون صُورة اسمه الجامع[4] العزيز الأكرم، و حامل أسرار العليم الأعلم، فيدلّ به عليه فيعلم.

و صلّى اللّه علىٰ مَن هو الاسم الأعظم، الناطق بلسان مرتبته: «**أنا سيّد ولد آدم**»[5]، المبعوث بالرسالة إلىٰ خير الأمم، و علىٰ آله و أصحابه المصطفين من العرب و العجم[6]،

---

١. أي الصور العلمية كليةً كانت أو جزئية. وقوله: «في غيب ذاته» أي في غيب ذاته الواحديّة.

٢. أي ذوات الأسماء في العين.

٣. وإعطاء خواصّ الأسماء.

٤. في الاسم الجامع الدائر في ألسنة هؤلاء الأكابرو مشايخ علماء الحروف. سرٌّ وهو أن عدد ج ا م ع يساوي عدد سور القرآن. والقرآن المسطور بين الدفّتين صورة الإنسان الكامل الكتبيّة، كما أنّ القرآن الكوني صورته العينيّة. وعدد أسمائه تعالى في القرآن من غير تكرير يساوي عدد سوره، وعلى هذا المنوال قولهم: الجفر الجامع، وقد قال الشيخ الأكبر محيى الدين العربى في كتابه *الدر المكنون والجوهر المصون في علم الحروف* في فائدة الجفر ماهذا لفظه: «وفائدته الاعتلاء إلى فهم الخطاب المحمدي ﷺ فتبصّر».

٥. *بحار الأنوار* ج٣٨ ص٩٣ ح٨.

٦. بيان للآل والأصحاب؛ لأنّ بعض الصحابة كانوا من العجم كسلمان الفارسي عليه السلام وقال رسول الله ﷺ: «كلّ تقي ونقي آلي».

←

الرافعين بأنوارهم أستار الظلم، و علىٰ وارثيه من الأولياء والكمّل، السّالكين لطريق الأمَم المطّلعين بالحقّ علىٰ الأسرار والحكم.

و بعد، يقول العبد الضّعيف داود بن محمود بن محمّد، الروميّ، القيصري مولداً السّاويّ محتداً، أنجح اللّه مقاصده في الدّارين: لمّا وفّقني اللّه تعالىٰ و كشف عليّ أنوار أسراره، و رفع عن عين قلبي أكنّة أستاره، و أيّدني بالتأييد الربّاني بأعلام رموزه، و التوفيق الصمدانيّ بإعطاء كنوزه، و ساقتني الأقدار إلىٰ خدمة[1] مولانا الإمام العلامة، الكامل المكمّل، وحيد دهره، و فريد عصره، فخر العارفين، و قرّة عين الموحّدين، و نور بصر المحقّقين، كمال الملّة و الحقّ و الدّين؛ عبدالرّزاق بن جمال الدين أبي الغنائم القاساني[2]، أدام اللّه علىٰ المستفيدين بركة أنفاسه، و أنار بمعارفه قلوب الطالبين و جلاّسه.

و كان جماعة من الإخوان المشتغلين بتحصيل الكمال، الطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال و الجلال، شرعوا في قراءة كتاب «فُصُوص الحكم» الذي أعطىٰ النبي ﷺ الشيخ الكامل المكمّل، قطب العارفين، و إمام الموحّدين، و قرّة عيون المحقّقين، وارث الأنبياء و المرسلين، خاتم العامة الولاية[3] المحمّدية، كاشف الأسرار الإلهيّة، الذي لايسمح بمثله الدهور والأعصار، ولا يأتي بقرينه الفلك الدوّار؛ و محيي الملّة و الحقّ والدين (ابن عربي) رضي اللّه عنه و أرضاه، و جعل أعلىٰ جنانه موطنه و مثواه، ليخرجه[4] الىٰ الخلق و يبيّن لهم

→

وقال ﷺ: «سلمان منّا أهل البيت» (بحارالأنوار ج ٢٢ ص٣٤٩ ح٦٧).

والأهل هو الآل، فافهم.

١. وقد قال في شرح الفص الآدمي (ص ٧٥) ما هذالفظه: «قد صرّح شيخنا (رضي اللّه عنه) في كتاب *المفتاح*...» إلخ، فالشارح القيصري تلمّذ عند القاساني والصدر القونوي كليهما.

٢. قاسان قرية بسمرقند.

٣. لايعني بذلك أنّه كان خاتم الولاية المحمّدية ﷺ المطلقة؛ وذلك لأنّ الولي الختم المطلق بعد النبي الخاتم ﷺ هو وليّ الله الأعظم وحجّته على خلقه الإمام الغائب خاتم الأولياء م ح م د، ابن الإمام الحسن العسكري عليهما السلام.

والشيخ معترف بذلك بلا ارتياب ومصرّح به في عدّة مواضع [من] صحفه *كالفصوص والفتوحات* وقد ألّف رسالة موسومة *بشق الجيب في المهدي(عج)* نعم إنّ للروح المحمدي ﷺ مظاهر في العالم، وللولاية مراتب، وللختمية شؤوناً عديدة، ولا ضير أن يكون بعض الأولياء ختماً في بعض شؤون الختم المحمدي ﷺ والشيخ كذلك ولاينكر فيه ذلك، ولاينافي ذلك كون المهدي (عج) خاتم الولاية المحمدية مطلقاً، وسيأتي الكلام في ذلك في الفص الشيثي عليه السلام و للحكيم المتألّه آقا ميرزا محمد رضا القمشئي تعليقة أنيقة في المقام على الفص المذكور، بل هي رسالة فريدة في ذلك المبحث الأسنى، نسخة مخطوطة منها بخط بعض تلاميذه موجودة في مكتبتنا، وقد طبعت أيضاً.

٤. متعلّق بقوله: أعطاه النبيّ ﷺ وناظر إلى قول الشيخ في ديباجة *فصوص الحكم*.

ما ستر من الحقائق، ويكشف عليهم ما انحجب من الأسرار و الدقائق؛ لأنّه كاد أن ينجلي[1] الحقّ بالنور[2]،[3] الموجب للظهور، و قرب أن ينكشف لهم كلّ مرموز و مستور، و حان طلوع شمس الحقيقة[4] من مغربها، وبروز عرش الربوبيّة من مشرقها.[5]

و كان الحقّ قد أطلعني علىٰ معانيه المتساطعة أنوارها، و ألهمني بفحاويه المتعالية أسرارها، وأراني في سرّي مَن بشّرني بمعرفتي هذا الكتاب، و خصّصني بالعلم به من بين سائر الأصحاب، من غير تأمّل سابق فيه، أو مطالعة و استحضار لمعانيه، عنايةً من اللّٰه الكريم، و فضلاً من الربّ الرّحيم، لأنّه هو المؤيّد بنصره من يشاء من عباده، و الموفّق بالظفر علىٰ أسرار مبدئه و معاده.

مع تَجوال عقول العقلاء حول فِنائه، و تَرجاعهم خاسرين، و تَطواف فهوم الفضلاء حريم حمائه، و تَردادهم حاسرين؛ لكونه منزّلاً من سماء[6]، يحيط بفلك العقل ولا يحاط، و مقامٍ ينوط بكلّ ما يناله الفهم و لا يناط، مشيراً بحقائق عجزت العقول عن إدراكها، و كاشفاً لدقائق وقفت القلوب من ذرىٰ أفلاكها، و حارت أعين ذوي البصائر و الأبصار في عرائس معانيها المتلألئة من وراء الحجاب، و شخصت أبصار أهل العلم و الفهم في محاسن مجاليها المتجلّية لأولي الألباب

تجول عقول الخلق حول جنابه   و لم يدركوا من برقه غير لمعة

سنح[7] لي أن أكشف بعض أسراره علىٰ طالبيه، و أرفع القناع عن وجوه عرائس معانيه، التي فاضت علىٰ قلبه المنوّر، و روحه المطهّر، من حضرة العليم الخبير، الحكيم، القدير، بالتجلّي منه عليه، و الدنوّ منه، و التدلّي إليه، امتثالاً لأمره، و انقياداً لحُكمه، حيث قال[8]:

---

١. لقوّة استعداد أهل زمانه.

٢. خ ل: بنوره.

٣. أي بالاسم «النور» لأنّ لكلّ اسم من أسمائه الحُسنى شأناً يوجب أمراً خاصاً، والنور يوجب الظهور.

٤. أي الحقيقة الإلهية.

٥. أي مرتبة القلب أو الإنسان الكامل.

٦. يعني من سماء القلب فإنّ سماءها أوسع من فلك العقل، كما يأتي البحث عن ذلك في عدّة مواضع من الكتاب سيّما في الفص الشعيبي.

٧. جواب «لمّا وفقني الله تعالى».

٨. يعني قال الشيخ، وسيأتي ذكر هذا البيت مع أبياته الأُخرى في آخر ديباجة هذا الكتاب.

(هذه الرّحمة التي وسعتكم فوسّعوا) و دخولاً فيمن قال تعالىٰ فيهم: **﴿وَ مِمّا رَزَقْناهُم يُنفِقُونَ﴾**[١] و أداء لشكره كما قال: **﴿و أمّا بِنِعمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾**[٢].

فشرعت فيه مستعيناً باللّه، طالباً لرحمته، أن أُقيّد[٣] بعض ما فتح اللّه لي فيه، و ما استفدت من كتب الشيخ و كتب أولاده[٤] رضوان اللّه عليهم أجمعين، بعبارة واضحة، و إشارة لائحة، من غير إيجاز مخلّ، ولا تطويل مملّ، شارطاً أن لا أُنزل كلامهم إلّا علىٰ قواعده، ولا أتعرّض في معاقده إلّا باذيال عقائده.

بل أُبيّن بحيث يتّضح للناظر معنىٰ الكتاب، و يعلم ما هو الباطل من الصواب، فيحقّ الحقّ[٥]، و يبطل الباطل، من غير إشارة منّي و خطاب، مع اعترافي بالعجز و التقصير، و إقراري بأنّه هو العليم الخبير.

و لمّا كان العلم بهذه الأسرار موقوفاً علىٰ معرفة قواعد و أُصول اتفقت عليها هذه الطائفة، قدّمت لبيانها فصولاً، و بيّنت فيها أُصولاً تبتني قاعدة التوّحيد عليها، و تنتسب هذه الطريقة إليها؛ بحيث يعلم منها أكثر قواعد هذا العلم، لمن وفّقه اللّه تعالىٰ و أنعم عليه بالفهم، وجعلتها اثني عشر فصلاً:

الأوّل: في الوجود[٦]، و أنّه هو الحقّ[٧].

---

١. البقرة (٢): ٣.

٢. الضحى (٩٣): ١١.

٣. خ ل: أُفيد (من الإفادة).

٤. أي أولاده الروحانيين الذين هم تلامذته.

٥. اقتباس من قوله تعالى: ويريد الله أن يُحقّ الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين ليحق الحق ويبطل الباطل ولوكره المجرمون (الأنفال(٨): ٨ ـ ٩).

٦. الوجودبما هو وجود مقابل للمفهوم، فالوجود واحد بالوحدة الشخصية الصمديّة وهو الحقّ سبحانه، وهذا هوالتوحيد الإسلامي **﴿إنّ الدينَ عندَالله الإسلامُ﴾** (آل عمران (٣): ٢٠) **﴿ومَن يبتغ غيرَ الإسلام ديناً فلن يُقبل منه﴾** (آل عمران (٣): ٨٦) **﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرحْ صدرهُ للإسلام﴾** (الانعام (٦): ١٢٦).

٧. حقيقة الحقّ تعالى هي الوجود، وهذه الحقيقة هي موضوع هذا العلم الأشرف، قال صدرالدين القونوي في أول *مفتاح الغيب* فموضوعه الخصيص به وجود الحقّ سبحانه (*مصباح الأنس* ص١٣) فهم يعبّرون في صحفهم عن موضوع هذا العلم تارة بالوجود وتارة بالحقّ، والحقّ أن تعبير الواقع الذي هو متن الأعيان وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر ـ بلفظ ـ عسيرٌ جداً.

ونعم ما أفاد في *المفتاح* من أنّ: «قولنا هو وجود» للتفهيم لا أنّ ذلك اسم حقيقي له (*مصباح الأنس* ص٥٩) وما أجاد في *تمهيد القواعد* من «أنّ التعبير عمّا يصلح لان يكون موضوعاً لهذا العلم ـ من المعنى المحيط والمفهوم الشامل الذي

←

و الثاني: في أسمائه[١] و صفاته تعالى.

و الثالث: في الأعيان الثابتة، و التنبيه علىٰ بعض مظاهر الأسماء في الخارج.

و الرابع: في الجوهر و العرض و ما يتبعهما علىٰ هذه الطريقة.

و الخامس: في بيان العوالم الكلّية و الحضرات الخمس الإلهيّة.

و السادس: فيما يتعلّق بالعالم المثاليّ.

و السابع: في مراتب الكشف، و أنواعها إجمالاً.

و الثامن: في أنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانيّة بحسب مراتبها.

→ لايشذّمنه شيء ولايقابله شيء ـ عسير جداً، فلو عبّر عنه بلفظ الوجود المطلق أوالحقّ أنّما ذلك تعبير عن الشيء بأخصّ أوصافه، الذي هو أعمّ المفهومات هاهنا؛ إذ لو وجد لفظ يكون ذامفهوم محصّل أشمل من ذلك وأبين، لكان أقرب إليه و أخص به، وكان ذلك هوالصالح لأن يعبّر به عن موضوع العلم الإلهي المطلق لاغير.

ثم إنّه ليس من الألفاظ المتداولة هاهنا شيء أحقّ من لفظ الوجود بذلك؛ إذ معناه أعمّ المفهومات حيطة وشمولاً وأبينها تصوّراً وأقدمها تعقّلاً وحصولاً» الخ (ص٨).

واعلم أنّ المشّائين يقولون في بيان موضوع علمهم الفلسفي: إنّ الموضوع الأول لهذا العلم هوالموجود بما هوموجود، كما في الفصل الثاني من أولى *إلهيات الشفاء* (ج٢ ص١٧) ثم يقسّمونه إلى العلم الإلهي الأعم والأخص، فهم ناظرون إلى المفهوم، وأما الصحف العرفانية فليس العلم والبحث والمسائل إلا عن الله سبحانه والعلم هو الإلهي مطلقاً، فتدبّر في قول الشارح المحقّق القيصري في الفصّ الهودي: «والعلوم الإلهية ما يكون موضوعه الحقّ وصفاته، كعلم الأسماء والصفات وعلم أحكامها و ولوازمهاوكيفية ظهوراتها في مظاهرها وعلم الأعيان الثابتة والأعيان الخارجية من حيث إنّها مظاهرالحقّ» (ص٢٤٥).

وهذا الوجود الحقّ هو الصمد الذي لاجوف له، فهوالأوّل والآخر والظاهروالباطن وهو موضوع هذا العلم وكان بعض مشايخنا يقول: «موضوع اين علم خداست» وكان أيضاً يعبّر عن هذاالتوحيد بالتوحيد الإسلامي، وكان يقول شيخنا الآخر: «بهترين تعبيرات در وحدت وجود تعبير حضرت أمير المؤمنين عليه السلام است: ولايقال له حدّ ولانهاية ولا انقطاع ولا غاية» (*نهج البلاغة* ص١٥٨ الخطبة ١٨٦).

واعلم أنّ المتقشّفين ـ المنكرين أنّ حقيقة الحقّ تعالى هي الوجود المطلق ـ لهم شبه واهية جمعها في *شرح المقاصد* وارتضاها ونقلها العلامة ابن الفناري في *مصباح الأنس* (ص٥٦) ودفع كل واحدة منها بأتقن وجه، وكذا دفعها صدر المتألهين في عدّة مواضع من *الأسفار* **﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور﴾** (النور (٢٤): ٤٠).

١. قال العارف الرباني الفيض المقدس في *عين اليقين* «قد دريتَ أنّ موجودات العالم لاحقائق لها متأصّلة سوى كونها مضافة إلى موجدها ومتعلّقة بها وما يجرى مجرى ذلك، وليس لها هوية مستقلة سوى هوية موجدها وقيّومها. ودريتَ في موضع آخر أنّ أفعاله سبحانه وآثاره هي بعينها الأسماء الحسنى وكلماته التي لاتنفد من حيث ظهوراتها على وجه تفصيلي، يظهر بحسبها صفاتها وكمالاتها بصور متعدّدة متمايزة بعضها عن بعض. ودريت أنّ الاسم هو الذات المتجلّي بصفة من الصفات وتعيّن من التعيّنات، فأفعاله سبحانه بعينها هي ذاته المتعيّنة بتعيّنات مختلفة من حيث ظهوره التفصيلي، فالوجود المطلق يتجلّى بتعيّن متناه، ويظهر ظهوراً تفصيلاً يصدر منه بحسبه الآثار، فيصير خلقاً من الخلائق، وأسماؤه سبحانه للعالم عبارة عن هذاالتجلّي والظهور».

و التاسع: في بيان خلافة الحقيقة المحمّدية و الأقطاب.

و العاشر: في بيان الرّوح الأعظم، و مراتبه، و أسمائه في العالم الإنسانيّ.

و الحادي عشر: في عود الرّوح و مظاهره العلويّة و السفليّة إليه تعالىٰ.

و الثاني عشر: في النبوّة، و الرسالة، و الولاية.

و وشّحتها بغرائب قد منّ اللّه عليّ بها، و لم ارَ في كتب الطائفة شيئاً منها، و لطائف استنبطتها من قواعدهم و سمّيت الكتاب بـ«**مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم**».

و جعلته مشرّفاً بألقاب المولىٰ المعظّم، الصدر الأعظم، صاحب ديوان الأمم، دستور الممالك في العالم، مربّي ضعفاء العرب و العجم، سلطان الوزراء، و أكمل مَن في عصره من الورىٰ، حاوي الشيم الملكيّة، مظهر الصّفات الرحمانيّة، مجمع الأخلاق الربّانية، اللّطيف بعباد اللّه، المتخلّق بأخلاق اللّه، الذي لم يتشرّف مسندالوزارة بمثله في الصّدارة، و لم يمكن إحاطة صفاته بلسان العبارة و الإشارة.

كملت محاسنه فلو أهدىٰ السنا	للبدر عند تمامه لم يخسف
و علىٰ تفنّن واصفيه بحسنه	يفنىٰ الزمان و فيه ما لم يوصف
أردت له مدحاً فما من فضيلة	تأمّلتُ إلّا جلّ عنها و قلّت

الصاحب[1] غياث الملّة و الحقّ و الدّين؛ أمير محمّد بن صدر، السّعيد الشهيد، المغفور المرحوم، رشيد الدّنيا و الدّين، أنار اللّه تعالىٰ ضريح السلف، وضاعف جلال الخلف، و أعزّ أنصار دولته، و أعوان رفعته، لازال الحفيظ لجنابه حفيظاً، و الرقيب المجيب له رقيباً؛ لكونه متحلّياً بهذه الأسرار العليّة، و حاملاً للأنوار السنيّة، سالكاً طريق الحقّ، متوجّهاً إلىٰ مقعد الصدق، مدبّراً بظاهره نظام العالم، مشاهداً بباطنه كمال بني آدم.

فاستحقّ[2] أن يخلّد بخلود ذكره، و يحمد بمحامد خَلقه و خُلقه، إن قرن بعنايته الجسيمة التامّة، و ألطافه العميمة العامّة، و نظر أصحابه المخاديم الكرام، و قدوة فضلاء الأنام، أعزّهم اللّه و حرّسهم إلىٰ يوم القيام.

و كلّ ناظر فيه بعين الإنصاف، تاركاً طريق الجور و الإعتساف؛ إذ لا يستفيد بهذا النّوع من

---

١. يعني بنام غياث الدين وزير تاليف شده.

٢. أي هذا الكتاب.

العلم إلاّ من تنوّر باطنه بالفهم، و جانب طريق الجدل، و نظر بنظر من أنصف و عدل، و انعزل عن شبهات الوهم الموقع في الخطأ و الخلل، و طهّر الباطن عن دنس الأغيار، و توجّه إلى اللّه الواحد القهّار، و آمن بأنّ ﴿فَوقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[١] و عَلِم قصور العقل عن إدراك أسرار العزيز الحكيم، فإنّ أهل اللّه أنّما وجدوا هذه المعاني بالكشف و اليقين، لا بالظّنّ و التخمين.

و ما ذُكر فيه ممّا يشبه الدليل و البرهان، أنّما جيء به تنبيهاً للمستعدّين من الإخوان؛ إذ الدليل لايزيد فيه إلاّ خفاء، و البرهان لايوجب عليه إلاّ جفاء؛ لأنّه طور لايصل إليه إلاّ من اهتدىٰ، و لايجده عياناً إلاّ من زكّىٰ نفسه و اقتدىٰ.

فأرجو من اللّه الكريم أن يحفظني علىٰ الطريق القويم، و يجعل سعيي مشكوراً، و كلامي مقبولاً، و أسأل اللّه العون و التوفيق، و العصمة من الخطأ في مقام التحقيق.

---

١. يوسف (١٢): ٧٦.

العرفان الأصيل في الحقيقة هو التفسير الأنفسي للقرآن الكريم، والقرآن مأدبة اللّه، وهذا السفر القيّم العظيم الذي بين يديك أعني «فصوص الحكم» للشيخ الأكبر وشرحه للعلّامة القيصري يبحث عن ذلك المقصد الأقصى والغاية القصوى في سبعة وعشرين فصّاً، وكل فصّ يدور على محور قويم أصيل من غرر الحقائق العرفانية.
وقد وفّق اللّه تعالى الأُستاذ آية اللّه حسن‌زاده الآملي لتحقيق هذا الكتاب و تحشيته و تعليقه.

شماره كتاب: ۶۳۳ / مسلسل انتشار: ۲۱۷۱
ISBN 964-371-462-4
9789643714628

الفصل الأوّل

في الوجود[1،2] و أنّه هو[3] الحقّ[4]

١ . يعني أنّ الوجود مساوق للحقّ، والحقّ هو الواحد الجميع، يعني يكتاى همه است، فكل واحد من الكثرات شأن من شؤونه، وجميع تطوّرات واحد واحد منها حقّ، وقد أومانا إلى بعض رموز المقام في رسالتنا *أنّه الحقّ*، فراجع.

ثمّ اعلم أنّه ليس بين الحروف البسيطة التي يشاربها إلى غيب الذات حرف أحقّ من حرف الهاء ﴿**سبحان الذى أسرى بعبده**﴾ وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله كما أنّ أحقّ الحروف المركبة في ذلك الوجود والحقّ.

٢ . قال الشارح في شرحه *للتائية الفارضية*: «موضوع هذا العلم هوالذات الأحديّة ونعوتها الأزلية وصفاتها السرمدية، ومسائله كيفية صدور الكثرة عنها ورجوعها إليها، وبيان مظاهر الأسماء الإلهية والنعوت الربانية، وبيان كيفية رجوع أهل الله تعالى وكيفية سلوكهم ومجاهداتهم ورياضاتهم، وبيان نتيجة كلّ من الأعمال والأفعال والأذكار في دارالدنيا والآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر.

ومبادئه معرفة حدّه وفائدته واصطلاحات القوم فيه وما يعلم حقيقته بالبديهة؛ لتُبتنى عليه المسائل.

فهذا العلم أشرف العلوم وأعزّها؛ لشرف موضوعه وعزّة مسائله.

وعلم الحكمة والكلام وإن كان موضوعهما ـ أيضاً ـ موضوع هذا العلم، لكن لايبحث فيهما عن كيفية وصول العبد إلى ربّه والقرب من جنابه، الذي هو المقصد الأسنى والمطلب الأعلى من تحصيل العلوم وإتيان الطاعات والعبادات، والمدرك بعلومهم المفهوم بأوهامهم وفهومهم ليس إلامجعول نظرهم الفكري، لاعين الحقّ الأزلي، فحده العلم بالله سبحانه من حيث أسمائه وصفاته ومظاهرها و أحوال المبدأ والمعاد، وحقائق العلم وكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة، هي الذات الأحدية، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة.

٣ . «قال في أواخر الفصّ اليوسفي ـ كما مر بيانه في المقدمات ـ من أنّ الوجود ـ من حيث هو هو ـ هو الله . والوجود الذهني والخارجي والأسماء ـ الذي هو وجود الأعيان الثابتة ـ ظلاله (ص٢٩٤).

قال مولانا صائن الدين في شرحه *للفصوص في الفص الزكراويّة*: والحقّ في لسان الاصطلاح من الأسماء ←

اعلم: أنّ الوجود من حيث «هو[1] هو» غير الوجود الخارجيّ و الذهنيّ؛ إذ كلّ منهما نوع من أنواعه، فهو من حيث «هو هو» أي لا بشرط[2] شيء ـ غير مقيّد

→

العامّة التي يشتمل [على] مراتب إلهيّة وكيانيّة. قال مؤيد الدين في الفص الشعيبي: العالم ممكن الوجود على كلّ حالٍ أو واجب لابذاته بل بالواجب بالذات، فيلزم أن يكون إما ممكناً أو واجباً، لاجائز أن يكون واجباً بذاته؛ فإنه الحقّ، فلوكان واجباً كان واجباً بالواجب بذاته.

فقيامه إذن بالواجب بالذات لابنفسه وإن كان ممكناً فلاوجود له إلّا بالمرجّح ولاتحقق له إلّا بالمرجّح، ولاوجود له إلّا بالوجود المستفاد من الموجد المرجّح.

فهو إذن بدون ذلك غير موجود، بل هو معدوم في عينه إذ لم يكن، فهو بعينه عدمي يطلب العدم الأصلي لعينه، ولكن الموجد المرجّح يوالي فيواصل بنورالوجود ما فاض عليه ويوجده، وهو الوجود الحقّ الفائض المتعيّن بهذه الأعراض والصور من الوجود المطلق الحق ولايفيض من الحق له الا الحق.

٤. يعني أنّ الوجود هوالحقّ جلّ وعلا، وسيأتي بعد هذا: أنّه عين الأشياء بظهوره في ملابس أسمائه وصفاته وغيرها باختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عما يوجب النقص والشين، ونعم ما أفاضه الإمام المرتضى عليه السلام في هذا المعنى لم يقترب من الأشياء بالتصاق ولم يبعد عنها بافتراق (*نهج البلاغة* الخطبه ١٦٣).

بهذه الأعراض والصور من الوجود المطلق الحقّ ولايفيض من الحق إلّا الحق».

وأيضاً في هامش النسخة.

«قال الشيخ ره في الفتوحات: هو عين كلّ شيءفي الظهور ما هوعين الأشياءفي ذواتها سبحانه تعالى، بل هو هو والأشياء أشياء.

١. «قال صدر المتألّهين في شرحه *للهداية*: الثاني وهم الصوفية من أهل الوحدة قائلون بأن ليس في الوجود إلّا الموجود الحقيقي. والعالم ليس إلّا شؤونه وظهوراته وتعيّناته، لم يروا في الوجود إلّا اللّه وفيضه، لا أنّ لفيضه وجوداً بالانفراد. والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم من الحكماء، قائلون بأنّ العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود الحقيقي الصرف، بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار، ومن حيث إنّه ينقسم إلى العقول والنفوس وغيرها اعتبار آخر، فالعالم زوج تركيبي من الممكن والسنخ الباقي الذي هو بذاته موجود ووجود، فليس العالم عبارة عن الذوات المتعدّدة، كما حسبه المحجوبون، بل ذاته واحد هو الحقّ الذي هو الوجودالحقيقي ولا وجه للممكنات إلّا بارتباطها به، لا بأن يفيض عليها وجودات مغايرة للموجود الحقيقي. وبرهان ذلك مذكور في كتابنا المسمّى *«بالأسفار الأربعة»* فراجع ص٢٠٩من ط١. من شرحه على *الهداية الأثيرية*.

٢. «قال صدر المتألّهين في العلّة والمعلول من *الأسفار* «فرق بين الوجود المأخوذلابشرط ـ أي طبيعة الوجود الذي عمومه وشموله وانبساطه لا باعتبار كلّيته ووجودها الذهني ـ وبين الوجود المأخوذ بشرط «شيء، وهو المرتبة الأحدية عند العرفاء وتمام حقيقه الواجب عند الفلاسفة.

والأول هوحقيقة الحقّ عند العرفاء؛ لإطلاقه المعرّى عن التقييد ولا بالتنزيه عن الماهيات الموجبة لنوع من الشرط»...

بالإطلاق و التقييد، ولا هو كلّي، ولا جزئيّ، ولا عامّ، ولا خاصّ، ولا واحد بالوحدة الزائدة علىٰ ذاته، ولا كثير.

بل تلزمه هذه الأشياء بحسب مراتبه[1] و مقاماته، المنبّه عليها بقوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾[2] فيصير مطلقاً و مقيداً، و كلّياً و جزئيّاً، و عامّاً و خاصّاً، و واحداً و كثيراً من غير حصول التغيّر في ذاته و حقيقته.

و ليس بجوهر[3]؛ لأنه موجود في الخارج لا في موضوع، أو ماهيّة، لو وجدت لكانت لا في موضوع، و الوجود ليس كذلك و إلّا يكون كالجواهر المتعيّنة المحتاجة إلى الوجود الزائد و لوازمه.

و ليس بعرض؛ لأنّه عبارة عمّا هو موجود في موضوع، أو ماهيّة لو وجدت لكانت في موضوع، و الوجود ليس موجوداً؛ بمعنى أنّ له وجوداً زائداً، فضلاً عن أن يكون موجوداً في موضوع، بل موجوديته بعينه و ذاته لا بأمر آخر يغايره عقلاً أو خارجاً.

وأيضاً لو كان عرضاً، لكان قائماً بموضوع موجود قبله بالذات، فيلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه.

و أيضاً وجودهما[4] زائد عليهما، و الوجود لا يمكن أن يكون زائداً علىٰ نفسه.

---

١. «قال صدر المتألّهين في *الأسفار*: وإنّما تلحقه هذه المعاني الإمكانية والمفهومات الكلّية والأوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه».

٢. غافر (٤٠): ١٥.

٣. إنّما أتى بالتعريفين في رسم الجوهر؛ لأنّ بعض الناس زعم أنّ الموجود في الخارج لا في موضوع يعمّ الأوّل تعالى وغيره عمومَ الجنس، فيقع تحت جنس الجوهر، فذكر تعريفه الآخر أو ماهية لو وجدت لكانت لا في موضوع.

والبحث عن ذلك بتفصيله يُطلب في الفصل الخامس والعشرين من النمط الرابع من الإشارات حيث يقول الشيخ «ره»: «ربّما ظن أنّ معنى الموجود الأول يعمّ الأول وغيره ...» الخ.

والشارح القيصري في كلامه هذا ناظر إلى كلام الشيخ (ره) في *الإشارات*. ثم إنّ الوجهين في تعريف العرض قبال الوجهين في تعريف الجوهر.

٤. أي الجوهر والعرض.

و لأنّه[١] مأخوذ في تعريفهما، لكونه أعمّ منهما[٢]، فهو غيرهما.

و ليس أمراً اعتباريّاً[٣] كما يقول الظالمون: لتحقّقه في ذاته مع عدم المعتبرين إيّاه، فضلاً عن اعتباراتهم، سواء كانت[٤] عقولاً، أو غيرها[٥]، كما قال عليه السلام: «كان[٦] الله و لم يكن معه شيء».

و كون الحقيقة[٧] ـ بشرط[٨] الشركة ـ أمراً عقليّاً اعتباريّاً، لا يوجب أن يكون لابشرط الشيء كذلك[٩]، فليس صفة عقليّة وجوديّة، كالوجوب و الامكان للواجب و الممكن.

---

١. «أي الوجود؛ لأنّ الوجود زائد على الماهية كما ثبت في موضعه».

٢. أي من الجوهر والعرض.

٣. أقول: أول من تفوّه باعتباريّته الشيخ الإشراقي، وتفصيل ذلك مذكور في النكتة ٦٢٨ من كتابنا الموسوم بـ*«هزار و يك نكته»*. والتركة أبوحامد صنّف الرسالة الموسومة *بقواعد التوحيد* ردّاً عليه.
وحدسي أنّ القول باعتباريته أنّما كان منهذه الجهة، وهي أنّالتعبير عمّا هو، متحقّق في العين عسيرٌ جداً، ووجدوا كلمتيِ الوجود والحقّ، أحقّ في ذلك التعبير من الكلمات الأخرى كما حرّرناه في تعاليقنا المتقدمة. والشيخ المذكور يقول: إنّ الواقع أرفع وأشمخ من هذه الاعتبارات والعبارات، لا كما تداول كلامه في كتب الفنّ من اعتبارية الوجود قبال أصالته؛ حيث يقولون: الوجودأصل أو الماهية، واعتقادنا في برهان الصدّيقين أنّما هو على هذا المبنى الرصين العاري عن أيِّ اصطلاح، فتدبّر حقّ التدبر، وراجع النكتة ٤٨٨ من كتابنا المذكور أيضاً.

٤. خ ل: كانوا.

٥. كالوهم والخيال.

٦. شاهد على قوله: «لتحقـقه في ذاته مع عدم المعتبرين إياه» ثم إنّ كلمة «كان» حرف وجودي كما سيأتي بحثه في الفصّ اللقماني وفي الفصّ الخالدي على التفصيل والحديث المذكور في موضعين من *مصباح الأنس*: أحدهما ص٧٩، والثاني ص١٤٥ ـ ط١.
وقدبيّنا وجوه معانيه في تعليقتنا على الموضع الثاني منه، فراجع.
والحديث مرويّ أيضاً عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام على هذه الصورة «كان الله ولاشيء معه، وهو الآن كماكان» فقوله: «وهوالآن كما كان» أصدق شاهد على كون لفظة «كان» حرفاً وجودياً، فتدبّر.

٧. جواب سؤال مقدّر.

٨. «قال في *الأسفار*: وكون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً، وكون ماينتزع عنها ومن الموجودية والكون المصدري شيئاً اعتبارياً، لايوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك».

٩. أي ليس أمراً اعتبارياً.

و هو أعم الأشياء باعتبار عمومه و انبساطه[١] علىٰ الماهيّات، حتّى يعرض مفهوم «عدم المطلق» و «المضاف» في الذهن عند تصوّرهما لذلك[٢] يحكم العقل عليهما بالامتياز بينهما، و امتناع أحدهما[٣]، و إمكان الآخر؛ إذكلّ[٤] ما هو ممكن وجوده، ممكن عدمه ... و غير ذلك من الأحكام[٥].

و هو أظهر من كلّ شيء تحقّقاً و إنّيةً، حتّىٰ قيل فيه: إنّه بديهيّ، و أخفىٰ من جميع الأشياء ماهيّة و حقيقة، فصدق فيه ما قال أعلم الخلق به في دعائه: **«ماعرفناك حقّ معرفتك»**[٦].

ولايتحقّق شيء في العقل ولا في الخارج إلّا به، فهو المحيط بجميعها بذاته، و قوام الاشياء به، لأنّ الوجود لو لم يكن لم يكن شيء، لا في الخارج، و لا في العقل، فهو مقوّمها، بل هو عينها[٧]؛ إذ هو الذي يتجلّىٰ في مراتبه، و يظهر بصورها و حقائقها في العلم و العين، فيتسمّى[٨] بـ«الماهيّة» و «الأعيان الثابتة[٩]»[١٠] كما نُبيّنه في الفصل

---

١. بمعنى الإحاطة.

٢. أي لعروض الوجود.

٣. أي العدم المطلق لايمكن له التحقّق، وأما العدم المضاف كالعمى فيمكن له التحقّق.

٤. تعليل لقوله: «إمكان الآخر».

٥. كالكثرة والوحدة فإنّ عدم المطلق واحد والمضاف كثير.

٦. *بحارالأنوار* ج٦٩ ص٢٩٢.

٧. أي بحسب التحقّق. في هامش النسخة: «قال في الفصل الثالث: اعلم أنّ للأسماء الإلهية صوراً معقولة في علمه تعالى؛ لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العقلية من حيث إنّها عين الذات المتجلّية بتعيّن خاص ونسبة معينة هي المسمّاة بالأعيان الثابتة سواء كانت كلية أو جزئية في اصطلاح أهل الله، وتسمّى لكلياتها بالماهيات والحقائق وجزئياتهابالهويات ص٨١.

٨. أي عند الحكماء.

٩. أي عند العرفاء.

١٠. قد ظهر من أفق هذا البيان العرفاني والذوق الشهودي انّ لاشيء في الوجود إلّا الوجود وتجلياته الأوليّة والثانويّة، وان الماهية ـ التي ظنّ بها انها واسطة بين الوجود ومقابله ـ هي ايضاً من مراتب شوؤنه وليس بخارج عن حيطة هذا.

عند أهل النظر، فالماهيات هي الصور الكلية الأسمائية المتعيّنة في الحضرة العلميّة تعيناً أوليا، وتلك الصورة فائضة من الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلّي الأول بواسطة الحبّ الذاتي».

الثالث إن شاء اللّه تعالىٰ.

فلا[١] واسطة بينه و بين العدم، كما لا واسطة بين الموجود و المعدوم مطلقاً، و الماهيّة[٢] الحقيقيّة واسطة بين وجودها الخاصّ و عدمها، و المطلقة الاعتباريّة لا تحقّق[٣] لها في نفس الأمر، و الكلام فيما له تحقّق فيه.

ولاضدّ[٤] له ولا مثل؛ لأنّهما موجودان متخالفان أو متساويان، فخالف[٥] جميع الحقائق؛ لوجود أضدادها، و تحقّق أمثالها دونه، فصدق فيه: ﴿لَيسَ[٦] كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾[٧]. والوجود من حيث هو واحد فلايمكن أن يتحقق في مقابلته وجود آخر.[٨]

وبه يتحقّق الضدّان و يتقوّم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدّين و غيرهما، ويلزم منه[٩] الجمع بين النقيضين؛ إذ كلّ منهما يستلزم[١٠] سلب الآخر،

---

١. تفريع على قوله: «بل هو عينها ومحيط بجميعها».

اعلم أنّ أهل التحقيق المتوغّلين في التوحيد القائلين بوحدة الوجود الشخصية، قائلون بالواسطة، كما سيأتي البحث عنها في الفص الزكراوي، من أنّ الأحوال لاموجودة ولامعدومة (ص ٤٥٤) ولكنّ لهذا الكلام سرّاً، وانّ هذا محض اصطلاح منهم في إطلاقهم الصور العلمية بالثبوت كما ينبئك قولهم. «الأعيان الثابتة» فهي لاتكون موجودة ولامعدومة، أي لاتكون موجودة جوهرية مستقلّة جوهرية ولاهي معدومة؛ لأنّها موجودة بالتبع على صورها العلمية في صقع الذات.

فتشنيع العلماء غير وارد على القائلين بالأحوال وتفصيل البحث محرّر في تعليقتنا على المسألة الثالثة عشرة من الفصل الأول من المقصد الأول من *كشف المراد*، فراجع.

٢. جواب سؤال مقدّر.

٣. راجع في ذلك نكته ٢٤٦ من كتابنا الموسوم بـ*هزار و يك نكته*.

٤. راجع، *الإشارات والتنبيهات* نمط ٤ فصل ٢٦ ـ ٢٧، و إلهيات *الشفاء* ج٢ ص٥٨١ مقاله ٨ فصل ٤.

٥. أي الوجود.

٦. راجع في ذلك ج٢ ـ ص٢٧ و ٤٣.

٧. الشورى (٤٢): ١١.

٨. صرف الشيء لايتكرر، والشيء لايقابل نفسه.

٩. أي من ظهور الوجود بصورة الضدّين.

١٠. «قال في الفص العزيري في شرح قول الشيخ: «فسرّ القدر من أجلّ العلوم فهو يعطى النقيضين» وإطلاق النقيضين هنا مجاز؛ لأنّ الراحة والألم ضدّان، وهما ليسا بنقيضين، ولمّا كان كلّ منهما يستلزم عدم الآخر ←

و اختلاف[١] الجهتين أنّما هو باعتبار العقل، و أمّا في الوجود فتتّحد الجهات كلّها؛ فإنّ الظهور و البطون و جميع الصفات الوجوديّة المتقابلة، مستهلكة في عين الوجود، فلا مغايرة إلّا في اعتبار العقل.

والصفات السّلبية ـ مع كونها عائدة إلىٰ العدم[٢] ـ أيضاً راجعة إلىٰ الوجود من وجه[٣]، فكلّ من الجهات المتغايرة ـ من حيث[٤] وجودها العقليّ ـ عين[٥] باقيها[٦]، ولكونهما[٧] مجتمعين في عين الوجود، يجتمعان أيضاً في العقل؛ إذ لو لا وجودهما فيه لما اجتمعا.

وعدم اجتماعهما في الوجود الخارجيّ ـ الذي هو نوع من أنواع الوجود

→ أطلق اسم النقيضين عليهما، كأنّه قال: الراحة و عدمها والألم وعدمه (ص٣٠٢) وقال في الفص العيسوي: وكون أعيان السواد والبياض والحرارة والبرودة في الذهن مجتمعة لايمنع تقابلها، كما لايمنع التقابل الذي بين النقيضين المجتمعين في العقل دون الخارج» ج٢ ـ ١٧٤.

١. جواب سؤال مقدّر.

٢. «أي مفهوماً وهو سلب الإمكان والنقص، قال في آخر الفصل الرابع ص٢٧: حتّى أنّ الأعدام المتمايزة بعضها عن البعض، تمايزها أيضاً باعتبار وجوداتها في ذهن المعتبر لها أو باعتبار وجودات ملكاتها، لا أنّ لها ذوات متمايزة بذواتها».

٣. في بعض النسخ هكذا: من وجه انبساط الوجود إلى العدم.

٤. متعلّق بقوله: «المتغايرة».

٥. أي عين باقيها من حيث الوجود الواقعي الخارجي.

٦. خ ل: مافيها.

٧. الضمير راجع إلى الضدّين.

واعلم أنّ هذا الكلام السامي فوق ما في الحكمة النظرية، من أنّ النفس تحكم في الضدّين بأحكام، فهما حاضران عند الحاكم، فالنفس يحضر هما عندها ولايحضر ان في محلّ واحد طبيعي، فالنفس ليست من الموجودات الطبيعية، والضدّان اجتماعهما في العقل فقط؛ وذلك لأنّ الكلام في المقام على عكس ما فيها، لأنّا نقول هاهنا: لمّا كان الضدّان مجتمعين في الوجود المطلق الصمدي وهو مجمع الأضداد، وقد عرف بجمعه بين الأضداد، اجتمعا في العقل أيضاً، فمتى جاز صدق أمر على فرد جاز صدقه على الطبيعة أيضاً، وكلّ ما امتنع صدقه على الطبيعة من حيث هي هي امتنع صدقه على جميع أفرادها.

نعم لو امتنع أمر على فرد من جهة خصوصيّة فردية لايلزم امتناع صدقه على الطبيعة من حيث هي هي، فتدبّر.

المطلق[١] ـ لاينافي اجتماعهما في الوجود من حيث «هو هو».

ولايقبل الانقسام و التجزّئ أصلاً خارجاً و عقلاً؛ لبساطته، فلا جنس له، و لا فصل، فلا حدّ له.

ولايقبل الاشتداد[٢] و التضعّف في ذاته؛ لأنّهما لايتصوّران إلّا في الحالّ القارّ،

---

١. في هامش النسخة: «قال صدرالمتألّهين في شرح *أصول الكافي* في باب حدوث الأسماء في شرح الحديث الأول بعد البيان بان للوجود مراتب ثلاث: ـ الأولى بشرط، والثانية بشرط شيء، والثالثة لابشرط.

اعلم أنّه إذا أطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحقّ الواجب، يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول، أي الحقيقة بشرط لاشيء والتنزيه لاالمعنى الأخير، وإلّا تلزم عليهم المفاسد الشنيعة[...] واتّصاف الحقّ تعالى بصفات الحادثات وصيرورته محلّ النقائص والآفات.

فعُلم أنّ التنزيه المحض والتقديس الصرف ـ كما رآه المحقّقون من أصحاب الشرائع والإسلاميين ـ باقٍ على الوجه المقرّر المبرهن عليه بلاشكّ وريب، بعد أن يُعرف الفرق بين مراتب الوجود على ما أوضحنا.

وإلى هذه المراتب الثلاث أشار السمناني في حاشيته على *الفتوحات*: الوجودالحق هوالله والوجود المطلق فعله والوجود المقيّد أثره*.

٢. الاشتدادوالتضعّف في الكيف والزيادة والنقصان في الكمّ، الأخذ في الشدّة والضعف هو المحلّ الثابت، والحالّ هوالعرض كالحرارة الحالّة في الماء، فالوجودليس بعرض أولاً، وليس وراه شيء حتّى يكون محلّه ويشتد في الوجود ثانياً.

وتفصيل ذلك يُطلب من تعليقتناعلى المسألة السادسة من الفصل الأول من المقصد الأول من *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، فراجع.

وفي هامش النسخة: «فصل في أنّ الوجود هل يجوز أن يشتدّ أو يتضعّف أم لا؟ كلّ من الاشتداد والتضعّف حركة في الكيف، كماأنّ كلاً من التزايد والتنقّص حركة في الكمّ، ومعنى وقوع الحركة في مقولة هوأن يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فردٌ من تلك المقولة، يخالف الفرد الذي يكون له في آنٍ آخر، مخالفةً نوعيةً أو صنفيةً أو نحواً آخر.

وربّما يعتقد أنّها عبارة عن تغيّر حال تلك المقولة في نفسها، وهو فاسد؛ لأنّ معنى التسوّد مثلاً ليس أنّ سواداً واحداً يشتدّ حتّى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفسَ السواد، كيف وذات الأوّل في نفسها ناقصة، والزائد ليست بعينها الناقصة.

ولايتأتّى لأحد أن يقول: ذات الأوّل باقيةٌ، وينضمّ إليها شيء آخر؛ فإنّ الذي ينضمّ إليه إن لم يكن سواداً فما اشتدّ السواد في سواديّته، بل حدثت فيه صفة أخرى وإن كان الذي ينضمّ إليه سواداً آخر، فيحصل ←

---

* شرح *أصول الكافي* ج١ ص٢٤٠.

كالسواد و البياض الحالّين في محلّين، أو الغير القارّ متوجّهاً إلىٰ غاية ما، من الزيادة أو النقصان كالحركة، و لا الزيادة و النقصان، و الشدّةُ و الضعف يقعان عليه بحسب ظهوره و خفائه في بعض مراتبه، كما في القارّ الذات كالجسم، و غير[1] القارّ الذات كالحركة و الزمان.

وهو خير محض و كلّ ما هو خير فهو منه و به، و قوامه بذاته لذاته، إذ لايحتاج في تحقّقه إلىٰ أمر خارج عن ذاته، فهو القيّوم[2] الثابت بذاته، و المثبت لغيره.

→

سوادان في محلّ واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة أو المحل أو الزمان، وهو محال، واتّحاد الاثنين من السواد أيضاً غير متصوَّر؛ لأنّهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد، وكذا الحال إن انتفيا وحصل غيرهما أو انتفى أحدهما وحصل الآخر.

فقد عُلم أنّ اشتداد السواد ليس ببقاء سواد وانضمام آخر إليه، بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع وحصول سوادٍ آخر أشدّ منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين، وعليه القياس في التضعّف.

إذا تحقق هذا عُلم أن لاحركة في الوجود: أما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقاً وتكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لايحتاج إلى البيان.

وأمّا على ما اخترناه فلما علمت سابقاً: أنّ الوجود ليس عرضاً قائماً بالماهية، بل هو نفس وجودِ الموضوع وموجوديّته، بل هو عين الموضوع في نفس الأمر، فكيف يسوغ تبدّله مع بقاء ما هو عينه جعلاً وتحقّقاً.

اللهم إلّا باعتبار بعض الملاحظات العقلية.

وأيضاً يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل مادام كونه متحركاً؛ لأنّ المتحرّك ليس له تلبّس في أبعاض زمان الحركة وآفاته بما فيه الحركة، فليس يمكن أن يتحرّك الشيء فيما لايتقوّم هو إلّا به كالوجود والصور الجوهرية، وفوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إن شاء الله» (*الأسفار* ج١ ص٦٧٠ بتحقيقنا).

١. والقارّ أشدّ من غير القارّ.

٢. القيوم فيعول مِن قام، القائم هو الثابت بذاته، والقيوم هو مع ذلك المثبت لغيره أيضاً؛ لأنّ كثرة المباني تدلّ على كثرة المعاني، قال المحقق الطوسي في شرحه على الفصل التاسع من النمط الرابع من *الإشارات* (ج٣ ص١٨): «القيوم هو القائم بذاته غير متعلّق الوجود بغيره على الإطلاق، وهو اسم من أسماء الله تعالى» وقال العلامة ابن الفناري في *مصباح الأنس* (ص ٦١) «ومعنى القيومية دوام القيام وعدم تعلّق الوجود بغيره، بل تعلّق غيره به بالعلية مطلقاً؛ ولذا قيل: هو القائم بذاته والمقيم لغيره، فمعنى المبالغة أثر في التعدية كما في الطهور».

ولا يخفى عليك أنّه في قوله: «ولذا قيل» ناظر إلى ذلك التفسير في *الإشارات*.

وتفاسيره الأخرى في صحف شرح الأسماء راجعة إلى ذلك المبنى القويم، كما أفاد العارف الدرود آبادي

←

و ليس له ابتداء، و إلّا لكان محتاجاً إلىٰ علّة موجودة، لإمكانه حينئذ، و لا له انتهاء، و إلّا لكان معروضاً للعدم فيوصف[1] بضدّه، أو يلزم الانقلاب[2]، فهو أزليّ و أبديّ، فهو الأوّل و الآخر، و الظاهر و الباطن؛ لرجوع كلّ ما ظهر في الشهادة، أو بطن في الغيب إليه.

و هو بكلّ شيء عليم، لإحاطته بالأشياء بذاته، و حصول العلم لكلّ عالم أنّما هو بواسطته، فهو أولىٰ بذلك، بل هو[3] الذي[4] تلزمه جميع الكمالات، وبه تقوّم كلّ من الصفات، كالحياة، و العلم، و الإرادة، و القدرة، و السّمع، و البصر، وغير ذلك، فهو الحيّ، العليم، المريد، القادر، السميع، البصير بذاته لا بواسطة شيء آخر؛ إذ به يلحق الأشياء كلّها كمالاتها، بل هو الذي

→

في رسالته القيّمة في شرح *أسماء الله الحسنى* (ص ۸۷) حيث قال: «القيوم فيعول من قام أهله إذا قام بشأنهم، يتعدّى بنفسه، فهو اسم له تعالى باعتبار قيامه بمهمات خلقه بأنواعها وأقسامها قيامَ النفس بالصور الخيالية قال تعالى: ﴿أفمن هو قائم على كلّ نفس بما كسبت وجعلوا الله شركاء﴾ (الرعد (۱۳): ۳۳) وفي *الكافي* بإسناده عن أمير المؤمنينعليه‌السلام: «أنّ جاثليق ساله عن الله تبارك وتعالى يحمل العرش أم العرش يحمله؟ فقال أمير المؤمنين عليه‌السلام: الله حامل العرش» وساق الحديث إلى ان قال: «فكلّ محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته لايستطيع لنفسه ضرّاً ولانفعاً ولاموتاً ولاحياةً ولانشوراً، فكلّ شيء محمول والله تبارك وتعالى الممسك لهما أن تزولا» الحديث *(الكافي* ج۱ ص۱۲۹).

﴿إنّ الله يمسك السموات والأرضَ أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده﴾ (فاطر (۳۵): ٤۱) فهو قيّوم كلّ شيء مما في السماء والأرض، الممسك لهما أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده.

۱. لو فرض بقاؤه بعد الاتّصاف.

۲. لولم يكن باقياً. وقوله فهو ازلي متفرع على قوله وليس له ابتداء، وفي أوّل الخطبة الأُولىٰ من *النهج*: ومن أشار اليه فقد حدّه ومن حدّه فقد عدّه؛ وفي *الكافي* ومن حدّه فقد عدّه و من عدّه فقد أبطل ازله. أقول: فمن قال له ابتداء فقد حسبه واحداً عددياً والواحد بالعدد ليس بازلي فهو ليس بأبدي أيضاً بالذات فتبصّر.

۳. الترقّي من الأولوية إلى اللزوم ومن العلم إلى جميع الكمالات.

٤. «قال الحكيم الإلهي السبزواري(ره) في تعليقاته على *الأسفار*: اللزوم باعتبار مفاهيم الأسماءِ والصفات، وأما باعتبار التحقق فهي عينه، وسيجيء في الإلهيات تحقيق أنّ الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها من الكمالات تدور مع الوجود حيثما دار وترجع إليه وتتّحد به».

يظهر[١] بتجلّيه و تحوّله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات، فيصير[٢] تابعاً للذوات[٣]؛ لأنّها أيضاً وجودات خاصّة، مستهلكة في مرتبة أحديّته، ظاهرة في واحديّته.

وهو حقيقة واحدة لاتكثّر فيها، و كثرة ظهوراتها و صورها لاتقدح في وحدة ذاتها.

و تعيّنها[٤] و امتيازها بذاتها، لابتعيّن زائد عليها؛ إذ ليس في الوجود ما يغايره

---

١. «قال صدر المتألّهين في مبحث العلة والمعلول من *الأسفار* ـ في الفصل المعقود لكيفية كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها ـ: «إنّ وجود كلّ ماهية إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى ولا عين الذات الواجبيّة، لقصوره وإمكانه ونقصه ولامفصولاً عنها بالكلية؛ لعدم استقلاله في التحقق» (ج٢ ص٤٥٢ بتصحيحنا و تحقيقنا وتعليقنا عليه).

٢. أي الوجود.

٣. أي الماهيات.

أي باعتبار ظهوره في مجالي الأنفس والآفاق، وسريانه في الأشياء وتلوّنه بلون خارجيّات الماهيات، وفي العقل عقل، وفي النفس نفس، وفي الجسم جسمٌ.

وقيل: وفي السمّ سمّ وفي الترياق ترياق «هر لحظه بشكلى بت عيّار در آمددل برد ونهان شد».

وكون الذوات وجودات خاصّة باعتبار تبعيّتها للأسماء والصفات وكونها صوراً لها وهي بهذا الاعتبار مستهلكة في الأحدية.

واعلم أنّ الأحدية أوّل تعيّن نشأ من غيب الهوية ومَكمن الخفاء ونقول في توضيح قوله فيصير تابعاً للذوات بوجه مشرقي قال الشيخ الأكبر: العارف يرى أنّ العلّة معلولة لمعلولها؛ لأنّ عين العلة حال ثبوتها في العدم، تطلب من عين العلة أن تجعلها موجودة، كما تطلب عين العلة وجود معلولها والطلب من الطرفين، وعليّة العلة كمال من كمالاتها، ولا تتمّ إلّا بالمعلول.

أقول: ذات العلة والمعلول شيء واحد، ظهر بصورتين مختلفتين، وهو الظاهر والمظهر، وفي كلام الحق: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن»، ألا إنهم في مرية من لقاء ربّهم، ألا إنّه بكلّ شيء محيط.

وليُعلم أنّ الفناء بحسب الذات لاينافي الاحتياج بحسب الظهور والتدلّي.

٤. يعني أنّ تعيّن تلك الحقيقة وامتيازها عمّا سواها أنّما يكون بالتعيّن الإحاطي وتميز المحيط عن المحاط لابالتقابلي منهما، وقد أفاد تحقيقه وتحريره. صائن الدين في *تمهيد القواعد* في الفصل السابع عشر (ص٥٤ ط ١) بأتمّ بيان حيث قال: «التعيّن أنّما يتصوّر على الوجهين: إمّا على سبيل التقابل له أو على سبيل الإحاطة».

وقد حرّرت هذا المطلب الرفيع مستشهداً بالآيات والروايات المأثورة عن بيت آل الوحي عليهم السلام في رسالتنا ←

ليشترك معه في شيء، و يتميّز عنه بشيء، و ذلك لاينافي ظهورها في مراتبها المتعيّنة، بل هو أصل جميع التعيّنات الصفاتيّة و الأسمائية، و المظاهر العلميّة[1] و العينيّة[2].

و لها وحدة[3] لاتقابل الكثرة، هي أصل الوحدة المقابلة لها، و هي عين ذاتها الأحديّة، و الوحدةُ الأسمائيّة المقابلة للكثرة ـ التي هي ظلّ تلك الوحدة الأصليّة الذاتية ـ أيضاً عينها[4] من وجه[5]، كما سنبيّن إن شاء اللّه تعالىٰ.

و هو نور محض[6]؛ إذ به يدرك الأشياء كلّها، و لأنّه ظاهر بذاته، و مظهر لغيره،

→

الفارسية المسماة بـ «*وحدت از ديدگاه عارف و حكيم*» (ص٦٤ ـ ٧٥ ط١) فراجع.

وفي هامش النسخة «نقل مولانا الفيض المقدس في *عين اليقين* عن بعض العرفاء: أن التعيّن هو حدوث ظهور الوجود من وجه معيّن يعيّنه القابل المعيّن للوجود بحسب خصوصيته الذاتية».

١. بالفيض الأقدس.

٢. بالفيض المقدّس.

٣. واعلم أنّ الوحدة على أقسام:

منها: الوحدة الحقّة الحقيقية، وتسمّى أيضاً بالوحدة العامّية، والوحدة الإطلاقية وهي كون الشيء بحيث لايعتبر في مفهومه ما يشعر بالتعدّد والاثنينيّة أصلاً لاتحقّقاً ولاتعقّلاً حتّى عدم اعتبار الكثرة أيضاً لما فيه من الإشعار بالكثرة، ومراد أهل التوحيد من الوحدة الإطلاقية هي هذه الوحدة، وهي عين حقيقة الوجود من حيث هي هي من كلّ الوجوه، لافرق بينهما إلّا باعتبار شيء في الوحدة الإطلاقية وهو كونها لنفسها هي هي وعدم اعتبار شيء في الوجود أصلاً.

وهذه الوحدة هي السارية في الكل، وهي أصل الوحدة كما قال الإمام علي بن الحسين عليه السلام في مناجاته: «لك يا إلهي وحدانية العدد» (*الصحيفة السجادية* الدعاء ٢٨).

ومنها: الوحدة الأسمائية وتسمّى بالوحدة الإضافية النسبية أيضاً، وهي كون الشيء بحيث ترجع إليه جميع الكثرات، لأنّ أخذ جميع الكثرات نسباً راجعة إلى عين واحدة، وهذه الوحدة مع الكثرة لافي مقابل الكثرة إلّا بالمعنى الأخصّ، وينقسم بالجنسيّة والنوعيّة والحصية وغيرذلك.

فعلم مما ذكرناه أنّ المراد من المقابلة في كلام الشارح هي المعنى الأعمّ لا الأخصّ. (محمد رضا القمشه اى طاب ثراه).

٤. أي عين تلك الحقيقة.

٥. أي الواقع والوجود.

٦. راجع في ذلك الفصّ اليوسفي من هذا الكتاب ج٢ ـ ص٢٨٠، و الوصل الأول من الباب الموفى الستّين والثلاثمائة من *الفتوحات المكية* والدرس السابع عشر من كتابنا *اتحاد عاقل به معقول* (ص٢٩٢ ط١).

و منوّر سماوات الغيوب[١] و الأرواح[٢]، و أرض[٣] الأجسام و الأشباح لأنّها به توجد و تتحقّق، و منبع جميع الأنوار الروحانيّة و الجسمانية.

و حقيقته غير معلومة لما سواه، و ليست عبارة عن الكون، ولا عن الحصول و التحقّق و الثبوت، إن أُريد بها المصدر؛ لأنّ كلاً منها عرض حينئذٍ ضرورة، و إن أُريد بها ما يراد بلفظ «الوجود» فلا نزاع، كما أراد أهل اللّه بـ«الكون» وجود العالم، وحينئذٍ لايكون شيء منها[٤] جوهراً ولا عرضاً كما مرّ، ولا معلوماً بحسب حقيقته، و إن كان معلوماً بحسب إنيّته[٥]، و التعريف[٦] اللّفظي لابدّ أن يكون بالأشهر؛ ليفيد العلم، والوجود أشهر من الكون، و غيره ضرورة، و الوجودُ العامّ[٧] المنبسط علىٰ الأعيان[٨] في العلم، ظلٌّ من أظلاله؛ لتقيّده بعمومه، و كذلك الوجود الذهنيّ و الوجود الخارجيّ[٩] ظلّان لذلك الظلّ[١٠]، لتضاعف التقييد، و إليه الإشارة بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً﴾[١١].

فهو الواجب الوجود الحقّ سبحانه و تعالىٰ، الثابت بذاته، المثبت لغيره، الموصوف بالأسماء الإلهيّة، المنعوت بالنّعوت الربّانية، المدعوّ بلسان الأنبياء و الأولياء، الهادي خلقه إلىٰ ذاته، الداعي مظاهره بأنبيائه إلىٰ عين[١٢] جمعه[١٣]، و مرتبة اُلوهيّته.

---

١. أي العقول.

٢. أي النفوس.

٣. الظاهر وأراضي الأجسام، ولكنّ النسخ بالإفراد.

٤. أي من الحصول والتحقّق والثبوت.

٥. أي بحسب تحقّقه ووجوده.

٦. جواب سؤال مقدّر.

٧. أي الأقدس.

٨. أي الأعيان الثابتة.

٩. أي مقدّس.

١٠. أي أقدس.

١١. الفرقان (٢٥): ٤٥.

١٢. أي الحضرة الأسمائية أو الأحدية.

١٣. لا التشبيه ولا التنزيه غير اللائق به.

أخبر بلسانهم: (أنّه بهويّته[١] مع كلّ شيء، و بحقيقته مع كلّ حيّ) و نبّه أيضاً أنّه عين الأشياء[٢] بقوله: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ و الظَّاهِرُ[٣] و البَاطِنُ[٤] وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾[٥].

فكونه عين الأشياء[٦]؛ بظهوره في ملابس[٧] أسمائه و صفاته في عالمي العلم والعين، و كونه غيرها؛ باختفائه في ذاته، و استعلائه بصفاته عمّا يوجب النقص والشين، و تنزّهه عن الحصر و التعيين، و تقدّسه[٨] عن سمات الحدوث و التكوين.

و إيجاده[٩] للأشياء و اختفاؤه فيها ـ مع إظهاره إيّاها، و إعدامه لها في القيامة[١٠]

---

١. أي بظهوره.

٢. أي من حيث التجلّي والظهور، وهذا التجلّي والظهور هو عين الوجود الفعلي المسمّى بالنَفَس الرحماني وغير الأشياء باعتبار مرتبته الأحدية، ما في الوجود إلّا وجود مطلق ووجود مقيّد، وحقيقة الوجود فيهما واحدة. *نقد النصوص*.

٣. أي والظاهر بآياته وسلطانه.

٤. أي والباطن عن المدارك بقهره إيّاها.

٥. الحديد (٥٧): ٣.

٦. وجه دلالته على العينية أنّ هذه الصفات ثبتت للممكنات أيضاً؛ فإنّ بعضها أول بالنسبة إلى بعض وكذا في الباقي. فلو لم تكن عينها لما يصح الحصر لهذه فيه.

وأنت تعلم أن ظاهر الآية هو الحصر الأولية المطلقة والآخرية كذلك وكذا الباقيان لا المعنى الإضافي، والله تعالى أعلم. آقا ميرزا أحمد آشتياني.

٧. وهي الأعيان الثابتة التي [هي] مظاهر ولوازم لها.

٨. قال مؤيد الدين الجندي في شرحه *للفصوص*ـ في الفص النوحي (ص ١٨ چاپ جديد) في شرح قول الشيخ ـ: «فالأدنى من تخيّل فيه الألوهية» فهو غالط جاهل بالإله، فإنّه ما من إله إلا إله واحد أمر أن لا تعبدوا إلا إياه، فلما لم ير ذلك وليس له الكشف بالحقّ من حيث الشهود العقلي، تحيّر وتخيّل تقليداً أنّ فيه الألوهية فكفر، أي ستر الأولوهية الظاهرة في كل مألوه ومعبود، فتخيّل أنّ عبادة هؤلاء في الوجود ليس إلّا الإلهية فيهم، والحقّ أنّه ليس من الله في شيء شيء وليس هو بكليّته فيهم (ص ٣٠٨ـ ٣٠٩).

٩. لأنّه إظهار الكثرة وإبداعها وهي حجاب الوحدة، وتحقيق رشيق في المقام في الحق والخلق في آخر مقدمة *تمهيد القواعد* لصائن الدين علي بن تركه (ص ٢٠ـ ٢١) فراجع.

١٠. سيأتي البحث عن أقسام القيامة في آخر الفصل التاسع ص١٦٥ وفي الفصّ الآدمي ص ٢٥٤ وراجع الفصل السادس عشر من الباب الحادي عشر من نفس *الأسفار* ج ٤ ص١٧٣.

والنكتة ٧١٤ من كتابنا الموسوم بـ*هزار و يك نكته* وتعليقاتنا على الرسالة الموسومة *بآغاز و انجام* للمحقق الطوسي(ره).

الكبرىٰ ـ ظهوره بوحدته، و قهره إيّاها بإزالة تعيّناتها[١] و سماتها، و جعلها متلاشية، كما قال: ﴿لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلّٰهِ ٱلْوَاحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[٢]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٣].

و في الصغرىٰ تحوّله من عالم الشهادة إلىٰ عالم الغيب، أو من صورة إلىٰ صورة في عالم واحد، فالماهيّات صور كمالاته، و مظاهر أسمائه و صفاته، ظهرت أوّلاً في العلم[٤]، ثمّ في العين[٥] بحسب حبّه إظهار آياته و رفع أعلامه و راياته، فتكثّر بحسب الصور، و هو علىٰ وحدته الحقيقيّة، و كمالاته السرمديّة.

و هو يدرك حقائق[٦] الأشياء بما يدرك[٧] حقيقة ذاته، لا بأمر آخر كالعقل الأوّل و غيره؛ لأنّ تلك الحقائق أيضاً عين ذاته حقيقة، و إن كانت غيرها تعيّنا.

ولا يدركه غيره[٨]، كما قال: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ﴾[٩]،

---

١. التعيّن هو حدوث ظهور الوجود من وجه معيّن يعيّنه القابل المعين للوجود بحسب خصوصيته الذاتية (*نقد النصوص*)

٢. غافر (٤٠): ١٦.

٣. القصص (٢٨): ٨٨.

٤. أي بالأقدس.

٥. أي بالمقدّس.

٦. قال الشيخ ره في الفصّ الإدريسي ص١٠١ ج٢: «والولد عين أبيه» قال القيصري في شرحه، بحكم اتّحاد الحقيقة وفيضانه من جميع أجزاء وجوده وكونه بعضه. وفي بعض النسخ: وكونه من عينه، وإن كان غيره من حيث تعيّنه وتشخّصه. انتهى. عُلم من هذا أنّ مرادهم من العينية ماذا.

شارح *لمعات* در لمعه هفتم فرموده: مراد بسريان درهمه عموم تجلّي اوست مر موجودات را ظاهراً وباطناً.

٧. أي التفصيلي، وأما في العلم الإجمالي فوجودها كان منطوياً فيه، ولا اسم ولا رسم لها، وإلى هذا أشار العارف الجامي بقوله:

بود اعيان جهان بى چند و چون	ز امتياز علمى وعينى مصون
نى به لوح علمشان نقش ثبوت	نى ز فيض خوان هستى خورده قوت

من *تعليقات* الحكيم الإلهي السبزواري (ره) على *الأسفار*.

٨. كما قال بعضهم: فإن ذاتك العموم أيضاً قيد للوجود نفسه؛ لأنّه من حيث هو لا عامّ ولا خاصّ، لا كلّي ولا جزئي في عين كونه نفس عممها. ج من ق.

٩. الأنعام (٦): ١٠٣.

﴿وَلايُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾[١]، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدرِهِ﴾[٢]، ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفسَهُ وَاللّهُ رَؤُوفٌ بالعِبَادِ﴾[٣]، نبّه عباده تعطّفاً منه و رحمة؛ لئلا يضيّعوا أعمارهم فيما لايمكن حصوله، و إذا علمت أنّ الوجود[٤] هو الحقّ، علمت سرّ قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُم أينَ مَا كُنتُم﴾[٥]، ﴿و نَحنُ أقرَبُ[٦] إلَيهِ مِنكُم وَلَكِن لاتُبصِرُونَ﴾[٧]، ﴿وَفِى أنفُسِكُم أفَلاتُبصِرُونَ﴾[٨]، ﴿وَهُوَ الّذى فِى السَّمَاءِ إلَهٌ وَفِى الأرضِ إلَه﴾[٩]، و قوله: ﴿اَللّهُ نُورُ السَّموات وَالأرْضِ﴾[١٠]، ﴿واللّهُ بِكُلِّ شَىءٍ مُحِيطٌ﴾[١١] و «كنت سمعه و بصره». [١٢]

و سرّ قوله عليه السلام: «لو دلّيتم بحبل لهبط[١٣] على اللّه» و أمثال ذلك من الأسرار المنبّهة للتوحيد بلسان الإشارة.

---

١. طه (٢٠): ١١٠.

٢. الأنعام (٦): ٩١.

٣. آل عمران (٣): ٣٠.

٤. أي الوجود الحقيقي.

٥. الحديد (٥٧): ٤.

٦. في الآثار المروية عن الأئمة الهداة عليهم السلام: «ليس بين الخالق والمخلوق شيءٌ».

٧. الواقعة(٥٦): ٨٥.

٨. الذاريات(٥١): ٢١.

٩. الزخرف(٤٣): ٨٤.

١٠. النور (٢٤): ٣٥.

١١. فصّلت (٤١): ٥٤.

١٢. هذا الحديث في قرب النوافل وحديث آخر في قرب الفرائض، ويأتي الكلام في القربين في مطاوى الكتاب في عدّة مواضع، وراجع فيهما *رسالتنا في لقاء الله*.

١٣. أبواب التفسير من صحيح *الترمذي*، أول تفسير سورة الحديد (ص١٨٣ ج١٢ طبع مصر) في ذيل حديث طويل ثم قال صلى الله عليه وآله: والذي نفس محمد بيده لوأنكم دلّيتم رجلاً بجبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله ثم قرأ ﴿هو الأول والآخر والظاهروالباطن وهو بكلّ شيء عليم﴾ (الحديد (٥٧): ٣).

هكذا في مسند أحمد (ج٢ ص٣٧٥) مع اختلاف يسير في صورة العبارة: ثم قال صلى الله عليه وآله: «وأيم الله لودلّيتم أحدكم بحبل إلى الأرض السفلى السابقة لهبط على الله، ثم قرأ ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم﴾».

الحديث طويلٌ منقول في جامع *الترمذي* ص١٩٣ ج٣ من طبعة الهند.

تنبيه للمستبصرين بلسان أهل النظر

الوجود واجب لذاته[١]؛ إذ لو كان ممكناً لكان له علّة موجودة، فيلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه.

لايقال: الممكن[٢] في وجوده يحتاج إلىٰ علّة، و هو غير موجود عندنا؛ لكونه اعتباريّاً.

لأنّا لانسلّم أنّ الاعتباريّ لايحتاج إلىٰ علّة، فإنّه لايتحقّق في العقل إلّا باعتبار المعتبِر، فهو علّته.

و أيضاً: المعتَبِر لايتحقّق في الخارج إلّا بالوجود؛ إذ عند زوال الوجود عنه مطلقاً لايكون إلّا عدماً محضاً، فلو كان اعتباريّاً لكان جميع ما في الوجود أيضاً اعتباريّاً؛ إذ الماهيّات ـ منفكّة عن الوجود ـ أُمور اعتباريّة، و هو ظاهر البطلان.

و تحقق[٣] الشيء بنفسه لايخرجه[٤] عن كونه أمراً حقيقيّاً.

---

١. قال صدر المتألّهين في *أسرار الآيات*: «اعلم أنّ أعظم البراهين وأسدّ الطرق وأنور المسالك وأشرفها وأحكمها هو الاستدلال على ذاته بذاته؛ وذلك لأنّ أظهر الأشياء هو طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق، وهو نفس حقيقة الواجب تعالى وليس شيء من الأشياء غير الحقّ الأول نفس حقيقة الوجود؛ لأنّ غيره إما ماهية من الماهيات أو وجود من الوجودات الناقصة، المشوبة بنقص أو قصور أوعدم. فليس شيء منها مصداق معنى الوجود بنفس ذاته، وواجب الوجود هوصرف الوجود الذي لا أتمّ منه ولاحدّ له».

٢. أي الممكن يحتاج في وجوده إلى العلّة والوجود إذا كان أمراً اعتبارياً لا وجود له، فإذافرض حينئذٍ أنّه ممكن لايحتاج إلى علّة؛ لأنّه لاوجود له حتّى يحتاج في وجوده إلى العلة.

٣. خ ل: تعقّل. تعلّق.

جواب سؤال مقدّر، تقديره أن يقال: إنّ كل شيء يتصوّر ويعقل، فحينئذٍ يكون اعتبارياً، فكان الوجود اعتبارياً؛ لأنّه امر متعقّل. وفي ط:

وتعلق الشيء بنفسه اشاره است به رد آنچه شيخ اشراق(ره) در بيان اعتباريت وجود ذكر كرده است كه وجود اگر موجود باشد از براى وجود وجودى خواهد بود و نقل كلام در آن وجود مى كنيم كه يادور يا تسلسل لازم آيد.

جواب اين كه در صورتى لازم آيد كه وجود موجود باشد به وجود زائد نه به وجود خود، وتعلق شيء به خودش او را از حقيقى بودن بدر نمى برد. (استاد فاضل توني (ره)).

٤. الف: إشارة إلى القاعدة التي ذكرها الشيخ الإشراقي لإثبات اعتبارية الوجود والوحدة والإمكان والوجوب، وهي كلّما كان وجود في الخارج مستلزماً لتكرّر نوعه فاحكم باعتباريّته، مثلاً الوجود إذا كان

←

ولأنّ طبيعة الوجود من حيث «هي هي»، حاصلة للوجود الخاصّ الواجبيّ، و هو في الخارج، فيلزم أن تكون تلك الطبيعة موجودة فيه، لكن لا بوجود زائد[1] عليها و حينئذٍ[2] لو كانت ممكنة لكانت محتاجة إلىٰ علّة ضرورة.

تنبيه آخر

الوجود ليس بجوهر ولا عرض؛ لما مرّ.

و كلّ ما هو ممكن[3] فهو إمّا جوهر أو عرض.

ينتج: أنّ الوجود ليس بممكن، فتعيّن أن يكون واجباً.

و أيضاً: الوجود لا حقيقة[4] له زائدة علىٰ نفسه، و إلّا يكون كباقي الموجودات في تحقّقه بالوجود و يتسلسل، و كلّ ما هو كذلك فهو واجب بذاته؛ لاستحالة انفكاك ذات الشيء عن نفسه.

فإن قلت: الوجوب نسبة[5] تعرض للشيء نظراً إلىٰ الوجود الخارجيّ، فما لا وجود له في الخارج زائداً علىٰ نفسه، لا يكون متّصفاً بالوجوب.

قلت: الوجوب عارض للشيء الذي هو غير الوجود باعتبار وجوده، أمّا إذا كان

→

موجوداً فلوجوده وجودوهكذا فيتكرّر، فيلزم التسلسل.

والجواب أنّ للوجود وسائر شؤوناته كالوحدة والتشخّص والوجوب معاني مصدريّة اعتبارية ومعاني حقيقية.

الأول: شيء مفهوم الوجود والوجوب بالمعنى المصدري، ولا شكّ في اعتباريته لا للزوم التسلسل.

والثاني: كالوجود والوحدة الخارجيّة على أصالة الوجود فنقول: لايلزم التسلسل فيما ذكره؛ لأنّ الوجود موجود بنفس ذاته لابوجود زائد لذاته. وما ذكره منظور المصنف: أنّ هذه القاعدة موردها ومجراها أنّما هو فيما لم يكن عين الخارج، وأما في الواجب تعالى فلمّا كانت وحدته عين ذاته وكذا وجوده وسائر صفاته فلايلزم التسلسل ولايلزم اعتباريته.

ب: إذ وجوده في العقل لاينافي وجوده في الخارج.

١. وإلّا يلزم التركيب في وجوده تعالى.

٢. يعني حين كون الوجود أمراً حقيقياً.

٣. أي الماهية التي لهاحدّ نوعي.

٤. أي لاوجود زائدله.

٥. تعرض المنتسبين وفيه مسامحة؛ لأنّه كيفيته.

ذلك الشيء عين الوجود، فوجوبه بالنظر إلىٰ ذاته لاغير؛ لأنّ الوجوب يستدعي التغاير[١] مطلقاً[٢] لابالحقيقة، كما أنّ العلم يقتضي التغاير بين العالم و المعلوم:

تارةً: بالاعتبار، و هو عند تصوّر الشيء نفسه.

و تارةً: بالحقيقة، و هو عند تصوّره غيره.

و أيضاً: كلّ ما هو غير الوجود يحتاج إليه من حيث وجوده و تحقّقه، و الوجود من حيث هو وجود لايحتاج إلى شيء، فهو غنيّ في وجوده عن غيره، و كلّ ما هو غنيّ في وجوده عن غيره فهو واجب، فالوجود واجب[٣] بذاته.

فإن قلت: الوجود من حيث «هو هو» كلّي طبيعيّ، و كلّ كلّي طبيعيّ لايوجد إلّا في ضمن فرد من أفراده، فلايكون الوجود من حيث هو واجباً، لاحتياجه في تحقّقه إلىٰ ما هو فرد منه.

قلت: إن أردتم بالكبرىٰ الطبائع الممكنة الوجود فمسلّم، ولكن لاينتج المقصود[٤]؛ لأنّ الممكنات من شأنها أن توجد و تعدم، و طبيعة الوجود لاتقبل ذلك؛ لما مرّ.

و إن أردتم ما هو أعمّ منها فالكبرىٰ ممنوعة[٥]، و ليتأمّل في قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...[٦]﴾[٧] الآية.

---

١. وهو تأكّده.

٢. أي ولو بالاعتبار.

٣. قال مولانا الفيض المقدس في عين *اليقين*: وليعلم أنّ الجعل أنّما يتعلّق بالوجود من حيث التعين لا من حيث ذاته وحقيقته؛ لأنّ الإمكان أنّما يتعلّق بالوجود من حيث التعين لا من حيث الحقيقة.

فالتحقيق الأتمّ أنّ الماهية كما أنّها ليست مجعولة ـ بمعنى أن الجاعل لم يجعل الماهية ماهية ـ كذلك الوجود ليس مجعولاً، بمعنى أن الجاعل لم يجعل الوجود وجوداً، بل الوجود وجود أزلاً وأبدا وموجود أزلاً وأبداً، والماهية ماهية أزلاً وأبداً وغير موجودة ولا معدومة أزلاً وأبداً، وإنّما تأثير الفاعل في خصوصية الوجود وتعيّنه لاغير.

٤. وهو عدم كون الوجود من حيث هو هو واجباً.

٥. لكذب قولك: وكل طبيعي لايوجد إلّا في ضمن فرد من أفراده؛ لأنّ الطبيعة من حيث هي هي ليست لهاأفراد، فضلاً عن أن يوجد في ضمنها؛ وإنّما نشأ التكثّر فيها بإضافتها.

٦. الشورى (٤٢): ١١.

٧. يعني أنّ طبيعة الوجود ليست كسائر الطبائع.

بل لانسلّم أنّ الكلّي الطبيعيّ[١] في تحقّقه[٢]، متوقّف علىٰ وجود ما[٣] يعرض عليه[٤]، ممكناً كان أو واجباً؛ إذ لو كان كذلك لزم الدّور، سواء كان العارض منوّعاً، أو مشخّصاً، لأنّ العارض[٥] لايتحقّق إلاّ بمعروضه، فلو توقّف معروضه عليه في تحقّقه، لزم الدّور.

و الحقّ: أنّ كلّ كلّي طبيعيّ ـ في ظهوره مشخّصاً في عالم الشهادة ـ يحتاج إلىٰ تعيّنات مشخّصة له، فائضة عليه من موجده[٦]، و في ظهوره في عالم المعاني منوّعاً، يحتاج إلىٰ تعيّنات[٧] كلّية منوّعة له، لا في تحقّقه[٨] في نفسه.

و أيضاً: كلّ ما يُنوّع أو يُشخِص فهو متأخّر عن الطبيعة الجنسيّة و النوعيّة بالذات، و المتأخّر لايكون علّة لتحقّق المتقدّم، بل الأمر بالعكس و الجاعل للطبيعة طبيعةً[٩]، أولىٰ منهما أن تجعل تلك الطبيعة نوعاً أو شخصاً؛ بضمّ ما يعرض عليها من المنوِّع و المشخِّص، و جميع التعيّنات[١٠] الوجوديّة[١١] راجعة إلىٰ عين الوجود، فلايلزم

---

١. المراد من الكلّي الطبيعي هو الطبيعي الوجودي لا الماهوي، كما يستفاد من باقي كلامه. وكذا المراد من الجنس والنوع أيضاً الوجودي باعتبار سعته وضيقه.

٢. قال صدر المتألّهين (ره) في *الشواهد* أورد الفخر الرازي إشكالاً في الطبائع الكلّية، وهو أنّ انضمام التعيّن إلى طبيعة ما يحتاج إلى كون الطبيعة متعيّنة بتعين آخر بتحقيق مسألة الوجود وكيفية انضمامه إلى الماهية.

٣. أي التشخّص.

٤. أي في الخارج.

٥. أي فرده.

٦. فلامؤثّر في الوجود إلاّ الله.

٧. في ظهوره علماً وعيناً.

٨. بتقرّر الماهوي النوعي أو في الحضرة العلميّة.

٩. أي بالعرض.

١٠. دفع دخل لما يقال: إنّ المنوع والمشخّص خارجان، والجاعل على أيّ نحو كان محتاج إلى الخارج، قوله: «لايلزم» جواب، يعني إذا كان رجوع جميع التعينات إلى حقيقة الوجود، فيكون تعيّنه بنفسه، و التعيّن بوجه هوالحق.

١١. أي الثبوتيّة منبعثة عن الوجود.

احتياج حقيقة الوجود ـ في كونها في الخارج ـ إلىٰ غيرها، و في الحقيقة ليس في الوجود غيره[١].

تنبيه آخر: كلّ ممكن قابل للعدم.

ولا شيء من الوجود[٢] المطلق بقابل له.

فالوجود واجب بذاته.

لايقال: إنّ وجود الممكن[٣] قابل للعدم.

لأنّا نقول: وجود الممكن عبارة عن حصوله في الخارج و ظهوره فيه، و هو من أعراض الوجود الحقيقيّ، الراجعة إليه ـ بوجه[٤] ـ عند إسقاط الإضافة[٥]، لاعينه.

و أيضاً: القابل لابدّ أن يبقىٰ مع المقبول[٦]، و الوجود لايبقىٰ مع العدم، فالقابل له هو الماهيّة[٧] لاوجودها.

لايقال: إن أردتم أنّ العدم لايعرض علىٰ الوجود فمسلّم، ولكن لم لايجوز أن يزول الوجود في نفسه و يرتفع؟!

---

١. أي غير الوجود المطلق على مشرب العرفان، قال صدرالمتألّهين(ره) في شرحه *للهداية*: قال بعض الموحّدين من المتألّهين من أنّ الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات، بحيث لايخلو عنه شيء من الأشياء، بل هوحقيقتها.

فقيل فيه إنّه طور وراء طور العقل.

أقول: إنّي أعلم من الفقراء من عنده أن فهم هذا المعنى من أطوار العقل، وقد أثبته وأقام البرهان عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

٢. أي من حيث هو هو غير مقيّد.

٣. الممكن هوالوجود المتعيّن، فإمكانه من حيث تعيّنه ووجوبه من حيث حقيقته.

وجود ممكنات عبارت از تعيّن وتميّز وجود حقيقي در مرتبه اى از مراتب ظهور بسبب تلبس او به احكام وآثار اعيان ثابته كه حقايق ممكنات است.

والإيجاد عبارة عن تجلّيه؛ فإنّه في الماهيات الممكنة غير المجعولة التي كانت مرايا لظهوره. (*نقد النصوص*).

٤. أي بوجه المرآتيّة.

٥. أي لون الماهية.

٦. ووجود الممكن لايبقى مع العدم.

٧. لأنّه يصدق قولنا: «الماهية ليست بموجودة» ولايصدق «إن الوجودليس بموجود».

لأنّا نقول: العدم ليس بشيء حتّىٰ يعرض[١] الماهيّة أو الوجود، و قولنا[٢]: (الماهيّة تقبل العدم) معناه أنّها قابلة لزوال الوجود عنها، و هذا المعنىٰ لايمكن في الوجود[٣]، و إلّا لزم[٤] انقلاب الوجود إلىٰ العدم.

و أيضاً: إمكان[٥] عدمه[٦] مقتضىٰ ذاته حينئذٍ، و الوجود يقتضي بذاته نفسه ضرورة كما مرّ[٧]، و ذات الشيء الواحد[٨] لايمكن أن يقتضي نفسه، و إمكانَ عدم نفسه، فلايمكن زواله[٩].

وفي الحقيقة: الممكن أيضاً[١٠] لاينعدم[١١]، بل يختفي[١٢] و يدخل في الباطن[١٣] الذي ظهر منه، و المحجوب يزعم أنّه ينعدم، و توهّم انعدام وجود الممكن أيضاً أنّما ينشأ من فرض الأفراد[١٤] للوجود[١٥]، كالأفراد الخارجيّة التي للإنسان مثلاً، و ليس كذلك؛ فإنّ الوجود حقيقة واحدة لاتكثّر فيها، و أفرادها باعتبار إضافتها[١٦] إلى

---

١. والعروض لايكون إلّا بين شيئين.

٢. جواب سؤال مقدّر. تقديره أنتم قلتم: إنّ الوجود لايقبل العدم؛ فإنّ الماهية من حيث هي هي ليست بمعدومة، ومع هذا لايقبل العدم.

٣. أي الوجود الصرف.

٤. وزوال الشيء عن نفسه محال.

٥. لفرض صرافته.

٦. أي الوجود المطلق.

٧. من استحالة انفكاك الشيء عن نفسه.

٨. أي الوجود.

٩. أي لايمكن زوال الوجودعن نفسه.

١٠. أي كالوجود المطلق.

١١. أي لاينعدم مطلقاً.

١٢. أي ينقلب من الوجود الأخسّ إلى الأخصّ والأشرف.

١٣. كما كان غير ظاهرٍ به أولاً.

١٤. أي الأفراد المغايرة لحقيقة الوجود، بل الوجود حقيقة فاردة، فتدبّر.

١٥. أي الوجود الحقيقي.

١٦. أي الإضافة الإشراقيّة؛ فإنّ الوجود الفعلي، أي النَفَس الرحماني الذي هو مرتبة من الوجود المطلق وظلّ لمرتبة الأحدية، باعتبار تجلّ من تجلياته، يتعيّن تارة بعين من الأعيان ويصير مضافاً إلى عين من الأعيان.
←

الماهيّات[١]، و الإضافة[٢] أمر اعتباري[٣] فليس لها أفراد موجودة[٤] لتعدم و تزول[٥]، بل الزائل إضافتها إليها، ولايلزم من زوالها انعدام الوجود[٦] و زواله، ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم، إذ زوال الوجود بالأصالة هو العدم[٧] ضرورة، و بطلانه ظاهر[٨].

تفريع

و إذا لم يكن للوجود أفراد حقيقيّة[٩] مغايرة[١٠] لحقيقة الوجود، لايكون عرضاً

→

ويصير تارة أخرى مقطوع الإضافة من تلك العين.

١. والرابطة والظهور غير الوجود.

٢. بمعنى الرابطة مراده(ره) من الإضافة، الإضافة الإشراقيّة التي تنبعث عنها الماهيات، لا الإضافة المقوليّة التي هي من الماهيات وتتحقّق بعد تحقق الطرفين وهي، أي الإضافة الإشراقيّة هي ليس الظهور، وهو أمر اعتباري، أي من الإعتبارات العرفانيّة التي هي الروابط لا الاعتبارات الحِكميّة التي هي من المعاني الانتزاعية غير المتأصّلة في الخارج.

وأنت خبير بأنّ الواسطة والظهور ليستا من حقيقة الوجود، بل إنْ هي إلاّ **﴿كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً فإذا جاءه لم يجده شيئاً﴾** (النور (٢٤): ٣٩) وبالجملة وجود الممكن ظلّ الوجود **﴿ألم تَر إلى ربّك كيف مَدَّ الظلّ﴾** (الفرقان (٢٥): ٤٥) وزواله رجوعه إلى أصله واستهلاكه فيه ثم قبضنا إلينا قبضاً يسيراً. من ميرزا محمّد رضا قمشه (قدّس سرّه).

٣. أي لااستقلال لها.

٤. توجد الطبيعة فيها.

٢٥ ـ فإنّ الوجودات الممكنة بأسرها حكايات عن تلك الحقيقة؛ فإنها درجات لفيضها المنبسط والنفس الرحماني، فكما أنّ العكوس الواقعة في المرائي حكايات من عاكسها ولا استقلال لها بل توجد بوجود عاكسها وتنعدم بزواله ومقابلتها للمرائي، فكذلك حال تلك الوجودات. ولا تفهم من عدم المغايرة سريان الحقيقة فيها كالماء والورد.

٥. بزوالها.

٦. أي الوجود حقيقة.

٧. لازوال إشراقه.

٨. لاستحالة انفكاك الشيء عن نفسه وانقلابه إلى غيره.

٩. بل اعتبارية باعتبار إضافتها الإشراقية إلى الماهيات، بل حكايات وأفعال توجد بتجلّي المفيض.

١٠. أي بحيث يوجد نفس تلك الحقيقة فيها كالطبائع الممكنة، بل الموجود منها ما يظنّ أفراداً لها ليس إلاّ إشراقها ومراتب ظلّها وفيضها ودرجات شؤونها هي معها، كالشيء مع الفيئ، لاالشيء والشيء **﴿أولم يروا أنّ اللّه الذي خَلَقَهُم هو أشدُّ منهم قوّة﴾** (فصلت (٤١): ١٥).

عامّاً لها.[١]

و أيضاً: لو كان عرضاً[٢] عامّاً لكان إمّا جوهراً[٣] و إمّا عرضاً، و قد بيّنا أنّه ليس بجوهر و لاعرض.

و أيضاً[٤]: الوجود من حيث «هو هو» محمول علىٰ الوجودات المضافة[٥]؛ لصدق قولنا: هذا الوجود وجودٌ[٦]، و كلّ ما هو محمول على الشيء لابدّ أن يكون بينه و بين موضوعه ما به الاتّحاد، و ما به الامتياز، و ليس ما به الاتّحاد هنا سوىٰ نفس[٧] الوجود، وما به التغاير سوىٰ نفس الهذّية[٨]، فتعيّن أن يكون الوجود من حيث «هو هو» عين[٩] الوجودات[١٠] المضافة حقيقة[١١]، و إلّا[١٢] لم يكن وجوداً ضرورة، و المنازع يكابر مقتضىٰ عقله، إلّا أن يطلق لفظ «الوجود» عليها[١٣] و علىٰ الوجود من حيث «هو هو» بالاشتراك اللّفظي، و هو بيّن الفساد[١٤].

---

١. كالسواد بالنسبة إلى السواد وكالمشي بالنسبة إلى الإنسان؛ فإنّ السواد عرض بالنسبة إلى السواد، وذاتي بالنسبة إلى السواد.

٢. لأنّ عموم العرض فرع تعدّد المعروض راجع *منطق الإشارات*، ص٣٠.

٣. كالجنس بالنسبة إلى الفصول.

٤. دليل آخر على عدم الأفراد بل هي أفعال وظهورات.

٥. أي إلى الماهيات.

٦. لأنّ ظلّ الوجود وجود لاعدم.

٧. وسنخ التحقّق.

٨. التي هي جهة الإضافة إلى الماهيات التي كالإضافة اعتبارية لاحقيقة لها بالذات.

٩. أي أصلها، وإن كانت هي غيره؛ لأنّ الأسماء موضوعة للمعاني النفس الأمرية ثم تطلق على مراتب تنزّلاتها أيضاً، كما يطلق العلم عليه تعالى وعلى الإنسان، فتدبّر.

ثمّ إذا كان عيناً لم يكن عرضاً عامّاً؛ لأنّ عين الشيء لم يكن عرضاً عامّاً للشيء.

١٠. وهي أظلال تلك الحقيقة.

١١. أي لاحقيقة لها ورائه بل هو حقيقة تلك الحقائق الظلّية.

١٢. أي وإن لم تكن أظلالاً لها.

١٣. أي على الوجودات المضافة.

١٤. إذ لايصلح الحمل.

وما يقال[1]: بأنّ الوجود يقع علىٰ أفراده لاعلىٰ التساوي؛ فإنّه يقع علىٰ وجود العلّة و معلولها بالتقدّم و التأخّر، و علىٰ وجود الجوهر و العرض بالأولويّة و عدمها، و علىٰ وجود القارّ و غير القارّ بالشدّة و الضعف، فيكون مقولاً عليها بالتشكيك، و كلّ ما هو مقول بالتشكيك، لايكون عين ماهيّة شيء، ولا جزءه.

فإن أرادوا به أنّ التقدّم و التأخّر، و الأولويّة و عدمها، و الشدّة و الضعف، باعتبار الوجود من حيث «هو هو»، فهو ممنوع؛ لكونها[2] من الأُمور الإضافيّة التي لاتتصور إلّا بنسبة بعضها إلىٰ بعض، ولأنّ المقول علىٰ سبيل التشكيك أنّما هوباعتبار[3] الكلّية و العموم، و الوجود من حيث «هو» لاعامّ[4] ولاخاصّ.

وإن أرادوا به أنّها تلحق الوجود بالقياس إلى الماهيّات، فهو صحيح، لكن لايلزم

---

١. شروع في الردّ على المشّاء في قولهم: «إنّ الوجود يقع على الموجودات بالتشكيك» فإنّهم قائلون بأنّ الموجودات حقائق متباينة مشتركة في لازم واحدهو الوجود، وذلك الوجود يحمل عليها بالتشكيك.

بيان الردّ بأنّ التشكيك بلحاظ إضافة الوجودعلى الماهيات أولاً في نفس الوجود، وبأن ذلك الوجود هو المحمول العامّ العقلي الاعتباري ثانياً لا في عين الوجود.

ثم إنّ هذاالتشكيك المشّائي هوالتشكيك العامّي؛ فإنهم قائلون بأنّ التمايز بين الشيئين:

إمّا بتمام الذات كالأجناس العاليةوأنواعها كلّ مع الآخر.

أو ببعض الذات كالإنسان والفرس المتمايزين بالفصول.

أو بعوارض غريبة مشخّصة كتمايز أفراد الإنسان مثلاً بعضها عن بعضٍ.

وهاهنا وجه آخر لم يتفطن به المشّاؤون، وذهب إليه الإشراقيون وقد بيّن في الحكمة المتعالية من *الأسفار* وغيره، وهو التمايز بين مراتب حقيقة واحدة بالكمال والنقص كالتمايز بين مراتب حقيقة الوجود، وهذاهو التشكيك الخاصي، ولم يردّ القيصري التشكيك الخاصّي.

واعلم أنّ هاهنا تميّزاً آخر هو تميّز المحيط عن المحاط مقابل التميز التقابلي، كما أشرنا إليه في تعليقاتناالسالفة. وراجع في تلك المباحث رسالتنا وحدت *از ديدگاه عارف* وحكيم ص٥٩ـ ٦٢.

شروع في إثبات التشكيك في مظاهر الوجود لا في أصله ومراتبه، وهي جهة واضحة على طريقة المتصوّفة وبعد إثبات الوحدة الشخصيّة للوجود.

٢. أي المذكورات من التقدّم والتأخّر والأولوية وعدمها والشدّة والضعف.

٣. لا باعتبار الوجود.

٤. في حاشية النسخة: أي لا عامّ مصطلح ولا خاصّ مصطلح وإن كان سارياً في الأشياء.

منه أن يكون الوجود من حيث «هو» مقولاً عليها بالتشكيك[١]؛ إذ اعتبار المعروضات غيرُ اعتبار الوجود.

و ذلك بعينه كلام أهل اللّه؛ لأنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ الوجود ـ باعتبار تنزّله في مراتب الأكوان، و ظهوره في حظائر الإمكان، و كثرة الوسائط[٢] ـ يشتدّ خفاؤه، فيضعف ظهوره و كمالاته، و باعتبار قلّتها تشتدّ نوريّته و يقوىٰ ظهوره، فتظهر كمالاته و صفاته، فيكون إطلاقه علىٰ القويّ أولىٰ من إطلاقه علىٰ الضعيف.

و تحقيق ذلك بأن تعلم: أنّ للوجود مظاهر في العقل، كما أنّ له مظاهر في الخارج، منها هي الأمور العامّة، و الكلّيات التي لاوجود لها إلّا في العقل، و كونه مقولاً علىٰ الافراد المضافة إلى الماهيّات بالتشكيك، أنّما هو باعتبار ذلك الظهور العقليّ، و لذلك قيل: (إنّه اعتباريّ) فلا يكون[٣] من حيث «هو هو»، مقولاً عليها[٤] بالتشكيك، بل من حيث أنّه كلّي، محمول[٥] عقليّ.

و هذا المعنىٰ لاينافي كونه عين ماهيّة أفراده؛ باعتبار كلّيته[٦] الطبيعية، كما أنّ الحيوان طبيعته فقط جزءُ الأفراد، غيرُ محمول عليها، و باعتبار إطلاقه ـ أي لابشرط شيء ـ جنس محمول عليها، و باعتبار عروضه علىٰ فصول الأنواع التي تحتها، عرض عامّ عليها، و هكذا الأمر في كلّ ما يقع علىٰ أفراده بالتشكيك.

و التفاوت في أفراد الوجود ليس في نفس الوجود، بل في ظهور خواصّه؛ من العلّية و المعلوليّة في العلّة و المعلول، و بكونه قائماً في نفسه في الجوهر، غير قائم بنفسه في العرض، و بشدّة الظهور في قارّ الذات، وضعفه في غير قارّ الذات، كما أنّ التفاوت بين أفراد الإنسان ليس بنفس الإنسانيّة، بل بحسب ظهور خواصّها فيها، فلو

---

١. بل بالتواطُؤ؛ إذ لايلزم من تفاوت الماهيات تفاوت الوجود، لجواز أن تكون الماهيات متفاوتة بنسبة بعضها إلى بعض ومتساوية في الوجود.

٢. في حاشية النسخة: كلّ ما كانت الحجب أقلّ كانت آثار الوجود أكثر كمالاً وصفاتاً وإدراكاً.

٣. نتيجة لقوله: «لايلزم منه».

٤. أي على تلك الأفراد المضافة.

٥. ومفهومٌ.

٦. وسعته وظهوره وتجلّيه.

كان[1] مخرجاً للوجود من أن يكون عين حقيقة الأفراد، لكان مخرجاً للإنسانيّة من أن تكون عين حقيقة أفرادها. و[2] التفاوت الذي بين الأفراد الإنسانيّة، لايمكن مثله في أفراد شيء آخر من الموجودات، و لذلك صار بعضها أعلىٰ مرتبة و أشرف مقاماً[3] من الأملاك، و بعضها أسفل رتبة و أخسّ حالاً من الحيوان، كما قال اللّه تعالى: ﴿أُولئكَ كَالأنْعامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ﴾[4]، وقال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنا الإنْسانَ فى اَحْسَنِ تَقْويمٍ ثُمّ رَدَدْناهُ[5] أسفَلَ سافِلِينَ﴾[6]، لذلك ﴿يَقُولُ الكافِرُ يا لَيْتَنِى كُنتُ تُراباً﴾[7].

وهذا القدر كاف لأهل الاستبصار في هذا الموضع، و من نوّر اللّه عين بصيرته، و فهم ما مرّ، و أمعن النظر فيه، لايعجز عن دفع الشبه الوهميّة، و المعارضات الباطلة، واللّه المستعان، و عليه التكلان.[8]

إشارة إلىٰ بعض المراتب الكلّية[9] و اصطلاحات الطائفة فيها

حقيقة[10] الوجود إذاأُخذت بشرط أن لايكون معها شيء، فهي المسمّاة عند القوم

---

١. أي هذا التفاوت الظهوري.

٢. أي والحال أنّ التفاوت.

٣. كما قال تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بَنِى آدَمَ﴾ (الإسراء (١٧): ٧٠).

٤. الأعراف(٧): ١٧٩.

٥. قيل: هذا إشارة إلى سعة الإنسان.

٦. التين(٩٥): ٤ـ٥.

٧. النبأ (٧٨): ٤٠.

٨. تكلان يعني توكّل، أصل آن وكلان بوده به جهت تخفيف واو قلب به تاء شده است مثل تقوى كه اصل آن وقوى بوده و تترى كه اصل آن وترى بوده.

٩. اعلم أنّ الحضرات الخمس هي خلاصة ما في الإشارة، وهي من فروع هذاالمبحث؛ لأنّها حضرة الغيب المطلق وحضرة الشهادة المطلقة، وحضرة الغيب المضاف، وحضرة الشهادة المضافة، وحضرة الكون الجامع، وسيأتي تفصيلها في الفصل الخامس (ص ٢٨، ١٩٧ و ٣٩٧) وينبغي أن يكون الفصل الخامس تذنيباً لهذه الإشارة.

ثم من هذه الإشارة وذلك الفصل تعلم سرّ ما في الخطب التوحيدية الصادرة من بيت الوحي، كخطب *النهج* سيما الأولى منها مثلاً حيث بيّن ترتيب العوالم والمخلوقات بالفاء وثم ونحوهما، فتبصّر واغتنم.

المراد بالكليّة في هذا الاصطلاح الكلّي السعي والكلّي الإحاطي، لا الكلّي العقلي والكلّي الطبيعي.

١٠. قال في شرحه *للقصيدة الفارضيّة*: «الذات الإلهية إذا اعتبرت من حيث هي هي».

بـ«المرتبة[1] الأحديّة» المستهلكة[2] جميع الأسماء و الصفات فيها، و تسمى: «جمع

---

١ . قال صدر المتألّهين(ره) في شرح *أصول الكافي* في باب صفات الذات في شرح حديث الرابع: «والصوفية اصطلحوا عن وجوده تعالى بالأحدية وغيب الغيوب، وعن صفاته وأسمائه بالواحدية والإلهية، وتلك الحقيقة أوّل ما اقتضت بالمشيئة الذاتية جوهراًقدسياً، يسمّى بالروح الأعظم والعقل الأول والقلم الأعلى والحقيقة المحمّدية ﷺ.

قال صدرالمتألّهين في مبحث العلّة والمعلول من *الأسفار*: «وهم وتنبيه: إنّ بعض الجَهَلة من المتصوّفين المقلّدين، الذين لم يحصّلوا طريق العلماءالعرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان، توهّموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم، أن لاتحقّق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجرّدة عن المظاهروالمجالي، بل المتحقّق هو عالم الصورة وقواهاالروحانية والحسّية، والله هو الظاهر المجموع لابدونه، وهو حقيقة الإنسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الإنسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه، وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفةلايتفوّه به من له أدنى مرتبة من العلم.

ونسبة هذا الأمر الشنيع إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وإفك عظيم، تتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم.

ولايبعد أن يكون سبب ظنّ الجهلة بهؤلاء الأكابر، إطلاق الوجود تارة على ذات الحقّ وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي؛ فإنّهم كثيراً ما يطلقون الوجود على المعنى الظلّي الكوني، فيحملونه على مراتب التعيّنات والوجودات الخاصة، فتجري عليه أحكامها.

الأسفار الأربعة ج٢ص٤٣٤ـ بتصحيحنا و تعليقنا عليه.

٢ . وهو المسمّى بـ«التجلّي الأوّل» و«حضرة أحدية جمع الوجود» و«التعيّن الأوّل» و«القابل الأوّل» و«مقام ﴿أَوْ أَدْنى﴾ (النجم (٥٣): ٩)» كناية عنه.

التجلّي الثاني المتميز فيه جميع الحقائق والمراتب، ولكن مستهلكة الحكم في الأحديّة، التي [هي] عبارة عن صورة تجلّي الأوّل وظلّه الجامع بين جميع التعينات والاعتبارات، يسمّى بـ«الرتبة الألوهيّة» ومقام ﴿قابَ قَوْسَيْن﴾ (النجم (٥٣): ٩).

وهذا التعين تعيّن بعد التعيّن الأوّل وجامع بين طرفي الوحدة والكثرة والتفصيل والإجمال.

ثم إنّ هذا التعيّن باعتبار أنّه أصل تمام التعيّنات والظهورات ومرجعها، سمّي التعيّن القابل لمرتبة الألوهيّة والتجلّي بالاسم «اللّه» و«إله».

ووجه التسمية واضح باعتبار تحقق جميع المعاني من كلّياتها وجزئياتها وأصولها وفروعها فيه موسومة ـبلسان أهل الله شكرالله سعيهم ـبعالم المعاني؛ وباعتبار البرزخيّة الحاصلة بين الوحدة والكثرة لاشتمالها على هذه الحقائق الكلّية الأصليّة من حيث صلاحيةإضافتها إلى الحقّ أصالة وإلى الكون تبعيّة وانتشاءً، أنواعها وجزئياتها منها مفصلة تسمّى بـ«الحضرة العمائية».

←

الجمع» و «حقيقة[١] الحقائق» و «العماء»[٢] أيضاً.

→
والفرق بينه وبين المرتبة العمائية، والفرق بينه وبين المرتبة الإلهيّة ومرتبة حقيقة الإنسان الكامل بالاعتبار؛ لذا عبّر القيصري عن مرتبة الإنسان الكامل بـ«العماء».

١. قال العارف الرباني الفاضل القاساني في *عين اليقين*: «أوّل ما نشأ من الوجود الحقّ الغني بالذات الذي لاوصف له ولا نعت إلّا صريح ذاته، المندمجة فيه الكمالات والنعوت الجمالية والجلالية بأحديّته وفردانيته من حيث الاسم «الله» المتضمّن لسائر الأسماء، هو الوجود المطلق المنبسط الذي يقال له: «الهوية السارية» و«حقيقة الحقائق» وهذه المنشئيّة ليست إيجاداً؛ لأنّ الإيجاد من حيث كونه إيجاداً يقتضي المباينة بين الموجِد والموجَد، فهي أنّما تتحقّق بالقياس إلى الوجودات الخاصّة المتعيّنة من حيث تعيّنها واتّصاف كلّ منها بعينها الثابتة، التي تنشأ من الوجود المطلق من حيث خصوصيات أسمائه الحسنى المندمجة في الاسم «الله».

٢. سيأتي خبر العماء في *الفصّ الهودي* ص٤١ من أن الأعرابي، وهو أبو رزين العقيلي سأل النبيّ ﷺ أين كان ربّنا قبل أن يخلق الخلق؟ قال: «كان في عماء مافوقه هواء ولا تحته هواء».
والعماء هو الغمام الرقيق الحائل بين السماء والأرض، فلابدّ من أن يكون العماء بين مرتبتين.
وتحقيق الكلام فيه: أنّ حقيقة الوجود قد تؤخذ لابشرط الأشياء وعدمها، أي نفس طبيعة الوجود من حيث هي هي المعبّرعنهاعندهم بـ«الهوية السارية» لأنّها سارية في جميع الموجودات الممكنة من العقل الأوّل إلى الهيولى الأولى، بل من الصادر الأوّل إلى آخر الكون العيني، وقديعبّر عنها بـ«الغيب المجهول» و «غيب الهوية»و«عنقاء المغرب» وقدقال قائلهم في سريانها إلى الموجودات:

مصدر به مثل هستى مطلق باشد — عالم همه اسم و فعل مشتقّ باشد
چون هيچ مثال خالى از مصدرنيست — پس هرچه در او نظر كنى حق باشد

وقال آخر على لسان هذه الهوية:

هررند كه در مصطبه مسكن دارد — شاگرد من است وخرقه از من دارد
هرجا كه سيه گليم آشفته دلى است — بوئى زمن سوخته خرمن دارد

وإلى هذه المرتبة تشير كلمة «هو» في قوله عزّمن قائل: ﴿قل هو الله أحد﴾ وقوله تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو﴾ (الأنعام (٦): ٥٩).
وإلى اصطلاحهم إيّاها بـ«عنقاء المغرب» يشير لسان الغيب بقوله:

عنقاء شكاركس نشود دام بازگير — كانجا هميشه باد بدست دام را

وبقوله:

برو اين دام بر مرغ دگر نه — كه عنقا را بلند است آشيانه

وبقوله:

چنينم هست ياد از پير دانا — فراموشم نشد هرگز همانا
←

. . . .

→

كـــه روزى رهروى در ســـرزمـــينى	بـلطفش گـــفـت رندى ره نـشـــينى
كـــه اى ســـالك چه در انبـــانه دارى	بيـــا دامى بـنـه گـــــردانـه دارى
جـــوابش داد گـــفــتـــا دانه دارم	ولـى ســـيـــمـــرغ مى بايد شكـارم
بگفـــتـــا چون بدست آرى نشـــانش	كـه از مـــا بى نشـان است آشـيـــانش

وقدتؤخذ بشرط أن لايكون معها شيء فهي المسمّاة عندهم بـ «المرتبة الأحدية» المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، وتسمّى «جمع الجمع» و«حقيقة الحقائق» و«العماء».

وقد تؤخذ بشرط شيء آخر، أي بشرط جميع الأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهية المسمّاة عندهم بـ«الواحدية».

فقد علمت أنّ الأحدية برزخ في الترتيب بين الهوية السارية وبين المرتبة الواحدية، وكثيراً ما تسمّى مرتبة الألوهية «العماء» أيضاً؛ لأنّها برزخ بين الحضرة الأحدية الذاتية وبين المظاهر الخلقية، كما سيصرّح به في الفصل الثاني.

وقد تسمّى مرتبة الإنسان الكامل بـ «المرتبة العمائية» أيضاً، كما نصّ بها في ذيل هذه الإشارة.

ثمّ إنّ الشارح لما أراد أن يبيّن أنّ حقيقة المرتبة الهويّة السارية مأخوذة لابشرط شيء، كما أُخذ في المرتبة الواحدية ولابشرط لاشيء كماأخذ في المرتبة الأحدية، أخذها بعد بيان الأحدية والواحدية وإلّا كان الحقّ أن يقدّم الأخيرة على الأوليين، فلا تغفل.

وقول القيصري: والعماء أيضاً يدلّ على أنّ العماء يطلق على غير المرتبة الأحدية أيضاً.

قيل: العمـاء هي الحضرة الأحدية عندنا؛ لأنّه لايعرفها أحدٌ غيره، وهو حجاب الجلال، وقيل: الحضرةالواحدية التي هي منشأ الأسماء والصفات؛ لأنّ العماء عندهم الغيم الرقيق، والغيم هو الحاصل بين السماء والأرض، وهذه الحضرةهي الحائلة بين سماء الأحدية وأرض الكثرة الخلقية. قوله: «العماء»: ومن هذا يتعيّن مرتبة نكاح الأول من النكاحات الخمس، تفسير العماءبمقام الأحدية منسوب إلى القاساني.

والعماء عبارة عن الغيم الرقيق؛ لأنّه لايعرفها أحدٌ غيره فهو حجاب الجلال والعزة.

وبعض العرفاء فسّر العماءبالحضرة الواحدية التي هي منشأ الأسماء والصفات.

والعماء ـ على ما قلنا ـ هو الغيم الرقيق والغيم هو الفاصل بين السماء والأرض، والحضرة الواحدية فاصلة بين سماء الأحديّة وأرض الكثرة الخلقيّة.

ووجهه أنّ ظهورالوجود من سماء الإطلاق إلى أرض التقييد لايمكن إلّا بواسطة الواحدية، ويمكن تصحيح الأوّل أيضاً باعتبار أنّ ظهور الوجود وشؤوناتهاعن الحقّ الواحد المحض لايمكن إلّا بالتعيّن، وأوّل تعيّن يتعيّن به الوجود الباري عن الإطلاق، والتعيّن هو المرتبة الأحدية. ووجه التسمية على هذا التحقيق أيضاً تمام بلا ريب وشبهة.

وإذا أُخذت بشرط شيء فإمّا أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللاّزمة لها؛ كلّيها وجزئيّها، المسمّاة بالأسماء[1] و الصفات[2]، فهي المرتبة الإلهيّة المسمّاة عندهم بـ«الواحدية» و «مقام الجمع».

وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الأسماء ـ التي هي الأعيان و الحقائق[3] ـ إلىٰ كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج، تسمىٰ «المرتبة الربوبية».

و إذا أخذت لابشرط شيء، و لا بشرط لاشيء فهي المسمّاة بـ«الهويّة

←

واعلم أنّ الحقيقة الإنسانيّة باعتبار برزخيّتها بين الوحدة والكثرة والحدوث والقدم كما قيل:

تقدير به يك ناقه نشانيد دو محمل   طغراى حدوث تو و سلمى قدم را

لها اعتباران: غلبة الوحدة والإجمال وغلبة حكم الكثرة والتفصيل.

وبعبارة أُخرى التعيّن الأوّل برزخ بين الوحدة والكثرة، وهو بالحقيقة جامع بين الطرفين ومنشأ لأحكامهما، ومعاليلهما باعتبار وجهة هذاالتعيّن إلى الوحدة والإجمال والجمعيّة تسمّى بـ «الحقيقة المحمّدية» وباعتبار غلبة الكثرة والتفصيل سمّى بـ «الحضرة العمائية».

قال بعض الأكابر من أهل التوحيد: «متى ذكرت البرزخ الأول وحضرة الأسماء والحدّ الفاصل ومقام الإنسان الكامل وحضرة أحديّة الجمع والوجود وأوّل مراتب التعيّن وآخر مراتب الغيب وأوّل مراتب الشهادة بالقياس إلى الغيب المطلق ومحلّ نفوذ الأقدار وغير ذلك، فالكلّ إشارة إلى العماء الذي هو النفس الرحماني» انتهى كلامه.

أقول: كلماتهم في بيان العماء مختلفة، ولكن يمكن أن يقال: التعيّن الثاني، كما ذكرناه قبلاً في الحاشية؛ لكونه جامعاً بين جهة الوحدة والكثرة وبرزخاً بين الأحديّة والواحديّة، صح اعتبار العمائية التي هي عبارة عن البرزخيّة الجامع بين الحقائق الإلهيّة والكونيّة في كلّ من التعيّنين، أي التعيّن الأول والثاني؛ لأنّ التعيّن الأوّل منبع للكلّ مجملاً والثاني مفصّلاً وقَدراً؛ لأنّ الوجود العام المنبسط على الأشياء تابع ذاتاً للتعيّن الأوّل وتعلقاً للتعيّن الثاني.

ومن فسّر العمائيّة بالأوّل لقوة نسبة الأحدية؛ لأنّه أوّل مراتب التميّز والظهور في النزول وآخر سير الوجود في العروج، ومن فسّر بالثاني أيضاً صحيحٌ؛ لكونه منبعاً للكلّ مفصلاً تفصيل الكلام يستدعي طوراً آخر، وهو خارج عن عهدة مثلي؛ لكثرة ذنوبنا وغفلتنا عن منبع الوجود والرحمة فانسدّ علينا باب سماء العقل.

هذه خلاصة ما استفدنا مع زيادة توضيحٍ منّا.

١. كالرحمان والرحيم والقهّار.

٢. كالرحمة والقهر.

٣. أي لماهيات عبر عنها بالحقائق. ج من ق.

السارية[١] في جميع الموجودات».

و إذا أُخذت بشرط ثبوت[٢] الصور العلميّة فيها[٣]، فهي مرتبة[٤] الاسم الباطن[٥] المطلق، و الأوّل، و العليم، و ربّ الأعيان الثابتة.

وإذا أُخذت بشرط كلّيات[٦] الأشياء فقط[٧]، فهي مرتبة الاسم «الرحمن» ربّ العقل الأوّل، المسمّىٰ بـ«لوح القضاء»[٨] و «أمّ الكتاب» و «القلم الأعلىٰ».

و إذا أُخذت بشرط أن تكون الكلّيات فيها جزئيّات مفصّلة[٩] ثابتة، من غير احتجابها[١٠] عن كلّياتها، فهي مرتبة الاسم «الرحيم»، ربّ النفس الكلّية، المسمّاة بـ«لوح القدر» و هو «اللّوح المحفوظ»[١١] و «الكتاب المبين»[١٢].

و إذا أُخذت بشرط أن تكون الصور المفصّلة جزئيات متغيّرة، فهي مرتبة الاسم

---

١. قال الشارح في الفصّ الشعيبي: ليس ذلك النفس إلّا عين الهوية السارية في الموجودات كلّها.
قال الفيض (قدس سره) في *عين اليقين* عن بعض العرفاء الشامخين: الحقّ الساري في الحقائق بمعنى أنه شرط لظهوره في المراتب، لالتحققه في ذاته وإلّا لانقلب الواجب ممكناً.
ونقل أيضاً منه: وذلك لسريانه في كل شيء بنوره الذاتي المقدّس عن التجزّئ.
شارح *لمعات* فرموده است: مراد به سريان وى در همه، عموم تجلّى اوست مرموجودات را ظاهراً و باطناً.
ـ أي الوجود المنبسط. ج من ق.

٢. أي بشرط اندماج الصور العلمية فيها.

٣. أي في حقيقة الوجود. ج من ق.

٤. أي مرتبة اندماج الأشياء وعدم تميزها علماً وعيناً.

٥. والباطن المضاف كالعقل الأوّل مثلاً.

٦. أي بشرط الكلّية والبساطة بلا امتياز.

٧. أي من دون تفصيل.

٨. والعقل الكلّ والروح الأعظم.

٩. كلّ عن الآخر.

١٠. بل مرآة لها.

١١. باعتبار عدم تغيّره.

١٢. باعتبار إظهاره للأشياء.

الماحي و المثبت و «المميت» و «المحيي»، ربّ النفس المنطبعة في الجسم الكلّي، المسمّاة بـ«لوح المحو و الإثبات».

و إذا أُخذت بشرط أن تكون قابلة للصور النوعيّة الروحانيّة و الجسمانيّة، فهي مرتبة الاسم القابل رب الهيولى الكلّية[١]، المشار إليها بـ«الكتاب المسطور» و «الرقّ المنشور».

و إذا أُخذت مع قابليّة التأثير فهي مرتبة الاسم الفاعل، المعبّر عنه بـ«الموجِد» و «الخالق» ربّ الطبيعة[٢] الكلّية.

و إذا أُخذت بشرط الصور الروحانيّة[٣] المجرّدة، فهي مرتبة الاسم «العليم»، و المفصّل المدبّر، ربّ العقول و النفوس الناطقة.

و ما يسمّىٰ باصطلاح الحكماء بـ«العقل المجرّد» يسمّىٰ باصطلاح أهل اللّه بـ«الروح»، ولذلك يقال للعقل الأوّل: «روح القدس»، و ما يسمّىٰ

---

١. أي الفيض المقدّس.

٢. قال في الفصّ الإدريسي: واعلم أنّ الطبيعة عند أهل الحقّ تطلق على ملكوت الأجسام، وهي القوة السارية في جميع الأجسام عنصرياً كان أو فلكياً، بسيطاً كان أو مركباً، وهي غير الصورة النوعية التي للأجسام؛ لاشتراكها في الكلّ، واختصاص الصورة النوعية، وهي النفس الكلية، كالآلة في إظهار الجسم وتدبيره. وفي الحيوان بمنزلة الروح الحيواني؛ إذ بها يتمّ الفعل والانفعال فأفرادها كالآلات للنفوس المجردة الجزئية، كما أنّ كليها آلة لكليها فهي مظهر الاسم الموجد الذي هو من سَدَنَة الربّ.

وقال في الفصّ العيسوي: الطبيعة عندهم عبارة عن معنى روحاني سارٍ في جميع الموجودات، عقولاً كانت أو نفوساً مجردة وغير مجردة أو أجساماً، وإن كانت عند أهل النظر عبارة عن القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي. وقال في موضع آخر: المراد بالطبيعة هي النفس المنطبعة.

كما قال في الفصّ النوحي المراد بالعقل هنا هو الروح كما هو اصطلاح أهل التصوّف لا القوة النظرية والمفكّرة، وبالطبيعة النفس المنطبعة، ونتيجتهما القلب.

وقال في الفص المحمّدي وليست الطبيعة على الحقيقةإلّا النفس الرحماني.

وقال الشارح في ذلك الفصّ: «أسماء عالم الأرواح وصورها في النفس الرحماني المسمّاة بالطبيعة الكلّية».

٣. أي أعيان العقول والنفوس.

بـ«النفس المجرّدة الناطقة» يسمّىٰ عندهم بـ«القلب»[١] إذا كانت الكلّيات فيها مفصّلة، و هي شاهدة إياها شهوداً عيانيّاً، و المراد بـ«النفس»[٢] عندهم: النفس المنطبعة الحيوانيّة.

و إذا أُخذت بشرط الصور الحسّية الغيبيّة فهي مرتبة الاسم «المصوّر»، ربّ عالم الخيال[٣] المطلق[٤] و المقيّد[٥].

و إذا أُخذت بشرط الصور الحسّية الشهاديّة، فهي مرتبة الاسم «الظاهر» المطلق[٦]، ربّ عالم الملك.

ومرتبة الإنسان الكامل[٧] عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهيّة و الكونيّة؛ من العقول و النفوس الكلّية[٨] و الجزئيّة[٩]، و مراتب الطبيعة[١٠] إلىٰ آخر تنزّلات الوجود،

---

١. ويسمّى في الحكمة النظرية بـ«العقل المستفاد».

٢. المراد بالنفس المنطبعة الحيوانية هي النفس الخيالية باصطلاح الحكماء، والعلامة القيصري نطق بها على اصطلاحهم؛ لأنّ النفس الخيالية عند العارفين ليست بمنطبعة، بل هي مجردة تجرّداً برزخياً لاتجرّداً تاماً عقلياً. كما ثبت تجردها البرزخي في الفصل الثاني من الباب الثاني من كتاب *الأسفار* ج٨ ص٤٢ المعنون بقوله: فصل في بيان تجرد النفس الحيوانية، وعليه براهين كثيرة وكان الشيخ الرئيس قائلاً بانطباعها أولاً كما في *الشفاء* ثم استبصر فصرّح بتجرّدها، فراجع الفصل الثالث من رابعة *نفس الشفاء* و *المباحث المشرقية* ج٢ ص٢٣٨ والأسفار ج٨ ص٢٣٤ وكتابنا الموسوم بـ*«اتّحاد عاقل به معقول»* ص٤٥٩ والله سبحانه وليّ التوفيق.

٣. أي المثال المطلق والمقيّد.

٤. أي عالم الملكوت.

٥. أي عالم الملك.

٦. احتراز عن عالم الملكوت؛ لأنّه ظاهر بالنسبة إلى عالم المجردات.

٧. الإنسان الكامل يسمّى في عرف الطائفة بآدم أيضاً، كما يأتي قول الشارح في الفصّ الآدمي ص٢٤٣: الكون الجامع هو الإنسان الكامل المسمّى بآدم وله أسامٍ أُخرى أيضاً. وسيأتي في الفصّ المحمّدي أنّ العقل الأوّل هو آدم الحقيقي، فافهم.

٨. كالمتعلّقة بالأفلاك.

٩. كالنفوس الناطقة لنا.

١٠. أي طبيعة الوجود.

وتسمّىٰ بـ«المرتبة العمائيّة»[1] أيضاً فهي مضاهية[2] للمرتبة الإلهيّة، ولا فرق بينهما إلّا

---

١ . أي باعتبار صعوده واعتلائه وارتقائه ووصوله إلى المرتبة العمائية التي كانت برزخاً بين الغيب المطلق والمرتبة الواحدية، فآدم باعتبار كونه مضاهياً للعماء له المرتبة العمائية، قال كاتب الأحرف في غزل:

سينه آن گنجينه قرآن فرقان است وبس	سينه سيمينه سرخيل خوبان است وبس
نغمه عنقاى مغرب آيد از آن سوى قاف	مشرق شمس حقيقت قلب انسان است و بس
قرصه مهر و مه اندر عرصه كيهان دل	روشنى شعله شمع شبستان است و بس
غرقه درياى نور وحدت اندركشرتش	هرطرف رو آورد بر روى جانان است و بس
ماء دافق كون جامع از غمايش تا عماست	لوحش الله عقل در اين نكته حيران است و بس

(ديوان اشعار ص٤٠٦)

وهذه المرتبة مربوبة للمرتبة الواحدية، لأنّها مظهرها.

أقول: في بادئ النظر تهافت صريح بين هذه العبارة والتي ذكرها قبلاً ولكن عند التأمّل والرجوع إلى كلماتهم النوريّة يرتفع التهافت من البين؛ لأنّ العماء فُسّر ـ بتفسير القاساني كماذكرناه في الحاشية ـ بمقام الأحديّة، لكونها أوّل تعيّن عرض للوجود العاري عن كافّة التعيّنات، ومنه ظهرت سائر تعيّنات الأسمائية ومرتبة الأعيان الثابتة.

ولمّا كانت هذه المرتبة ـ أي الأحديّة ـ تمام حقيقة الإنسان الكامل ـ أعني الحقيقة المحمديّة ـ عبّر عن مرتبة الإنسان الكامل بـ «المرتبة العمائية».

وأمّا تفسير العماء بالمرتبة الواحدية، على ما استفدنا من كلمات أكثر المحققين وذكرناه في الحاشية أيضاً، يمكن تطبيقه على ما ذكره العارف القيصري وبعض آخر.

فنقول: مقام الواحديّة باعتبار اندراج حقائق الكلّية الأصليّة في العين البرزخيّة، أي الواسطة بين الوحدة الصرفة والكثرة الخلقيّة، مع تحقق أثر خفيّ منها فيه يسمّى بـ «الحقيقة الإنسانيّة الكماليّة».

وما ذكرناه بعينه عبارة عن التفسير الذي ذكره المحقّق القيصري بأنّ مرتبة الإنسان الكامل عبارة عن جميع المراتب الإلهيّة والكونيّة من العقول والنفوس الكلّية والجزئية، إلى آخر ما ذكره (ره).

وقد ظهر ممّا ذكرناه من اعتبارات الواحديّة على أنحاء ما ذكره أهله، وجمعيّة الوجود التي ثبتت للإنسان الكامل، باعتبار مظهريّته لجميع الأسماء والصفات، ينطبق على مرتبة العماء. فتأمّل.

٢ . أي بالمظهرية فكما أنّ الاسم «الله» أمام أئمة الأسماء وقبلتهم وكعبتهم، كذلك ذلك الإنسان الذي هو مظهره الأتم قبلة الكلّ وقطبهم اقرأ وارْقَ.

ثم تأمل في قوله لافرق بينهما إلّا بالربوبية والمربوبية، وانظر في سرّ هذا الكلام الرفيع إلى ما نطق به لسان ولي الله الأعظم الإمام المنتظر سلام الله عليه، حيث قال في توقيعه المبارك الخارج من ناحيته المقدسة إلى الشيخ الجليل أبي جعفر بن محمد بن عثمان بن سعيد (رضي الله عنه):

بسم الله الرحمن الرحيم، ادع في كل يوم من رجب «اللهمّ إنّي أسألك بمعاني جميع ما يدعوك به ولاة ←

بالربوبيّة و المربوبيـة، لذلك صـار خليـفـة[1] اللّه، و إذا علـمت هذا، علمـت الفـرق بين المراتب الإلهيّة، و الربوبيّة، و الكونيّة.

وجعل بعض المحقّقين[2] المرتبة الإلهيّة هـي بعينها مرتبة العـقل الأوّل؛ باعتبار جـامعيّة الاسم «الرحمن»[3] لجميع الأسماء، كجامعية الاسم «اللّه» لها.

→ أمرك المأمـونون على سرّك ـ إلى قـوله عليه السلام ـ: لافرق بينك وبينهـا إلا أنّهم عبـادك وخلقك... *الإقبال* ص٦٤٦.

١. أي لكون الإنسان جامعاً للجميع.

وقال في *مصباح الأنس* ص٢٢٣: «أعظم شروط الخلافة هو العلم بجميع المراتب وبأهليها وحقوقهم وأحكامهم؛ لأنّ الخلافة توسّط يقتضي الأخذ من المستخلف وإعطاء المستخلف عليهم، فمهما لم يعلمهم لم يعط الخلافة حقّها، وليس للملائكة ذلك بالفعل» على أنّ له فوق مقام الخلافة؛ لأنّ ذلك المقام ناظر إلى الإنباء والرسالة والوساطة، والإنسان الوليّ يمكن له فوق ذلك المقام كما أفاد في *المصباح* أيضاً بقوله: «فيحلّ مقام الإنسانية الحقيقية التي فوق الخلافة الكُبرى».

٢. كلام العلامة ابن الفناري في *مصباح الأنس* ص١٥١ مطلوب لبيان المقام جداً، قال في الاصل السابع منه: «الربوبيّة لها حكمان: حكم عامّ و خاصّ، فالعام للاسم «الله» لعموم تعلّقه من جهة التربيّة (الربّية خ ل) والوجود الظاهر فيه، كما قال تعالى: ﴿الحمدلله رب العالمين﴾ و ﴿انّ ربّكم الله﴾ (يونس ١٠: ٣) والاسم الرحمن، لعموم تعلّقه من جهة الوجود فحسب كما قال تعالى: ﴿وانّ ربّكم الرحمن﴾ (طه (٢٠): ٩٠) والخاص هو أنّ ما تعيّن وجوده من حضرة اسم كان ربه الخاص» انتهى ما أردنا من نقل كلامه.

قوله: «فحسب» ناظر إلى أنّ «الله» جامع للوجهين من العموم، أعني عموم تعلّقه من جهة الربيّة، وعموم تعلقه من جهة الوجود الظاهر فيها.

وأمّا «الرحمن» عموم تعلقه من جهة الوجود فقط؛ فلذا وقع تابعاً للاسم «الله» في كريمة «بسم الله الرحمن الرحيم» فقول الشارح هذا وإن كان حقّاً من وجه، يعني من وجه عموم تعلّقه من جهة الوجود، فبهذا الوجه كان الرحمن من مظاهر الله فالتغاير بين المرتبتين، أعني مرتبة الإلهية ومرتبة العقل الأول، باعتبار جامعية الإسم «الرحمن» متحقّق وإنما كانت مرتبة العقل الأول باعتبار جامعية الاسم «الرحمن» لما قال آنفاً من أنّ حقيقة الوجود إذا أُخذت بشرط كليات الأشياء فقط فهي مرتبة الاسم «الرحمن» ربّ العقل الأوّل... الخ، فتدبر.

٣. كأنّ هذا المحقق أخذ قوله من كلامه تعالى: ﴿قل ادْعوا الله أو ادعوا الرحمن ايّاً مّا تدعوا فله الأسماء الحُسنى﴾ (الإسراء (١٧): ١١٠) وسيأتي في الفصل الثاني عشر: أنّ سائر الأسماء الحسنى داخلة تحت حيطتهما، وصرّح الشارح به بقوله: «ويجمعهما الاسم الجامع وهو الله والرحمن» وبذلك ظهر لك غرضه في قوله: فافهم.

هذا و إن كان حقّاً من وجه[١]، لكن كون «الرحمن» تحت حيطة الاسم «اللّه» يقضي بتغاير المرتبتين[٢]، و لولا وجه المغايرة بينهما، ما كان تابعاً للاسم «اللّه» في ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ فافهم.

تنبيه[٣]

قد مرّ أنّ كلّ كمال يلحق الأشياء بواسطة الوجود، هو للوجود بذاته، فهو الحيّ القيّوم، العليم المريد، القادر بذاته، لابالصفة الزائدة عليها، و إلاّ يلزم الاحتياج ـ في إفاضة هذه الكمالات منه ـ إلىٰ حياة و علم و قدرة و إرادة أُخرىٰ؛ إذ لايمكن افاضتها إلاّ من الموصوف بها.

و إذا علمت هذا، علمت معنىٰ ما قيل: «إنّ صفاته عين ذاته» و لاح لك حقيقته، و أنّ المعنيّ[٤] به ما ذكر، لا ما يسبق[٥] إلى الأفهام: من أنّ الحياة و العلم و القدرة الفائضة منه اللاّزمة له عين ذاته، و إن كان هذا[٦] أيضاً صحيحاً من وجه آخر؛ فإنّ الوجود في مرتبة أحديّته[٧] ينفى التعيّنات كلّها، فلايبقىٰ فيها صفة ولا موصوف ولا اسم و لا مسمّىٰ إلاّ الذات فقط، و في مرتبة واحديّته التي هي مرتبة الأسماء و الصفات، يكون صفة، و موصوفاً، و اسماً، و مسمّىٰ، و هي المرتبة الإلهيّة.

---

١. أي من وجه كون الرحمن من مظاهر الله.

٢. أي المرتبة الإلهية ومرتبة العقل الأوّل.

٣. في عينية الصفات للوجود.

٤. وهو أنّه قادر بذاته لابصفة زائدة عليه.

٥. قال صدرالمتألّهين (ره) في إلهيات *الأسفار*: ليس كما يسبق إلى الأوهام أنّ هذه الحياة والعلم والقدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته، ولا أيضاً ما توهّمه كثير من المنتسبين إلى العلم أنّ هذه المعاني الكليّة متّحدة مع الذات في المعنى والمفهوم، كما هو مناط الحمل الذاتي، كيف وذاته مجهولة الكنه لغيره وهذه الصفات مفهومات متغايرة المعنى، *الأسفار* ج٣ ص٩، ط١.

٦. أي ما يسبق إلى الأفهام.

٧. فتكون الصفة عين الموصوف، أي في هذه المرتبة فانية مفهوماً أيضاً.

كما[1] أنّ المراد من قولنا: (إنّ وجوده عين ذاته) أنّه موجود بذاته، لابوجود فائض منه، و هو عين ذاته، فتتّحد الحياة و العلم و القدرة و جميع الصفات الثبوتيّة، كاتحاد الصفة و الموصوف في المرتبة الأولى[2].

وحكم[3] العقل بالمغايرة بينهما في العقل أيضاً، كالحكم بالمغايرة بين الموصوف و الصفة في العقل، مع اتحادهما في نفس الوجود؛ أي العقل يحكم أنّ العلم مغاير للقدرة و الإرادة في العقل، كما يحكم بالمغايرة بين الجنس و الفصل، و أمّا في الوجود فليست إلّا الذات الأحديّة فقط، كما أنّهما في الخارج شيء واحد وهو النوع، لذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كمال الإخلاص[4] نفي الصفات عنه»[5].

---

١. أي أنّ المعنى به ما ذكر كما أنّ المراد... الخ.

٢. أي المرتبة الأحدية.

٣. جواب سؤال مقدّر.

٤. فسرّه القوم بنفي الصفات الزائدة عن الذات عنه سبحانه، وهو حقّ لاريب فيه؛ لأنّ صفاته عين ذاته الأحدية مطلقاً، أي في المرتبة الأحدية والواحدية، ولكن كمال التوحيد هوأن لايرى كثرة. فقوله: «نفي الصفات عنه» نظر إلى شهودالأحدية، أي كمال التوحيد يقتضي ملاحظة الذات بنحو الأحدية لابنحو الواحدية.

فالمراد بنفي الصفات ليس بأنّه سبحانه ليس بعالم وقادر مثلاً، بل المراد أنّها عين ذاته إلّا أنّ كمال التوحيد يقتضي الملاحظة المذكورة.

وإلى هذا المعنى الدقيق الناظر إلى شهود الأحدية يفسرّه السيدر حيدر الآملي في *جامع الأسرار* ص٥١ ط١ بقوله: الإخلاص تمحيض حقيقة الأحدية عن شائبة الكثرة، كما قال أميرالمؤمنين عليه السلام: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كلّ صفة أنّهاغيرالموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة».

وقال في موضع آخر منه (ص١٣٩):

فالتوحيد في هذا المقام حينئذ يكون بقطع النظر عن جميع الأسماء والصفات له ولغيره، بحيث لايبقى في نظر الناظر إلّا ذات واحدة ووجود واحد منزّه عن جميع الإضافات والاعتبارات حتّى يصل بذلك إلى مقام الإخلاص الذي هو التوحيد الحقيقي المشار إليه في قول الإمام عليه السلام: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» ويصير به من الموحّدين المحقّقين الواصلين إلى مقام الاستقامة والتمكين... الخ.

٥. *نهج البلاغة*، الخطبة ١.

و في المرتبة[1] الثانية يتميّز العلم عن القدرة، و هي عن الإرادة، فتتكثّر الصفات، و بتكثّرها تتكثّر الأسماء و مظاهرها، و تتميّز الحقائق[2] الإلهيّة بعضها عن بعض، فالحياة و العلم و القدرة و غير ذلك من الصفات، تطلق على تلك الذات[3] و علىٰ الحقيقة[4] اللازمة[5] لها ـ من حيث إنّها مغايرة[6] لها ـ بالاشتراك اللّفظي[7]؛ لأنّ هذه[8] الحقائق أعراض من وجه، لأنّها إمّا[9] إضافة محضة، أو صفة حقيقيّة او ذات إضافة، و جواهر من وجه آخر، كما في المجرّدات؛ إذ علمها بذواتها عين ذواتها من

---

١. أي المرتبة الواحدية.

٢. أي الصفات الإلهيّة.

أي الأسماء المقدّسة.

٣. أي الذات الأحديّة.

٤. في المرتبة الثانية الإلهيّة.

٥. الفائضة منه.

٦. هاهنا حيثيّتان:

إحداهما من حيث المغايرة، فبالاشتراك اللفظي، وهي قوله: من حيث إنّها مغايرة لها ... الخ.

وثانيتهما من حيث المراتب فبالمعنوي، وهي قوله: ومن حيث إنّ هذه الحقائق كلّها وجودات خاصة ... الخ.

٧. إذ العلم في الجوهر علم وفي العرض علم وفي الذاتي علم وفي العرضى علم، وهكذا في سائر نظاهره.

٨. أي الصفات اللازمة.

٩. *الأشارات* النمط السابع، الفصل ١٩ في أقسام الصفة، وقال المحقّق الطوسي (رضوان الله تعالى عليه) في شرحه تلخيصاً ماهذا لفظه: «الصفة إما تكون متقرّرة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره، وإما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره وليست بمتقرّرة في ذاته، وإمّا أن تكون متقرّرة ومقتضية للإضافة معاً، وهي تنقسم إلى مالا يتغيّر بتغيّر المضاف إليه وإلى مايتغيّر بتغييره» انتهى كلامه.

والأولى حقيقية محضة كالحياة، والثانية إضافة محضة ككونك يميناً وشمالاً، والثالثة كالقدرة؛ لأنّ القدرة تقضي كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه و لاتتغير بتغيّر المضاف إليه، فإنّ القادر على تحريك زيد لايصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد، ولكن تتغيّر إضافته تلك، فإنّه حينئذ لايكون قادراً على تحريك زيد وإن كان قادراً في ذاته، والرابعة كالعلم فإنّه صورة متقرّرة في العالِم، مقتضيةٌ لإضافته إلى معلومه المعيّن، ويتغيّر بتغيّر المعلوم فإنّ المعلوم بكون زيد في الدار يتغيّر علمه بخروجه عن الدار، فراجع ذلك الفصل المذكور.

وجه[١]، وهكذا الحياة و القدرة، وتلك الذات[٢] جلّت من أن تكون جوهراً أو عرضاً.

و تظهر حقيقة هذا المعنىٰ[٣] عند من ظهر له سريان[٤] الهويّة[٥] الإلهيّة في الجواهر[٦] كلّها[٧]، التي هذه الصفات عينها، و من حيث إنّ هذه الحقائق كلّها وجودات[٨] خاصّة، و الذات الأحديّة وجود مطلق، و المقيّد هو المطلق مع إضافة التعيّن إليه، و هو أيضاً يحصل من تجلّياته، يكون إطلاقها[٩] عليها[١٠] و علىٰ تلك الذات، بالاشتراك المعنويّ علىٰ سبيل التشكيك[١١]، و علىٰ أفراد نوع واحد منها كاليقينيّات في العلم مثلاً ـ علىٰ سبيل التواطؤ.

فهذه الحقائق تارة: لاجوهر ولاعرض، و هي واجبة قديمة، و تارة: جواهر ممكنة حادثة، و تارة: أعراض تابعة للجواهر، فمن لاح له حقيقة ما ذكر، وظهر وجوه الاعتبارات عنده، خلص من الشكوك و الشبهات، واللّه الهادي.

---

١. أي الوجود.

٢. أي الذات الأحديّة.

٣. أي كون علم المجردات بذواتها عين ذواتها وكون الصفات ذات مراتب.

٤. سريان العاكس في العكس.

٥. أي الوجود سريان الأصل في الظلّ.

٦. وهي المجردات.

٧. كما في العقول القادسة والنفوس المقدّسة.

٨. في المرتبة الواحدية.

٩. أي إطلاق تلك الصفات كالعلم والحياة والقدرة.

١٠. أي على تلك الحقائق.

١١. التشكيك في عرف هذه الطائفة بمعنى سعة المظاهر وضيقها، وهوفي عرف المشّاء يطلق على التشكيك العامّي المعروف، وفي عرف الإشراق والحكمة المتعالية على الخاصّي أيضاً.
والظاهر المراد منه في المقام هوالخاصّي؛ لأنّ العامّي قد ردّه من قبل، والأول لايجعل مقابل التواطؤ، فتدبّر.

الفصل الثاني
في أسمائه و صفاته تعالىٰ

اعلم: أن للحقّ سبحانه و تعالىٰ بحسب ﴿كُلَّ يَومٍ هُوَ فِى[1] شَأنٍ﴾[2] شؤوناً و تجلّيات في مراتبه الإلهيّة[3]، و أنّ له بحسب شؤونه و مراتبه صفات[4] و أسماء[5]، و الصفات إمّا إيجابيّة أو سلبيّة.

والاولىٰ: إمّا حقيقيّة لا إضافة فيها، كالحياة، و الوجوب، و القيوميّة[6] علىٰ أحد معنييها[7،8]، أو إضافة محضة، كالأوّلية، و الآخريّة، أو ذو إضافة، كالربوبيّة، و العلم، و الإرادة.

و الثانية: كالغنى[9] و القدّوسية، و السبّوحية.

---

١. أي بحسب كلّ ظهورٍ.

٢. الرحمن(٥٥): ٢٩.

٣. الواحديّة.

٤. كالعلم والقدرة.

٥. كالعالم والقادر.

٦. هوالمبالغة في القيام بذاته لا المقوّم لغيره؛ فإنّه ذوإضافة.

٧. و هما القائم بذاته، والمقوّم لغيره.

٨. المعنيان هما الحقيقة والمفهوم، إذالمفهوم أمر اعتباري انتزاعي ليس عين ذاته تعالى.

٩. أي عدم الفقر، راجع في ذلك *مصباح الأنس* ص٧٥ـ ط١.

ولكلّ منها[1] نوع من الوجود، سواء[2] كانت إيجابيّة أو سلبيّة؛ لأنّ[3] الوجود يعرض

---

١. أي لكلّ من الصفات مطلقاً سواء كانت إيجابية أو سلبية نوع من الوجود، فإذا كان لها نوع من الوجود فليست الصفات مطلقاً إلاّ تجلّيات ذاته وشؤوناتها، كما قال: ليست إلاّ تجلّيات ذاته تعالى بحسب مراتبه... الخ.

فبذلك تعلم أنّ الصفات كلّها وجودية، إلاّ أنّا بحسب مفادها المفهوم لنا نعبّر عن بعضها بالصفات السلبية أو الأسماء السلبية مثلاً، نقول: الغنى من السلبية؛ لأنّ مفاده عدم الفقر، وكذلك السبوح؛ لأنّه تنزيه الذات عن النقص، وكذلك القدوس؛ لأنّه تنزيه الصفات عن النقص، بل وكذلك الأحد؛ لأنّ جميع الأسماء والصفات مستهلكة في الأحدية، كما تقدم في صدر البحث عن المراتب الكلّية [ص٤٢].

لذا قال الفرغاني كما في *مصباح الأنس* (ص٦٣): «الأحديّة سقوط كافة الاعتبارات والواحدية، تعلّقها في ظهور الذّات ومتعلق الأحديّة بطون الذات واطلاقها وأزليّتها ونسبة الاسم الأحد إلى السلب أحقّ من نسبته إلى الثبوت وأمّا متعلق الواحديّة وهي اعتبار اندراج النسب الغير المتناهية في أوّل رتبة الذت وتحقّق تفصيل تعيّناتها في ثاني المرتبة؛ لذلك تنشأ من هذه الوحدة أعيان الكثرة، فظهور الذات ووجودها وأبديّتها ونسبتها إلى الثبوت لا السلب.

٢. جميع الصفات تجلّيات وجودية، والسلب أنّما يعتبر بلحاظ سلب النقص الذي يعبّر عنه بـ«سلب السلب» كما في *الحكمة المنظومة*:

ووصفه السلبي سلب السلب جا   في سلب الاحتياج كلاًّ أدرجا

(ج٣ـ ص٥٤٨ بتصحيحنا و تعليقنا).

مثلاً إذا قلنا: إنّه سبحانه ليس بجوهر، فالجوهر فيه استقلال ووجود، وهماليسا مسلوبين عنه تعالى، بل هو حقّ الاستقلال و عين الوجود، ولكن في الجوهر معنى آخر ناشئ من حدّه ونقصه، وهو أنّه ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع، وهذا النقص مسلوب عنه تعالى. فإذا قلنا: إنّه ليس بجوهر، فالمراد أنّه ليس بماهية، لا أنّه ليس بمستقلّ وموجود.

وعليك بالتدبّر في معاني هذه الأسماء السلبية حتّى يتّضح لك الأمر حقّ الوضوح، وقد نقلناها عن *مصباح الأنس* (ص٧٥): «الأزلي المنفي عنه الأوّلية والغنيّ المنفيّ عنه الاحتياج مطلقاً في قيام الكمال به وظهوره.

والفرد المنفيّ عنه ما يزوج به من عديل وشبيه وندّ ونظير ومثل، كوجود آخر في مقابلة وجوده.

والوتر المنفيّ عنه ما يشفعه في الصفات، كحياة مثل حياته وغيرها.

والقدوس المنفيّ عنه مذامّ الصفات، كالظلم والكذب والعبث وغيرها.

والسلام المنفيّ عنه تنازع ظهور الصفات بحيث لم ينازعه الغضب عند الرضا ولا إرادة الانتقام حين عفى عنه وعكسها، ونحوهما.

والسبوح المنفيّ عنه ما ينتفي عنه في الفرد والقدوس والسلام، وكذلك المتعالى وغيرها من الأسماء السلبية.

٣. تعليل لإثبات الوجود للصفات السلبية.

العدم و المعدوم أيضاً من وجه[١]، و ليست إلّا تجلّيات[٢] ذاته تعالىٰ بحسب مراتبه التي تجمعها مرتبة الأُلوهيّة، المنعوتة بلسان الشرع بـ«العماء» و هي أوّل كثرة وقعت في الوجود، و برزخ بين الحضرة الأحديّة الذاتيّة، و بين المظاهر الخلقيّة؛ لأنّ[٣] ذاته تعالىٰ اقتضت بذاته ـ بحسب مراتب الأُلوهيّة و الربوبيّة ـ صفات متعدّدة متقابلة، كاللّطف، والقهر، و الرحمة، و الغضب، و الرضا، و السخط، و غيرها، و تجمعها النعوت الجماليّة و الجلاليّة[٤]؛ إذ كلّ ما يتعلّق باللّطف فهو الجمال، و ما يتعلّق بالقهر فهو الجلال.

ولكلّ جمال أيضاً جلال كالهيمان الحاصل من الجمال الإلهيّ، فإنّه عبارة عن انقهار العقل منه و تحيّره فيه.

ولكلّ جلال جمال، و هو اللّطف المستور في القهر الإلهيّ، كما قال اللّه: ﴿وَلَكُمْ فِى الْقِصاصِ حيٰوةٌ يا أُولى اَلْأَلْبابِ﴾[٥].

و قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**سبحان من اتسعت[٦] رحمته لأوليائه[٧] في شدّة نقمته[٨]،[٩]**

---

١. وهو عند كونهما في الذهن. يعني في تصوّر الذهن.

٢. مراتب التجلّي تكون بحيث يتفرّع من بعضها مفهوم إيجابي ومن بعضها مفهوم سلبي، والمنتزع موجود وتعيّن منشأ انتزاعه، والصفات كلّها وجودية باعتبار وبعضها سلبيّة باعتبار. ميرزامحمد رضا قمشه اى(ره)
العماءُ: السحاب الرقيق، وهاهنا كناية عن حجاب الذات، قد فسّر العماء قبلاً بالأحديّة وهاهنا بالواحديّة كما هو الظاهر من كلامه، ووجهه معلوم ممّا لوّحناه لك.

٣. علّة لقوله: «ليست إلّا تجلّيات ذاته».

٤. يعبّر عنهما باليدين راجع ص٣١٧ ـ و ج٢ ص١٣٧.

٥. البقرة (٢): ١٧٩.

٦. در بلا هم مى چشم لذّات او — مات اويم مات اويم مات او
(مثنوى معنوى ج١ ص٣٩٣).

٧. أي في الآخرة.

٨. بالفقر والأمراض في الدنيا.

٩. عليهم بالمرض والفقروالجوع. نقمة الأولياء في الدنيا عبارة عن الفقر والفاقة، وعدم ميلهم إلى المشتهيات النفسانيّة المانعة عن الوصول إلى المقامات العالية والعروج عن الظلمة إلى النور، ما من نبيّ أو وليّ إلّا وقد ابتلاه الله تعالى بقوم جاحد معاندٍ، كما قال صلى الله عليه وآله: «ماأوذي نبيّ مثل ما أُوذيت» (*بحارالأنوار* ج٣٩ ص٥٦ خ١٥). ←

واشتدّت نقمته لأعدائه[1] في سعة رحمته»[2].[3]

ومن هنا يعلم سرّ قوله ﷺ: «حُفّت الجنّة بالمكاره، و حُفّت النار بالشهوات»[4] و هذا المشار[5] إليه برزخ[6] بين كلّ صفتين متقابلتين.

والذات مع صفة معيّنة، و اعتبار تجلٍّ من تجلّياتها[7] تسمّىٰ بـ«الاسم»[8] فإنّ «الرحمن» ذات لها الرحمة، و «القهّار» ذات لها القهر، و هذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء، و من هنا[9] يعلم: أنّ المراد بأنّ الاسم عين المسمّىٰ ما هو.

→

وهذه النقمات هي الأسباب والعلل لتخلّصهم عن دياجير الظلمات.

وفي الحديث: «الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر» (*بحارالأنوار* ج٦، ص١٥٤ ح٩ ج٧٨ ص٣٤٧ ح٤) هذا قول رسول الله ﷺ ونقله عنه ﷺ أمير المؤمنين علي عليه السلام، فراجع الخطبة ١٧٤ من *النهج* أوّلها: «انتفعوا ببيان الله واتّعظوا بمواعظ الله ...» إلى آخره.

١. في القيامة.

٢. عليهم في الدنيا.

٣. *نهج البلاغة* الخطبة ٩٠.

٤. *بحارالانوار*. ج ٧٠. ص ٧٨، ح ١٢ و *نهج البلاغة*، خ ١٧٦، عن رسول الله ﷺ.

٥. إشارة إلى قوله: وهي أوّل كثرة، أوأنّه إشارة إلى أنّ لكل جمال جلالاً وبالعكس.

٦. أي جامع، وسيأتي في ذيل هذا البحث في قوله: «واعلم أنّ بين كل اسمين متقابلين اسماً ذا وجهين متولّداً منهما برزخاً بينهما» (ص١٤).

٧. أما الأوّل أي الذات مع صفة فهو اسم ذاتي، وأما الثاني أي الذات مع تجل فهو اسم فعلي؛ وللمتأله السبزواري تحقيق رشيق في المقام في *شرح الأسماء* ـ ط١، ص٢١٤ـ.

٨. قال الشيخ(ره) في الفص الشيثي (ص٤٠٣): «وعلى الحقيقة فما ثَمَّ إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي تكنّى عنها بالأسماء الإلهيّة» قال الشارح: وإن كانت الأسماء متكثّرة، لكن على الحقيقة ما ثَمَّ إلا ذات واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي تعتبر الذات مع كل منها، وتسمّى بالأسماء الإلهيّة.

ومن هنا يعلم القول بأنّ أسماء الله توقيفية؛ فإنّ المراد بالأسماء أنحاء الوجودات، أعني الظاهر والمجالي وكلّ واحد من هذه الأسماء ذات مع صفة معيّنة تجلّت على نحو خاصّ. ولهذه الدقيقة أشار ابن تركه في *تمهيد القواعد* أيضاً.

٩. قال الفيض المقدّس في *عين اليقين*: «الاسم عين المسمّى باعتبار الهويّة والوجود وإن كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم».

و قد يقال: «الاسم» للصفة[١]؛ إذ الذات مشتركة بين الأسماء كلّها، و التكثّر فيها بسبب تكثّر الصفات[٢]، و ذلك التكثّر باعتبار مراتبها الغيبيّة، التي هي مفاتيح[٣] الغيب، و هي معانٍ معقولة[٤] في غيب الوجود الحقّ تعالىٰ، تتعيّن بها شؤون الحقّ

---

١. إطلاق الاسم على الصفة في كلماتهم دائر سائر، مثلاً قال صدر الدين القونوي في *المفتاح* في تعريف أسماء الأفعال: «وما فهم منه معنى الفعل على اختلاف صوره وأنواعه وجهاته بأيّ وجه كان، فهو من قسم أسماء الأفعال كالقبض والبسط والقهر والخلق والإحصاء والإيجاد والإحياء والإذهاب والإماتة والتجلّي والحجاب والكشف والستر، ونحو ذلك» (ص١١٢).

ثمّ إنّ الأسماء والصفات في مقام الوجود واحد، وهو الحقّ المستجمع لجميع الكمالات بوجوده الواحد الأحد الصمدي؛ وحيث إنّ الذات واحدة فالتكثّر في الأسماء ينتشئ من تكثّر الصفات.

٢. أي الإطلاقيّة، قال صدر المتألّهين في شرح *آية الكرسي*: «والتكثّر في الأسماء بسبب تكثّر الصفات، وذلك التكثّر أنّما يكون باعتبار مراتبها الغيبية التي هي مفاتيح، وهي معان معقولة في عين الوجود الحقّ، بمعنى أنّ الذات الإلهية لو وجد في العقل أو أمكن أن يلحظها الذهن، لكان ينتزع منه هذه المعاني ويصفها به فهو في نفسه مصداق لهذه المعاني.

٣. المفاتيح جمع المفتاح، كالمصابيح والمصباح قوله سبحانه: **﴿وعنده مفاتح الغيب﴾** (الانعام (٦): ٥٩) جمع المفتح بفتح الميم، وهو الخزانة أو جمع المِفتح بكسر الميم وهو المفتاح أيضاً، اسما آلة من الفتح، وقال عزّ من قائل: **﴿وإن من شيءٍ إلّا عندنا خزائنه وما ننزله إلّا بقدر معلومٍ﴾** (الحجر (١٥): ٢٢) **﴿ولله خزائنُ السّموات والأرضِ﴾** (المنافقون (٦٣): ٩) **﴿أم عندهم خزائن ربّك أم هم المصيطرون﴾** (الطور (٥٢): ٣٨) **﴿أم عندهم خزائن رحمة ربّك العزيز الوهاب﴾** (ص(٣٨): ١٠).

ولم يذكر في كلامه سبحانه مفاتيح وإن كان مآلهما واحداً.

ثمّ يأتي البحث عن المفاتيح في الفص العزيري (ص١٨٤ ـ ج٢) حيث يقول: «اعلم أنّه لاتسمّى مفاتيح إلّا في حال الفتح، وحال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء، وقوله سبحانه: **﴿عنده مفاتح الغيب﴾** والغيب هو مرتبة الذات البحتة، يرشدك [إلى ذلك] الكناية في «عنده» فالمفاتح حاكية بأنّ الذات كلّ يومٍ هو في شأن، ويداه مبسوطتان بالرحمة، ودائم الفضل على البرية».

قال صدر المتألّهين في *الأسفار*: «الصور العلمية القائمة بذاته هي عين الذات بوجه وغيرها بوجه، وعلمه الذاتي السابق على كل شيء، حتّى عن تلك الصور العلمية هي المسمّاة بالغيب المشار إليه بقوله: **﴿وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلّا هو﴾** (الأنعام (٦): ٥٩).

فالمفاتيح هي الصور التفصيلية، والغيب هو مرتبة الذات البحتة المقدمة على تلك التفاصيل» (*الأسفار* ج٦ ص٢٦٣).

٤. أي مندمجة فيه لبساطته و«بسيط الحقيقة كلّ الأشياء».

و تجلّياته، و ليست[1] بموجودات عينيّة، و لا تدخل في الوجود أصلاً[2]، بل الداخل فيه ما تعيّن من الوجود الحقّ في تلك المراتب[3] من الأسماء، فهي موجودة في العقل[4]، معدومة في العين، و لها الأثر و الحكم فيما له الوجود العينيّ كما أشار إليه الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في الفصّ الأوّل، و سيجيء بيانه إن شاء اللّه تعالىٰ.

و من وجه يرجع التكثّر[5] إلى العلم الذاتيّ؛ لأنّ علمه تعالىٰ بذاته لذاته، أوجب العلم بكمالات ذاته في مرتبة أحديّته، ثمّ المحبّة الإلهيّة اقتضت ظهور الذات بكلّ منها علىٰ انفرادها متعيّناً في حضرته العلميّة، ثمّ العينيّة، فحصل التكثّر فيها.

و الصفات[6] تنقسم إلىٰ ما له الحيطة التامّة[7] الكليّة، و إلىٰ ما لايكون كذلك في الحيطة، و إن كانت هي أيضا محيطة بأكثر الأشياء.

فالأوّل: هي الأمّهات للصفات المسمّاة بـ«الائمّة السبعة» و هي الحياة[8]، و العلم،

---

١. ومن هنا ظهر معنى قوله: لايعلم الغيب إلا هو.

٢. أي في الوجود الخارجي، قال مولانا عبدالرزاق القاساني في شرحه *للفصوص*، في الفص الإبراهيمي في ذيل شرح: «قول الشيخ «فمنّا من يعرف أن في الحقّ وقعت هذه المعرفة» ولاتظننّ أنّ الوجود العيني في الظاهر غير الوجود الغيبي في الباطن حقيقة، فتحسب أنّ الأعيان قد انتقلت من العلم إلى العين أو بقيت هناك. والوجود الحقّ ينسحب عليها، فيظهر بآثارها ورسومها أو هي مظاهر موجودة ظهر الحقّ فيها، بل الأعيان بواطن الظواهر ثابتة على معلوميّتها وبطونها أبداً، قد تظهر و تختفي.

فظهورها باسم النور، وجودها العيني الظاهر، وبقاؤها على الصورة العلمية الأزلية الأبديّة وجودها الغيبي. فهي في حالة واحدة ظاهرة وباطنة بوجود واحد حقّي» (ص١٢٠ط مصر).

٣. أي المراتب العلميّة.

٤. أي في العلم.

٥. أي التكثّر في الصفات، كقوله الآتي: «فحصل التكثر فيها» أي التكثر في الصفات.

٦. الصفات التي لها الحيطة التامّة أو الأسماء التي هي كذلك من وجوه معاني الاسم الأعظم، فالأئمة وأمّ الأئمة كلّها من الاسم الأعظم.

تفصيل ذلك يطلب في *مصباح الأنس*(ص ١١٦) وفي النكتة ٤٧٩ من كتابنا الموسوم بـ«*هزار و يك نكته*».

٧. كالعلم.

٨. هي الحياة الذاتية التي عين الوجود؛ لأنّ الوجود حياة تفور.

ثمّ إنّ الحياة كسائر الصفات تظهر في المزاج المعتدل والأعدل بنحو آخر، وغرضنا التوجه إلى الفرق بين نحوي الحياة. قال المحقق الطوسى(ره) فى *التجريد*: «الحياة وهى صفة تقتضى الحسّ، والحركة مشروطة ←

و الإرادة، و القدرة، و السمع، و البصر، و الكلام.

وسمعه: عبارة عن تجلّيه بعلمه المتعلّق بحقيقة الكلام[1] الذاتيّ في مقام «جمع الجمع»، و الأعيانيّ[2] في مقامي الجمع[3] و التفصيل[4]، ظاهراً[5] و باطناً[6]، لا بطريق الشهود.

و بصره: عبارة عن تجلّيه و تعلّق علمه بالحقائق علىٰ طريق الشهود.

و كلامه: عبارة عن التجلّي الحاصل من تعلّقي الإرادة و القدرة؛ لإظهار ما في الغيب[7] و إيجاده، قال تعالىٰ: «إِنَّمَا أَمرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ»[8].

→ باعتدال المزاج عندنا فلابدّ من البنية، وتفتقر إلى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والملكة».

وفي الشرح للعلامة الحلّي: «ثم فسّر الحياة بأنها صفة تقتضي الحسّ والحركة، وزادها أيضاً بقوله: مشروطة باعتدال المزاج ثم قيّد ذلك بقوله: عندنا؛ ليخرج عنه حياة واجب الوجود، فإنّها غير مشروطة باعتدال المزاج ولاتقتضي الحسّ والحركة» ص٣٦٠ ط٧ بتصحيحنا و تعليقنا عليه.

والمراد من الروح في *التجريد* هو الروح البخاري.

ثمّ إنّ الشيخ الأكبر أفاد في الباب السابع عشر وثلاثمائة من كتابه *الفتوحات المكّية* (ج٣ ص٦٦) بقوله: «اعلم أنّ الحياة في جميع الأجسام حياتان: حياة عرضيّة عن سبب وهي الحياة التي نسبناها إلى الأرواح، وحياة أُخرى ذاتية للأجسام كلّها كحياة الأرواح للأرواح.

غير أنّ حياة الأرواح تظهر لها في الأجسام بانتشار ضوئها فيها، وظهور قواها وحياة الأجسام الذاتية ليست كذلك؛ إذ ماخلقت مدبّرة فبحياتها الذاتية تسبح ربّها دائماً؛ لأنّها صفة ذاتية سواء كانت الأرواح فيها أو لا ....

وصاحب *الأسفار* ـ بعد نقل كلامه هذا ـ اعترض عليه في آخر الفصل الثالث عشر من الباب الحادي عشر من كتاب *النفس* (ج٩ ص٢٧٠) بما لايرد عليه، وإنّما العجب منه في اعتراضه عليه، راجع في ذلك تعليقتنا في المقام على *الأسفار*.

١. ظهوره لذاته بذاته في مقام جمع الجمع أي مرتبة الأحدية.

٢. أي بحقيقة الكلام الأعياني.

٣. أي مقام الواحديّة.

٤. أي العلميّ.

٥. من حيث الوجود.

٦. من حيث العلم.

٧. أي مافي علمه تعالى.

٨. يس (٣٦): ٨٢.

و هذه الصفات و إن كانت أُصولاً لغيرها، لكنّ بعضها أيضاً مشروط بالبعض في تحقّقه؛ إذ العلم مشروط بالحياة و القدرة بهما، و كذلك الإرادة، و الثلاثة الباقية[١] مشروطة بالأربعة المذكورة.

و الأسماء أيضاً[٢] تنقسم ـ بنوع من القسمة ـ إلى أربعة أسماء هي الأمّهات، و هي الأوّل، و الآخر، و الظاهر، و الباطن، و يجمعها الاسم الجامع، و هو اللّه[٣]، و الرحمن[٤]، قال تعالىٰ: ﴿قُلِ ادعُوا اللّه أوِ ادعُوا الرَّحمنَ أيّاً ماتَدعُوا فَلَهُ الأسماءُ الحُسنَى[٥]﴾؛[٦] أي[٧] فلكلّ منهما الأسماء الحسنىٰ الداخلة تحت حيطتهما.

فكلّ اسم يكون مظهره[٨] أزليّاً و أبديّاً، فأزليّته من الاسم «الأوّل»، و أبديّته من الاسم «الآخر»، و ظهوره من الاسم «الظاهر»، و بطونه من الاسم «الباطن»، فالأسماء المتعلّقة بالإبداء و الإيجاد، داخلة في «الأوّل» و المتعلّقة بالإعادة و الجزاء داخلة في «الآخر» و ما يتعلّق بالظهور و البطون داخلة في «الظاهر» و «الباطن»، و الأشياء لاتخلو من هذه الأربعة: الظهور، و البطون، و الأوّلية، و الآخريّة.

---

١. أي السمع والبصر والكلام.

٢. كالصفات.

٣. الله، الذي له القدرة والاختراع والخلق والأمر الجامع للذات والصفات والأفعال.

٤. الرحمن هو المفيض للوجود والكمال الصوري على الكلّ بحسب قابليات الأعيان، كما تقتضي الحكمة البالغة.

٥. وقوله سبحانه: ﴿ولله الأسماء الحُسنى فادعوه بها﴾ (الأعراف (٧): ١٨٠).

واعلم أنّ الأسماء كلّها هي الأسماء الحُسنى، إلا أنّ قوله: ﴿فادعوه﴾ دلّ على أنّ الدعاء يجب أن يكون بالأسماء الحُسنى التي يراعى فيها الأدب مع الله، كما أنّك تنادي أُستاذك بقولك: «أيّها العالم» وإن كان من أسمائه العاطس والآكل وغيرهما، ممّا يجب أن يكون نظام الوجود الإنساني متّصفاً ومتحقّقاً بها. فبذلك المطلب تطّلع على وجه توقيفية الأسماء، فتدبّر وافهم.

٦. الإسراء (١٧): ١١٠.

٧. تفسير لقوله: ﴿فله الأسماء الحُسنى﴾.

٨. كالأرواح المقدّسة الملكوتيّة.

وتنقسم[١] بنوع من القسمة أيضاً: إلىٰ أسماء الذات، و أسماء الصفات[٢]، و أسماء الأفعال[٣]، و إن كان كلّها أسماء الذات، لكن باعتبار ظهور[٤] الذات فيها تسمّىٰ «أسماء الصفات» و بظهور الأفعال فيها تسمّىٰ: «أسماء الأفعال» و أكثرها يجمع الاعتبارين[٥] أو الثلاث إذ فيها ما يدلّ علىٰ الذات باعتبار، و ما يدلّ علىٰ الصفات باعتبار آخر، و ما يدلّ علىٰ الأفعال باعتبار ثالث، كالربّ فإنّه بمعنىٰ الثابت للذات، و بمعنى المالك للصفة، و بمعنى المصلح للفعل.

و أسماء الذات هو: اللّه[٦]، الربّ، الملك، القدّوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبّر، العليّ، العظيم، الظاهر، الباطن، الأوّل، الآخر، الكبير، الجليل، المجيد، الحقّ، المبين، الواجد، الماجد، الصمد، المتعالي، الغنيّ، النور، الوارث، ذوالجلال، الرقيب.

و أسماء الصفات و هي: الحيّ، الشكور، القهّار، القاهر، المقتدر، القوي، القادر، الرحمن، الرحيم، الكريم، الغفّار، الغفور، الودود، الرؤوف، الحليم،

---

١. الأسماء ثلاثة: ذاتية ووصفيّة وفعليّة؛ لأنّ الاسم أنّما يطلق على الذات باعتبار نسبة وتعيّن. وذلك الاعتبار إمّا أمر عدمي نسبي محض كالغني والأول والآخر أو غير نسبيّ كالقدوس والسلام، ويسمّى هذا القسم «أسماء الذات» أو معنى وجودى يعتبره العقل من غير أن يكون زائداً على الذات خارج العقل؛ فإنّه محال، وهو إمّا أن لايتوقّف على تعقّل الغير كالحيّ والواجب، وإمّا أن يتوقّف على تعقّل الغير دون وجوده كالعالم والقادر، وتسمّى هذه «أسماء الصفات» وإما أن يتوقّف على وجود الغير كالخالق والرازق، ويسمّى «أسماء الأفعال» لأنّها مصادر الأفعال.

٢. هي مايدلّ على الصفات، أي المصادر التي تحصل عن وصف الله تعالى بأسماء أفاعيلها كالرحمة والعلم والقدرة.

٣. هي التي تدلّ على إحداث الشيء كالخالق.

٤. الاتّكاء بالظهور في وجه المعرفة بالأقسام الثلاثة له شأن. وقال صدر الدين القونوي في *المفتاح* في وجه معرفة الأقسام بقوله: «فما كان من الأسماء عامّ الحكم فهو من أسماء الذات، وماكان منها مشعراً بنوع تكثّر فهو من أسماء الصفات، ومافهم منه معنى الفعل فهو من أسماء الأفعال» انتهى ملخصاً، فراجع في تفصيله *مصباح الأنس* (ص ١١١).

٥. يعني أن اكثر الأسماء يجمع الاعتبارين أي كونها أسماء الذات والصفات.

٦. اللّه الذي له القدرة والاختراع والخلق والأمر الجامع للذات والصفات والأفعال. الرحمن هو المفيض للوجود والكمال الصوري على الكل بحسب قابليات الأعيان كما تقتضى الحكمة البالغة.

الصبور، البرّ، العليم، الخبير، المحصي، الحكيم، الشهيد، السميع، البصير.

و أسماء الأفعال هو: المبدئ، الوكيل، الباعث، المجيب، الواسع، الحسيب[١]، المقيت، الحفيظ، الخالق، البارئ، المصوّر، الوهّاب، الرزّاق، الفتّاح، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعزّ، المذلّ، الحكم، العدل، اللّطيف، المعيد، المحيي، المميت، الوالي، التوّاب، المنتقم، المقسط، الجامع، المغني، المانع، الضارّ، النافع، الهادي، البديع، الرشيد.

هكذا عيّن الشيخ ـ قدس سره ـ الأسماء في كتابه المسمّىٰ بـ«إنشاء[٢] الدوائر» نقلتها من غير تبديل و تغيير؛ تبرّكاً و تيمّناً بأنفاسه المباركة.

و من الأسماء ماهي مفاتيح الغيب[٣]، التي لايعلمها إلّا هو، و من تجلّىٰ له الحقّ بالهويّة الذاتيّة؛ من الأقطاب و الكمّل، قال تعالىٰ: ﴿**عَالِمُ الغَيبِ فَلا يُظهِرُ عَلَىٰ غَيبِهِ أحَداً إلّا مَنِ ارتَضَىٰ مِن رَسُولٍ**﴾[٤] و إليه أشار النبي ﷺ في دعائه بقوله: «**أو استأثرت به في علم غيبك**»[٥].

---

١. أي الكفي والمقيت هو المقتدر والحافظ والشاهد.

٢. راجع (ص ٢٨ ـ ٣٥) وفي *مصباح الأنس* (ص ١١١ ـ ١١٧).

٣. مفاتيح الغيب في قبال مفاتيح الشهادة كما يأتي. مفاتيح الغيب داخلة في الاسم «الأول» و«الباطن» بوجه الإطلاق، أي في الأوّل والباطن المطلقين.

ومفاتيح الشهادة داخلة تحت الاسم الآخر، والظاهر بوجه الإضافي، أي في الأوّل والباطن المضافين، فالمفاتيح كلّها داخلة تحت الأسماء الأربعة التي هي الأُمّهات.

فقوله: «فالأسماء الحسنى هي أمّهات الأسماء كلّها» ناظر إلى تلك الأربعة: الأوّل والآخر والظاهر والباطن، والتعريف للعهد.

ويمكن أن تكون حرف الفاء نتيجة للكلّ، أي أسماء الجلال والجمال وأسماء الذات والصفات والأفعال، والأسماء التي هي مفاتيح الغيب والشهادة كلّها داخلة تحت تلك الأُمّهات الأربعة.

ومن قوله: «ومن تجلّى له الحق ...» عطف على «هو» في قوله: «إلا هو» وذكر الآية استشهاد لمن.

ثم ينبغي التدبر في الكناية في كريمة ﴿**وعنده مفاتح الغيب**﴾ حتّى يعلم أنّها مبدأ المفاتيح، التي هي المبادئ للأسماء التي هي المبادئ للأعيان الثابتة، التي هي المبادئ للأكوان الخارجية.

٤. الجنّ (٧٢): ٢٦ ـ ٢٧.

٥. *بحار الأنوار* ج٨٥ ص٢٣٤ ح١.

وكلّها داخلة تحت الاسم الأوّل و الباطن بوجه[١]، و هي المبدأ للأسماء التي هي المبدأ للأعيان[٢] الثابتة، كما سنبيّن إن شاء اللّه تعالىٰ، و لا تعلّق لها بالأكوان[٣].

قال الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في «*فتوحاته المكيّة*»: و أمّا الأسماء الخارجة عن الخلق و النسب[٤]، فلا يعلمها إلّا هو؛ لأنّه لاتعلّق لها بالأكوان.

و منها: ما هي مفاتيح الشهادة[٥]؛ أعني الخارج، إذ قد تطلق و يراد بها المحسوس الظاهر فقط، و قد يراد بها أعمّ من ذلك، كما قال: ﴿عَالِمُ الغَيبِ و الشَّهادَة﴾[٦] و كلّها داخلة تحت الاسم الآخر و الظاهر[٧] بوجه آخر، فالأسماء الحسنىٰ هي أُمّهات الأسماء كلّها.

و اعلم: أنّ بين كلّ اسمين[٨] متقابلين اسماً ذا وجهين، متولّداً منهما، برزخاً بينهما، كما أنّ بين كلّ صفتين[٩] متقابلتين صفةً ذات وجهين، متولّدة منهما، و يتولّد أيضاً من اجتماع الأسماء بعضها مع بعض ـ سواء كانت متقابلة، أو غير متقابلة ـ أسماء غير متناهية،[١٠] ولكلّ منها مظهر في الوجود العلميّ و العينيّ.

تنبيه

اعلم: أنّ أسماء الأفعال[١١] ـ بحسب أحكامها ـ تنقسم أقساماً:

---

١. كعالم الجبروت بالنسبة إلى عالم الملكوت.

٢. فقط في العلم لافي العين.

٣. أي بالممكنات الخارجية، أي لاتكون ظاهراً لها أبداً ولامظهر لها في الخارج.

٤. أي الخلق، أي النسب الإشراقية.

٥. وهي الأسماء التي تكون مظاهرها صور الممكنات الخارجية.

٦. الأنعام (٦): ٧٣.

٧. كعالم الملكوت بالنسبة إلى عالم الجبروت.

٨. كالرحمن والقهّار.

٩. كالرحمة والقهر.

١٠. وهذا كما يولد امتداد الأمزجة الحاصلة من مراتب الامتزاجات لاتعدُّ ولاتُحصى.

١١. واعلم أنّ التعينات الأسمائية وإن كانت كلّها أسماء للذات، ولكن باعتبار دلالتها على الذات تنقسم إلى ثلاثة أقسام؛ لأنّها إن دلّت على الذات فقط فهي أسماءُ الذات، وإن دلّت على الذات باعتبار اتّصافها بصفة من الصفات فهي أسماء الصفات، وإن دلّت على الذات باعتبار فاعليّته لفعلٍ من الأفعال وظهورها منه فهي أسماء الأفعال.

منها: أسماء لاينقطع حكمها، ولاينتهي أثرها، أزل الآزال و أبد الآباد[١]، كالأسماء الحاكمة على الأرواح المقدسيّة، و النفوس الملكيّة[٢]، و على كلّ ما لايدخل تحت الزمان[٣] من المبدعات و إن كانت داخلة تحت الدهر[٤].

و منها: ما لاينقطع حكمه أبد الآباد. و إن كانت منقطعة الحكم أزل الآزال، كالأسماء[٥] الحاكمة على الآخرة. فإنّها أبديّة، كما دلّت الآيات على خلودها و خلود أحكامها، و غير أزليّة. بحسب الظهور؛ إذ ابتداء ظهورها من انقطاع النشأة الدنياويّة.

و منها: ما هو منقطع الحكم أزلاً، و متناهي الأثر أبداً، كالأسماء[٧] الحاكمة على كلّ ما يدخل تحت الزمان، و على النشأة الدنياويّة، فإنّها غير أزليّة، ولا أبديّة بحسب الظهور، و إن كانت نتائجها بحسب الآخرة أبديّة.

وما تنقطع أحكامه: إمّا أن ينقطع مطلقاً ويدخل الحاكم عليه في الغيب المطلق الإلهيّ، كالحاكم[٨] على النشأة الدنياويّة.

و إمّا أن يستتر و يختفي تحت حكم الاسم، الذي يكون أتمّ حيطة منه عند ظهور دولته؛ إذ للأسماء دول بحسب ظهوراتها و ظهور أحكامها، و إليها تستند أدوارُ الكواكب السبعة ـ التي مدّة كلّ دور منها ألف سنة ـ و الشرائعُ؛ إذ لكلّ شريعة اسم من

---

١. كالخالق والبديع والباري.

٢. خ ل، الملكوتية.

٣. واعلم انّ نسبة المتغيّر بالمتغيّر هو الزمان، ونسبة المتغيّر بالثابت هو الدهر، ونسبة الثابت بالثابت هو السرمد، ونسبة الثابتات إلى القديم بالذات هو الأزل.

٤. الدهر هو الامتداد المعقول من بقاء ذات الأحدية.

٥. كالمحيي والمنتقم والقهّار والغفور.

٦. كالرازق والخالق والمكوّن والماحي.

٧. كالوهّاب والمعطي والمصوّر والرازق والواسع وغيرها.

٨. مثال للحاكم المنقطع بنحو الإطلاق، قال العارف القاساني في *عين اليقين*:

ومنها ما ينقطع أزلاً وأبداً ثمّ يدخل في الغيب المطلق الإلهي، كالحاكم على النشأة الدنيوية مطلقاً، أو يستتر ويختفى تحت الاسم الذي حان حين دولته كالحاكم على أدوار الكواكب السبعة التي مدّة كلّ دور منها ألف سنة.

الأسماء، تبقىٰ ببقاء دولته، و تدوم بدوام سلطنته، و تنسخ بعد زوالها، و كذلك التجلّيات الصفاتيّة؛ إذ عند ظهور صفة ما منها، تختفي أحكام غيرها تحتها.

و كلّ واحد[١] من الأقسام الأسمائيّة يستدعي مظهراً، به تظهر أحكامها، و هو الأعيان، فإن كانت قابلة لظهور الأحكام الأسمائيّة كلّها[٢] ـ كالأعيان الإنسانيّة ـ كانت في كلّ آن مظهراً لشأن من شؤونها، و إن لم تكن قابلة لظهور أحكامها كلّها، كانت مختصّة ببعض الأسماء دون البعض، كأعيان الملائكة[٣].[٤]

ودوام الأعيان في الخارج و عدم دوامها فيه دنيا و آخرة راجع إلىٰ دوام الدول الأسمائيّة و عدم دوامها، فافهم؛ فإنّك إن أمعنت النظر في هذا التنبيه و تحقّقت المطلوب منه، تظهر لك أسرار كبيرة[٥]، واللّه الهادي.

تنبيه آخر

اعلم: أنّ الأشياء الموجودة في الخارج كلّها داخلة تحت الاسم «الظاهر» من حيث وجودها الخارجيّ، و الحقّ من حيث ظهوره عين الظاهر[٦].

كما أنّه من حيث بطونه عين الباطن، فكما أنّ الأعيان الثابتة في العلم من حيث الباطن أسماؤه تعالىٰ، و الموجودات الخارجيّة مظاهرها كذلك طبائع الأعيان الموجودة في الخارج؛ من حيث الظاهر أسماؤه تعالىٰ، و الأشخاص مظاهرها، فكلّ حقيقة خارجيّة ـ سواء كانت جنساً، أو نوعاً ـ اسم من أُمّهات الأسماء؛ لكونها كلّية مشتملة علىٰ أفراد جزئيّة.

---

١. أي الأسماء الذاتيّة والصفاتية والأفعالية.

٢. أي أسماء: الذات والصفات والأفعال.

٣. كما قالوا ﴿ومامنّا إلّا له مقام معلومٌ﴾ (الصافات (٣٧): ١٦٤).

٤. سيأتي البحث في الفصّ الآدمي (ص٢٨٥): عن أنّ للملائكة ليست جمعيّة آدم.

٥. كثيرة، خ ل.

٦. قال الشارح في الفصّ المحمّدي عند شرح قول الشيخ: «فبحقيقته يكون سريان الرحمة؛ فإنّ الظاهر والمظهر بحسب الوجود واحدٌ» (ص٤٨٥).

بل كلّ شخص أيضاً[١] اسم من الأسماء الجزئيّة؛ لأنّ الشخص هو عين تلك الحقيقة مع عوارض مشخّصة لها لاغير، هذا باعتبار اتحاد الظاهر و المظهر في الخارج.

و أمّا باعتبار تغايرهما العقلي[٢]، فالأشخاص مظاهر للحقائق الخارجيّة كما أنّها مظاهر للأعيان الثابتة، و هي مظاهر للأسماء و الصفات، فافهم.

تنبيه آخر

قال بعض الحكماء من الأقدمين[٣]: «إنّ علمه تعالىٰ بذاته هو عين ذاته، و علمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأوّل مع الصور القائمة به» هرباً من مفاسد تلزمهم[٤].

هذا و إن كان له وجه[٥] عند من يعلم[٦] الحكمة الإلهيّة[٧] المتعالية من الموحّدين[٨]، لكن لايصحّ مطلقاً[٩] ولا على قواعدهم؛ لأنّه حادث بالحدوث الذاتيّ، و حقيقة علمه تعالى قديمة؛ لأنّها عينه، فكيف يمكن أن يكون «هو[١٠] هو[١١]» بعينه؟!

و أيضاً: العقل ـ لكونه ممكناً حادثاً مسبوقٌ بالعدم الذاتيّ ـ معلوم للحقّ؛ لأنّ

---

١. أي كطبائع الأعيان الموجودة في الخارج.

٢. فعلى هذا الاعتبار لاتكون الأشخاص أسماء بل مظاهر للأسماء.

٣. الأقدمين وهو طاليس ملطي، وقد صحّحه الأستاذ محمد حسين الفاضل التوني(ره) على نهجٍ صوابٍ أيضاً وهو «بعض الحكماء من المتقدمين».

٤. منها لزوم التكثّر في ذاته تعالى.

٥. أي الظاهر و المظهر.

٦. وجعل العقول من صفته تعالى.

٧. وهي البرهان المقرون بالكشف.

٨. بل فيه مع الإيجاد.

٩. يعني بهم العرفاء، وسيأتي بيان ذلك الوجه في هذا التنبيه حيث يقول: نعم لو يقول العارف المحقق أنّه عين علمه تعالى من حيث إنّه عالم بحقائق الأشياء ... .

١٠. أي علمه.

١١. أي العقل.

مالايعلم لايمكن إعطاء الوجود له، فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة، فهو غيره، و ماهيّته[١] مغايرةٌ لحقيقة العلم بالضرورة؛ لأنّ العلم[٢] قد يكون واجباً بالذات، كعلم الحقّ سبحانه ذاته بذاته، و قد يكون صفة ذات إضافة[٣]، و قد يكون إضافة محضة[٤]، بخلاف الماهيّة[٥].

فإن قلت: علمه بذاته مغاير لعلمه بمعلوماته[٦]، و هذا[٧] العلم هو المسمىٰ بـ«العقل الأوّل».

قلت: حقيقة العلم واحدة، و المغايرة بين أفرادها اعتباريّة[٨]؛ إذ اختلافها بحسب

---

١. جواب سؤال مقدّر، أي ماهية العقل الأول غير ماهية العلم فكيف يمكن اتّحادهما؟

أي للعقل جهتان وحيثيتان، وهما الوجود والماهية، أمّا الوجود فلايصلح أن يكون علماً للواجب؛ لأنّ وجوده مسبوق بعلم الحق به، وأمّا ماهيته فهي مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة.

قال صدر المتألّهين في *إلهيّات الأسفار* (ج ٦ ص٢٤٧): «وماهية العقل الأوّل مغايرة لحقيقة العلم بالضرورة؛ لأنّ حقيقة العلم تكون واجبة الوجود لذاتها، لأنّ حقيقتها حقيقة الوجود وإن لحقها في بعض المراتب ـ من جهة اقتران الماهية لها ـ إمكانٌ عقلي أو خارجي ولاشيء من الماهيات واجب الوجود لذاته، فكيف تكون ماهية المعلول الأوّل علماً لواجب الوجود».

٢. قال صدر المتألّهين(ره) في إلهيّات *الأسفار* (ج ٦ ص٢٨٥): «ممّا ينبّه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود بعضها طبيعي [وبعضها نفسانيٌّ هكذا في *الأسفار*] وبعضها عقلي وبعضها إلهيٌّ، أنّه لاشك أنّ العلم ـ بمعنى الصورة الحاصلة ـ حقيقة واحدة، وهي قد تكون عرضاً [من الكيفيات النفسانية ـ لاتكون في *الأسفار*] كعلم النفس بغيرها، وقد تكون جوهراً نفسانياً كعلم النفس بذاتها، وقد تكون جوهراً عقلياً كعلم العقل بذاته، وقد لاتكون جوهراً ولاعرضاً، بل أمراً خارجاً عنها هو واجب الوجود بذاته، وكذلك القدرة.

٣. ككون العلم ذا تعلّق.

٤. كتعلّق العلم بالمعلوم وهو العالمية.

٥. أي ماهية العقل الأول فلاتشكيك في الماهية.

٦. خ ل: بمعلولاته.

٧. أي العلم الثاني.

٨. قال صدر المتألّهين في إلهيّات *الأسفار* (ج ٦ ص٢٤٧): «ولاتُصغ إلى قول مَن يقول: بعض علمه قديم وبعض علمه حادث؛ فإنّه بمنزلة من يقول: بعض قدرته قديمة وبعضها حادثة [هكذا في *الأسفار*: أو قال بعض ذاته قديمة وبعضها حادثة] بل يجب أن تكون حقيقة علمه واحدة، ومع وحدتها تكون علماً بكل شيء».

المتعلّقات[١]، فهي لاتقدح في وحدة حقيقته، و الحقّ يعلم الأشياء بعين ما[٢] يعلم به ذاته، لا بأمر آخر.

وكونه صفة ذا إضافة، أو إضافة محضة في بعض الصور، ينافي كونه عين العقل الأوّل؛ لكون الأوّل عرضاً، و الثاني[٣]،[٤] جوهراً، و كونه جوهراً من الجواهر[٥] كما مرّ أنّما هو لسريان الهويّة الإلهيّة فيها و ليس عندهم[٦] كذلك، فلا يمكن أن يكون جوهراً[٧].

و أيضاً: كما أنّه عالم بالأشياء، كذلك قادر، فكونه[٨] عبارة عن علمه دون قدرته، ترجيحٌ بلا مرجّح بل عكسه أولىٰ؛ لشمول قدرته علىٰ كلٍّ[٩] ما بعده عندهم، دون علمه[١٠].

---

١. والمصاديق.

٢. وهو ذاته.

٣. قال صدر المتألّهين(ره) في *الأسفار* (ج٦ ص٢٤٧ـ ٢٤٨): «وأيضاً العقل الأول عندهم جوهرٌ، وجوهريته أنّه ماهية لها وجود انتزاعي، وهو عرض زائد على ماهيته.

والعلم ـ سيما علم الله ـ ليس كذلك؛ لأنّه كالوجود ليس بجوهر ولاعرض، وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين أنّما هي لسريان الهوية الواجبيّة فيها، فيصلح عندهم أن يكون [وفي *الاسفار* هكذا: علمه تعالى] علماً له تعالى بالأشياء ولايصلح عند غيرهم.

٤. يعني بالثاني العقل الأول.

٥. عندنا.

٦. أي عند الحكماء، أي ليس عند الحكماء العلم بهذا المعنى بل عندهم علمه تعالى بالأشياء عبارة عن وجود العقل مطلقاً.

وأقول: إنّ إتيان ضمير الجمع أعني «عندهم» إما من طغيان قلم القيصري(ره) وإمّا من تصحيف النسّاخ؛ لأنّ الصواب كان أن يقال: وليس عنده كذلك، أي عند بعض الحكماء المتقدّمين، المعنون في صدر التنبيه كما لايخفى على المتفطّن الحاذق الخبير. ولم يذهب جميع الحكماء إلى أنّ علمه تعالى مطلقاً بالأشياء عبارة عن وجود العقل.

٧. بل مطلقاً علمه بالأشياء عبارة عن وجود العقل.

٨. أي العقل.

٩. من الجزئيات والكليّات.

١٠. لأنّه يشمل الذات أيضاً.

و أيضاً: القول بأنّ العقل عين علمه تعالىٰ، يبطل العناية الإلهيّة السابقة علىٰ وجود الأشياء[١] كلّها، و ليس عبارة عن حضوره عنده تعالىٰ؛ لأنّ الحضور صفة الحاضر و هو العقل، و علمه تعالىٰ صفته، فهو غيره.

و أيضاً: حضوره متأخّر بالذات عن الحقّ و علمه؛ لأنّه مع جميع كمالاته متقدّم بالذات علىٰ جميع الموجودات، فلا يفسّر علمه تعالىٰ بالحضور.

و أيضاً: يلزم[٢] احتياج ذاته تعالىٰ في أشرف صفاته إلىٰ ما هو غيره صادر منه، و يلزم أن لايكون عالماً بالجزئيّات و أحوالها من حيث هي جزئيّة، تعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً.

نعم، لو يقول العارف المحقّق: إنّه[٣] عين علمه تعالىٰ ـ من حيث إنّه عالم بحقائق الأشياء و المعاني الكلّية علىٰ سبيل الإجمال، و المظهر عين الظاهر باعتبار يكون حقّاً، و يكون هو[٤] اسمه «العليم» كما مرّ بيانه في التنبيه المتقدّم؛ لأنّ ماهيّته[٥] عبارة عن الهويّة الإلهيّة المتعيّنة بتعيّن خاصّ، سميت به «عقلاً» أوّلاً.

لكن لايختصّ هو بذلك، بل النفس الكلّية أيضاً كذلك؛ لاشتمالها علىٰ الكلّيات و الجزئيّات، بل كلّ عالِم بهذا الاعتبار يكون اسمه «العليم» لاالعقل الأوّل فقط، و الحكيم لايشعر بهذا المعنىٰ؛ إذ عنده أنّ العقل و غيره مغاير[٦] للحقّ تعالىٰ ماهيّة و وجوداً، و معلولٌ من معلولاته، فيلزم أن يكون في أشرف صفاته محتاجاً إلىٰ غيره، تعالىٰ عنه.

و الحقّ: أنّ كل من أنصف يعلم من نفسه: أنّ الذي أبدع الأشياء و أوجدها من العدم إلىٰ الوجود ـ سواء كان العدم زمانيّاً أو غير زمانيّ ـ يعلم تلك الأشياء بحقائقها

---

١. التي من جملتها العقل الأوّل.

٢. على تقدير كون علمه عبارة عن الحضور.

٣. أي العقل.

٤. أي العقل الأوّل.

٥. أي ماهية العقل الأوّل وحقيقته الوجودية.

٦. بالمغايرة العزليّة.

و صورها اللازمة لها، الذهنيّة و الخارجيّة، قبل إيجاده إيّاها و إلاّ لايمكن إعطاء الوجود لها، فالعلم بها غيرها[١].

و القول: «باستحالة أن تكون ذاته تعالىٰ و علمه ـ الذي هو عين ذاته ـ محلاً للأُمور المتكثّرة» أنّما يصحّ إذا كانت غيره تعالىٰ، كما عند المحجوبين[٢] عن الحقّ، أمّا إذا كانت عينه من حيث الوجود و الحقيقة، و غيره باعتبار التعيّن و التقيّد، فلا يلزم ذلك[٣].

و في الحقيقة: ليس حالاً ولا محلاً بل شيء واحد[٤]، ظهر بصورة المحليّة تارة، و الحاليّة أُخرىٰ، فنفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء[٥] كلّها، كلّيها و جزئيّها، صغيرها و كبيرها، جمعاً و تفصيلاً، عينيّة كانت أو علميّة **﴿ما يعزب عن ربّك من مثقال ذرة فى الأرض ولافى السماء﴾**[٦].

فإن قلت: العلم تابع للمعلوم، و هو الذات الإلهيّة و كمالاتها، فكيف يكون عبارة عن نفس الأمر؟!

---

١. أي غير الأشياء.

٢. قال صدر المتألّهين(ره) في إلهيات *الأسفار* ج٦ ص٢٦١: «وأما تحاشي شيخ الإشراق ومَن تبعه من القول بالصور الإلهية؛ لظنّهم أنّه يلزم حلول الأشياء في ذاته وفي علمه الذي هو عين ذاته، فقد علمت: أن ذلك غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحقّ، الزاعمين أنّها كانت غيره تعالى وكانت أعراضاً حالة فيه.
وأمّا إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعيّن والتقيّد، فبالحقيقة ليس هناك حالّ ولامحلّ، بل شيء واحد متفاوت الوجود في الكمال والنقص والبطون والظهور» انتهى.
الكمال هو المرتبة الأحدية والنقص هو المرتبة الواحدية، ولاشكّ أنّها نقص بالنسبة إلى الأحدية؛ لوقوع الكثرة في هذه المرتبة، والمرتبة الأحدية هي البطون. أي الغيب المطلق الذي لايخبر عنه إلا بأنه لايخبر عنه.
ويمكن أن يكون المراد بالنقص نفس الماهيات التي يعبَّر عنها بالأعيان الثابتة.

٣. أي كونه محلاً للأُمور المتكثّرة.

٤. قال الشارح في الفصّ الآدمي (ص٩٠): «لمّا كان الفاعل والقابل شيئاً واحداً في الحقيقة ظاهراً في صورة الفاعليّة تارة والقابليّة أُخرى، عبّر عنهما باليدين».

٥. بنحو البساطة الإطلاقية.

٦. يونس (١٠): ٦١.

قلت: الصفات الإضافيّة لها اعتباران[١]: اعتبار عدم مغايرتها للذات[٢]، و اعتبار مغايرتها لها[٣]، فبالاعتبار الأوّل العلم و الإرادة و القدرة و غيرها من الصفات التي تعرض لها الإضافة، ليس تابعاً للمعلوم، و المراد، و المقدور؛ لأنّها عين الذات[٤]، ولا كثرة فيها، و بالاعتبار الثاني العلم تابع للمعلوم، و كذلك الإرادة و القدرة تابعة للمراد و المقدور.

و في العلم اعتبار[٥] آخر، و هو حصول صور الأشياء فيه، فهو ليس من حيث تبعيّته لها عبارة عن نفس الأمر، بل من حيث إنّ صور تلك الأشياء حاصلةٌ فيه عبارةٌ عنه و من حيث تبعيته لها يقال: «الأمر في نفسه كذا» أي تلك الحقيقة[٦] التي يتعلّق بها العلم، و ليست غير الذات في نفسها[٧]، كذا.

وجَعْلُ بعض العارفين العقلَ الأوّل عبارة عن نفس الأمر حقٌّ؛ لكونه مظهراً للعلم الإلهيّ من حيث إحاطته بالكلّيات المشتملة علىٰ جزئيّاتها، ولكون علمه مطابقاً لما في

---

١. قال صدر المتألّهين في إلهيات *الأسفار* (ج٦ ص٢٦٣): «أحد الاعتبارين: اعتبار عدم مغايرته للذات الأحدية، وهي بهذا الاعتبار من صفات الله وغير تابعة لها؛ إذ به صدرت وجودات الأشياء في الخارج، ولهذه الجهة قيل: علمه تعالى فعليٌّ.

وثانيهما: اعتبار إضافته إلى الأشياء، أي الأعيان الثابتة، وهو بهذا الاعتبار تابع للأشياء متكثّر بتكثّرها.

قوله: «اعتباران» أي علم الواجب بالأشياء هو وجود الواجب بملاحظة اتّحاده بالأعيان الثابتة إذا لوحظ بحسب الوجود، أي لوحظ وجود الواجب به مع قطع النظر عن هذا الاتّحاد يكون متبوعاً وعين الواجب، وإذا لوحظ العلم من حيث إنّه علم، أي لوحظ وجوده باعتبار اتّحاده بالأعيان يكون تابعاً للأعيان. بمعنى أنّ علمه يكون على طبق مايكون للأعيان عليه في نفسها، ويكون متكثّراً بتكثّر الأعيان. بمعنى أنّ علمه بهذا العين المخصوص غير علمه بعين آخر؛ لتغاير العينين بالذات.

٢. خ ل: إنّها عين الذات.

٣. خ ل: إنّها غير الذات.

٤. قال في آخر الفصل الأوّل (ص١٥): الحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات يطلق على تلك الذات، وعلى الحقيقة اللازمة لها من حيث إنّها مغايرة لها بالاشتراك اللفظي.

٥. ليس لسائر الصفات الإضافيّة.

٦. أي تلك الحقيقة العلميّة.

٧. أي في حدّ ذاتها.

علم اللّه تعالى، و كذلك النفس الكلّية المسمّاة بـ«اللّوح المحفوظ» بهذا الاعتبار عبارة عن نفس الأمر.

ولايعلم حقيقة العلم و كيفيّة تعلّقه بالمعلومات إلّا اللّه، و الزعم ببداهته أنّما ينشأ من عدم الفرق بين الظلّ و ما هو ظلّه؛ لأنّ علوم الأكوان ظلال كوجوداتهم.

و أيضاً: حصوله بديهيّ، و لا يلزم من بداهة[1] العلم بحصول الشيء، بداهةُ العلم بحقيقته و ماهيّته، واللّه أعلم بالحقائق.

---

۱. إذ حصول الشيء غير تصوّره.

الفصل الثالث
في الأعيان الثابتة و التنبيه علىٰ المظاهر الأسمائيّة[1]

اعلم: أنّ للأسماء الإلهيّة صوراً معقولة في علمه تعالىٰ؛ لأنّه عالم بذاته لذاته، و أسمائه، و صفاته، و تلك الصور العقليّة[2] ـ من حيث إنّها عين الذات المتجلّية بتعيّن خاصّ و نسبة معيّنة هي ـ المسمّاة بـ«الأعيان الثابتة»[3] سواء كانت كلّية أو جزئيّة في اصطلاح أهل اللّه، و تسمّىٰ كلّياتها بـ«الماهيّات و الحقائق» و جزئيّاتها بـ«الهويّات» عند أهل النظر.

فالماهيّات هي الصور الكلّية الأسمائيّة، المتعيّنة في الحضرة العلميّة تعيّناً أوّلياً، و

---

١. قال العارف الربّاني مولانا الفيض القاساني: «لما كان كلّ اسمٍ من الأسماء له صورة في الحضرة العلميّة، فلابدّ أن يكون للاسم الباطن ومايختصّ به من الأسماء الفعليّة من حيث إنّه ضدّ الظاهر، أي من حيث وجهه الذي لايجتمع معه أيضاً صور في تلك الحضرة، وهي لمّا كانت بذواتها طالبة للبطون هاربة عن الظهور لايمكن أن توجد في الخارج، فهي إذن وجودات علميّة لازمة لذاته يمتنع اتّصافها بالوجود العيني، فهي مفاتيح الغيب التي لايعلمها إلّا هو.

فمفاتيح الغيب هي الممتنعات التي لاسبيل للعقل إليها أصلاً. وأمّا الممتنعات التي يفرضها العقل كشريك الباري واجتماع النقيضين وأمثال ذلك فهي أمور متوهّمة ينتجها العقل المشوب بالوهم».

٢. خ ل: العلميّة.

٣. قال صدر المتألّهين(ره) في *الأسفار*: «ومايلزم الأسماء والصفات من النسب والتعلقات بمظاهرها ومربوباتها هي الأعيان الثابتة».

تلك الصور فائضة عن الذات الإلهيّة بالفيض الأقدس[١]، و التجلّي الأوّل؛ بواسطة الحبّ الذاتيّ، و طلب مفاتح الغيب[٢] ـ التي لايعلمها إلّا هو ـ ظهورها و كمالها؛ فإنّ الفيض الإلهيّ ينقسم بالفيض الأقدس[٣] والفيض المقدّس.

و بالأوّل: تحصل الأعيان الثابتة و استعداداتها الأصليّة في العلم، و بالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها و توابعها.

و إليه أشار الشيخ بقوله: **(و القابل[٤] لايكون إلّا من فيضه الأقدس)**.

و ذلك الطلب[٥] مستند أوّلاً إلىٰ الاسم الأوّل و الباطن، ثمّ بهما إلىٰ الآخر و الظاهر، لأنّ الأوّلية و الباطنيّة ثابتة للوجود العلميّ، و الآخريّة و الظاهريّة للوجود العينيّ، و الأشياء مالم توجد في العلم لم يمكن وجودها في العين.

و الأعيان بحسب إمكان وجودها في الخارج، و امتناعها فيه، تنقسم إلىٰ قسمين:

الأوّل: الممكنات.

و الثاني: الممتنعات، و هي قسمان:

قسم: يختصّ بفرض العقل إيّاه، كشريك البارئ، و اجتماع النقيضين و الضدّين في موضوع خاصّ و محلّ معيّن، و غيرها، و هي أُمور متوهّمة، ينتجها العقل المشوب بالوهم، و علم البارئ جلّ ذكره يتعلّق بهذا القسم من حيث علمه بالعقل و الوهم و لوازمهما من توهّم مالا وجود له ولا عين، و فرضهما إيّاه، لا من حيث إنّ لها ذواتٍ في العلم أو صوراً أسمائيّة، و إلّا يلزم الشريك في نفس الأمر و الوجود.

قال الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في «الفتوحات» في ذكر الأولياء الناهين عن المنكر من الباب الثالث و السبعين: فلم يكن ثمّة[٦] شريك [له عين] أصلاً، بل هو لفظ ظهر

---

١. أي الأقدس من السوائية ومن كل قيد.

٢. أي الأسماء الذاتيّة.

٣. أي الأقدس من أن يكون الفيض مغايراً للمفيض، كما في الفيض المقدس، وقال الشارح فيما بعد: أي الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية ونقائص الحقائق الإمكانية.

٤. أي قابل الوجود وهو الماهية، أي العين الثابتة.

٥. أي طلب ظهور الوجود.

٦. أي في ملكه.

تحته العدم[١] المحض، فأنكرته[٢] المعرفة بتوحيد اللّه الوجوديّ، فيسمّىٰ «منكراً من القول و زوراً»[٣].

و قسم: لايختصّ بالفرض، بل هي أُمور ثابتة في نفس الأمر، موجودة في العلم، لازمة لذات الحقّ؛ لأنّها صور للأسماء الغيبيّة المختصّة بالباطن من حيث هو ضدّ الظاهر[٤]؛ إذ للباطن وجه[٥] يجتمع مع الظاهر، و وجه[٦] لايجتمع معه.

و تختصّ الممكنات بالأوّل، و الممتنعات[٧] بالثاني.

و تلك الأسماء هي التي قال ـ رضى اللّه عنه ـ في «فتوحاته»: و أمّا الأسماء الخارجة عن الخلق و النسب، فلا يعلمها إلّا هو؛ لأنّه لاتعلّق لها بالأكوان.

و إلىٰ هذه الأسماء أشار النبي ﷺ بقوله: «أو استاثرت به في علم غيبك»[٨] و لمّا كانت هذه الأسماء بذواتها طالبة للباطن، هاربة عن الظاهر، لم يكن لها وجود في الظاهر، فصور هذه الأسماء وجودات علميّة، ممتنعة الاتصاف بالوجود العينيّ، ولاشعور لأهل العقل بهذا القسم، و لا مدخل للعقل فيه، و الاطّلاع بأمثال هذه المعاني أنّما هو من مشكاة النّبوة و الولاية و الإيمان بهما.

فالممتنعات[٩] حقائق إلهيّة[١٠]، من شأنها عدم الظهور في الخارج، كما أنّ من شأن

---

١. واسم لامسمّى له.

٢. فإنّ الوجود طارد العدم.

٣. راجع المجلّد الثاني، ص٣٨. (سورة المجادلة ـ الآية ٣).

٤. قال العارف الرباني في *عين اليقين*: «الاسم الباطن من حيث إنّه ضدّ الظاهر ـ أي من حيث وجهه الذي لايجتمع معه ـ لايمكن أن يوجد في الخارج؛ لانّه من هذه الحيثية طالب للبطون هارب عن الظهور، فهو بهذا الاعتبار مكنون مخزون في علم الله.

٥. وهو طلبه المظهر الخارجي.

٦. وهو طلبه البطون.

٧. أي بالمعنى الثاني.

٨. *بحارالأنوار* ج٨٦ ص٣٢٤.

٩. أي الممتعات بالمعنى الثاني.

١٠. قال في شرحه للديباجة: «الحقائق الإلهيّة المعبّر عنها بالأسماء والصفات».

الممكنات ظهورها فيه، و كلّ حقيقة[١] ممكن وجودها و إن كانت باعتبار ـ ثبوتها في الحضرة العلميّة أزلاً و أبداً ـ ما شمّت[٢] رائحة الوجود[٣]، لكن باعتبار مظاهرها الخارجيّة كلّها موجودة فيه[٤]، و ليس شيء منها باقياً في العلم؛ بحيث لم توجد بعد، لأنّها بلسان استعداداتها طالبة للوجود العينيّ، فلو لم يعط الواهب[٥] الجواد وجودها، لم يكن الجواد جواداً، و لو أوجد بعضها دون البعض، مع أنّها كلّها طالبة للوجود، يكون ترجيحاً بلا مرجّح.

و أفرادها لتوقّفها بأزمانها التي يعلمها الحقّ وقوعها فيها، تظهر من الغيب إلىٰ الشهادة ظهوراً غير منقطع إلىٰ انقراض النشأة الدنياويّة، و في الآخرة أيضاً كما جاء في الحديث الصحيح: «أنّ المؤمن إذا اشتهىٰ الولد في الجنّة، كان حمله و وضعه و سنّه[٦] في ساعة واحدة كما يشتهي»[٧].

قال تعالىٰ: ﴿**وَلَكُم فِيهَا مَا تَشتَهِى أَنفُسُكُم وَلَكُم فِيهَا مَا تَدَّعُونَ * نُزُلاً مِن غَفُورٍ رَحِيمٍ**﴾[٨].

و الأعيان الممكنة تنقسم إلى الأعيان الجوهريّة، و العرضيّة، و الأعيانُ الجوهريّة كلّها متبوعات، و العرضيّة كلّها توابع.

---

١. اگر وجود حق سبحانه وتعالى را مرأة اعتبار كنى ظاهر در وى احكام وآثار اعيان است نه اعيان بذواتها فانها ما شمت رائحة الوجود ونه وجود من حيث هو كما هو شأن المرأة واگر اعيان را مرأة اعتبار كنى ظاهر در وى اسماء و صفات و شئون و تجلّيات وجود است يا وجود متعيّن بحسب هذه الأُمور نه وجود من حيث هو ونه اعيان لما عرفت من شأن المرآة پس وجود حقيقى و اعيان ثابته هر دو ازلاً وابداً در مرتبه بطون اند و ظاهر يا احكام و آثار اعيان اند باعتبار اوّل و يا اسماء و صفات و شئون و تجلّيات وجود حق سبحانه وتعالى يا وجود متعيّن بحسب هذه الأُمور باعتبار ثانى. *نقد النصوص*.

٢. لأنّ الوجود الخارجي ليس نفس الأعيان الثابتة بل مثالها.

٣. أي الوجود الخارجي.

٤. أي في الخارج.

٥. خ ل: الواهب الحقيقي الجواد.

٦. أي ينبت السنّ له.

٧. *بحارالأنوار* ج٥٣ ص١٦٣ مع اختلاف يسير.

٨. فصّلت (٤١): ٣١ـ ٣٢.

و الجواهر تنقسم إلىٰ بسيط روحانيّ، كالعقول، و النفوس المجرّدة، و إلىٰ بسيط جسمانيّ، كالعناصر، و إلىٰ مركّب في العقل دون الخارج، كالماهيّة الجوهريّة المركّبة من الجنس و الفصل، و إلىٰ مركّب فيهما كالمولدات الثلاث.

و كلّ من الأعيان الجوهريّة و العرضيّة ينقسم إلىٰ أعيان الأجناس العالية، و المتوسّطة، و السافلة.

و كلّ منها ينقسم إلى الأنواع، و هي إلى الأصناف[1] و إلى الأشخاص ﴿فسبحان الّذى﴾[2]، ﴿ما يعزب عن ربِّكَ من مثقال ذرة فى الأرض و لا فى السماء﴾[3]، ﴿و هو السميع العليم﴾[4].

فعالم الأعيان مظهر الأسم الأوّل و الباطن المطلق، و عالم الأرواح مظهر الاسم الباطن و الظاهر المضافين، و عالم الشهادة مظهر الاسم الظاهر المطلق و الآخر[5] من وجه[6]، و عالم الآخرة مظهر الاسم الآخر المطلق.

و مظهر اسم اللّه الجامع لهذه الأربعة[7] هو الإنسان الكامل[8]، الحاكم في العوالم كلّها، و عالم المثال مظهر الاسم المتولّد من اجتماع الظاهر و الباطن، وهو البرزخ بينهما.

و الأجناس العالية[9] مظاهر أُمّهات الأسماء التي تشتمل الأسماء الأربعة عليها، و المتوسّطة مظاهر الأسماء التي تحتها في المرتبة، و السافلة مظاهر الأسماء التي دونها في الحيطة و المرتبة.

---

١. الفرق بين النوع والصنف أنّ النوع مقول على المتّحدين بالحقيقة وإن كانوا مختلفين بالصفات. والصنف مقول على المتّحدين بالحقيقة والصفات.

٢. يس(٣٦): ٨٣.

٣. يونس (١٠): ٦١.

٤. الانفال (٦): ١١٥.

٥. يعني أنّ عالم الشهادة هو آخر بالنسبة إلى عالم الأرواح وأوّل بالنسبة إلى نشأة الآخرة.

٦. لأنّه آخر قوس النزول وأوّل قوس الصعود أيضاً.

٧. أي الأول والآخر والظاهر والباطن.

٨. المتصرّف المحيط يقول لكل شيء: كن فيكون بإذنه تعالى.

٩. من حيث الإحاطة.

و كذلك الأنواع الحقيقيّة، مظاهر الأسماء التي تحت حيطة الأنواع الإضافيّة[١]، و هي إن كانت بسيطة، يكون كلّ منها مظهراً لاسم خاصّ معيّن، و إن كانت مركّبة، يكون كلّ منها مظهراً لاسم حاصل من اجتماع أسماء متعدّدة.

و أشخاصها مظاهر رقائق الأسماء، التي تحصل من اجتماع بعضها مع بعض، و من هذه الاجتماعات تحصل أسماء غير متناهية، و مظاهر لاتتناهىٰ.

و من هنا يعلم سرّ قوله تعالىٰ: ﴿قُل لَو كَانَ البَحرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبّى لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ أن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبّى وَ لَو جِئنَا بِمِثلِه مَدَداً﴾[٢] لأنّ كلماته تعالىٰ هي أعيان الحقائق[٣] كلّها، و كمالات الأسماء[٤] المشتركة بين مظاهرها، بخلاف الأسماء المختصّة فإنّ كمالاتها أيضاً مختصّة.

ولابدّ أن تعلم: أنّ كلّ ما هو موجود في الخارج و له صفات متعدّدة، فهو مظهر لها كلّها، فإن كان يظهر منه في كلّ حين صفة منها، فهو مظهر تلك الصفة في ذلك الحين، كما أنّ الشخص الإنسانيّ تارة يكون مظهر الرحمة، و تارة مظهر النقمة باعتبار ظهور الصفتين فيه، و إن كان يظهر فيه صفة معيّنة أو صفات متعدّدة دائماً، فهو مظهر لها دائماً بحسبها.

فالعقول و النفوس المجرّدة ـ من حيث إنّها عالمة بمبادئها و ما يصدر منها ـ مظاهر للعلم الإلهيّ و كتب إلهيّة، و العرش[٥] مظهر الرحمن[٦] و مستواه، و الكرسيّ مظهر الرحيم، و الفلك السابع مظهر الرزّاق[٧]، و السادس مظهر العليم، و الخامس مظهر

---

١. وهي الأسماء التي تحت أمّهات الأسماء.

٢. الكهف (١٨): ١٠٩.

٣. المكتوبة في العلم.

٤. كالحيّ والقادر المشتركين في المَلَك والإنسان والحيوان.

٥. لإحاطته و شمول حقيقته.

٦. يجب عليك أن تطلب الأحكام النجوميّة في مظانّها حتى يظهر لك سرّ ما أفاد القيصري موجزاً. ثمّ عليك أن ترجع إلى *أصول الكافي* في معنى العرش والكرسي من الروايات في المقام.
ولهذا الفقير إلى الله في هذه المسائل مطالب شريفة لو أبوح بها لانجرّ البحث إلى الإسهاب.

٧. يعني أن كلاً من الصفات إذاغلبت واحدة منها على روحانية فلك من الأفلاك السبعة، فذلك الفلك مظهر تلك الصفة، فإنّ الغالب على روحانية الفلك السابع هو الرازقية، فكان مظهراً للاسم الرازق، وكذلك البواقي.

القهّار، و الرابع[١] مظهر النور و المحيي، و الثالث مظهر المصوّر، و الثاني مظهر الباري، و الأوّل[٢] مظهر الخالق.

هذا باعتبار الصفة الغالبة علىٰ روحانيّة الفلك المنسوب إليه ذلك الاسم، فكلّما أمعنت النظر في الموجودات، و ظهر لك خصائصها، تعرف أنّها مظاهر لها، و اللّه الموفّق.

تنبيه

الأعيان[٣]ـ من حيث إنّها صور علميّة ـ لا توصف بـ«أنها مجعولة»[٤] لأنها حينئذٍ معدومة في الخارج، و المجعول لايكون إلّا موجوداً، كما لاتوصف الصور العلميّة و الخياليّة التي في أذهاننا بـ«أنّها مجعولة» مالم توجد في الخارج، و لو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضاً مجعولة؛ لأنّها صور علميّة.

فالجعل[٥] أنّما يتعلّق بها بالنسبة إلىٰ الخارج، و ليس جعلها إلّا إيجادها في الخارج،

---

١. أي الشمس.

٢. أي القمر.

٣. «الأعيان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود أبداً» ومعنى قولهم هذا، أنّها ليست موجودة من حيث أنفسها، ولاالوجود صفة عارضة لها أو قائماً بها ولاهي عارضة له ولاقائمة به، ولاأيضاً مجعولة للوجود معلولة له، بل هي ثابتة في الأزل باللاجعل الواقع للوجود الأحدي، كما أنّ الماهية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلّق بوجوده لابماهيّته، لأنّها غير مجعولة بالذات. كذا قال صدرالمتألّهين في إلهيات *الأسفار*: «قال العرفاء: إنّها لاتنتقل من الغيب إلى الظهور، بل التي تكون ظاهرة هي ظلال مافي الغيب لاعينها، فهذا معنى قولهم: ماشمّت رائحة الوجود، أي الوجود الخارجي».

٤. وهاهنا بحث حاصله: أنّ الماهيّة الممكنة كما أنّها محتاجة إلى الفاعل في وجوده الخارجي؛ كذلك محتاجة إليه في وجودها العلمي، سواء كان ذلك الفاعل مختاراً أو موجباً، فالمجعوليّة بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً، فانّها أينما وجدت كانت متّصفة بهذا الاحتياج؛ وإن فسّر المجعوليّة بأنها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحاً والتقييد تكلّف (*نقد النصوص*).

٥. قال كمال الدين محمد اللاري في *شرح الزوراء*: «مايفهم من كلام العرفاء والصوفيّة أنّ الجعل عندهم قسمان:

الأول: الجعل المتعلّق بالأعيان الثابتة والماهيات بذواتها واستعداداتها، مجعولة بهذا الجعل عندهم، وبه أيضاً تلبّس الماهيات بالثبوت، والظهور العلمي والفيض الأقدس في عرفهم عبارة عن هذا الجعل المتعلّق بالماهيات، باعتبار الثبوت العيني، والمجعول بهذا الجعل عندهم ليس إلّا الوجود العيني ←

لأنّ الماهيّة جعلت ماهيّة فيه، و بهذا المعنىٰ تعلّق الجعل بها في العلم أولىٰ، و حينئذٍ يرجع النزاع لفظيّاً[١]؛ إذ لايمكن أن يقال: إنّ الماهيّات ليست بإفاضة مفيض في العلم و اختراعه، و إلّا يلزم أن لاتكون حادثة بالحدوث الذاتيّ.

لكنّها ليست مخترعة[٢] كاختراع الصور الذهنيّة التي لنا إذا أردنا إظهار شيء لم يكن ـ ليلزم تأخّر[٣] الأعيان العلميّة عن الحقّ في الوجود تأخّراً زمانيّا، بل[٤] علمه تعالىٰ ذاته بذاته يستلزم الأعيان، من غير تأخّرها عنه تعالىٰ في الوجود، فبعين العلم الذاتيّ يعلم تلك الأعيان، لابعلم آخر كما توهّم[٥] من جعل علمه بالعالم، عين العقل الأوّل، فافهم.

تنبيه آخر[٦]

اعلم: أنّ للأعيان الثابتة اعتبارين: اعتبار أنّها صور[٧] الأسماء، و اعتبار أنّها حقائق الأعيان الخارجيّة، فهي بالاعتبار الأوّل كالأبدان للأرواح[٨]، و بالاعتبار الثاني

→

ومـ يتبعه؛ لأنّ ذوات الماهيات واستعداداتها كانت مجعولة بالجعل الأوّل وهذا الجعل هو المسمّى بالفيض المقدس.

ولو وقع في كلامهم أنّ الماهيات غير مجعولة أرادوا به الجعل الثاني، أعني الفيض المقدّس لامطلق الجعل؛ إذ قد صرّحوا بمجعوليّة الماهيات بذواتها بالجعل الأوّل، وحينئذٍ لاتخالف في كلاميهما. (كلاميهما. كلاميهم ظ).

١. لأنّ من قال: إنّها ليست بمجعولة أراد المجعوليّة الخارجيّة، ومن قال: إنّها مجعولة أراد مجعوليتها في العلم، فلانزاع.

٢. لاتخلو العبارة من تعقيد كما لايخفى فتجعل كاختراع الصور الذهنيّة التي لنا، إذا أردنا إظهار شيء لم يكن جملة واحدة، وجملة «لم يكن» صفة لقوله «شيء».

٣. متعلّق بقوله: «ليست مخترعة».

٤. إضرابٌ عن قوله: «ليست مخترعة كاختراع الصور الذهنية التي إذا أردنا إظهار شيءٍ لم يكن».

٥. وهو طاليس الملطي كما مرّ في ص٧٢.

٦. قال بعض الحكماء... الخ.

٧. أي مظاهرها.

٨. وهي الأسماء.

كالأرواح للأبدان.[١]

و للأسماء أيضاً اعتبارين: اعتباركثرتها، و اعتبار وحدة الذات المسمّاة بها كما مرّ، فباعتبار تكثّرها محتاجة إلىٰ الفيض من الحضرة الإلهيّة الجامعة لها و قابلة له كالعالم، و باعتبار وحدة الذات الموصوفة بالصفات، أرباب لصورها فيّاضة إليها.

فبالفيض الأقدس ـ الذي هو التجلّي بحسب أوّلية الذات و باطنيّتها ـ يصل الفيض من حضرة الذات إليها[٢] و إلىٰ الأعيان دائماً.

ثمّ بالفيض المقدّس ـ الذي هو التجلّي بحسب ظاهريّتها و آخريّتها، و قابليّة الأعيان و استعداداتها ـ يصل الفيض من الحضرة الإلهيّة إلى الأعيان الخارجيّة.

و كلّ عين هي كالجنس لما تحتها، واسطة في وصول ذلك الفيض إلىٰ ما تحتها[٣] من وجه، إلىٰ أن ينتهي إلى الأشخاص، كواسطة العقول و النفوس المجرّدة إلىٰ ما تحتها ممّا في عالم الكون و الفساد، و إن كان يصل[٤] الفيض إلىٰ كلّ ما له وجود من الوجه الخاصّ[٥] الذي له مع الحقّ بلاواسطة.

و الأعيان من حيث إنّها أرواح للحقائق الخارجيّة، و لها جهة المربوبيّة و الربوبيّة، تقبل الفيض بالأولىٰ، و تربّ صورها الخارجيّة بالثانية، فالأسماء مفاتيح الغيب و الشهادة مطلقاً، و الأعيان الممكنة مفاتيح الشهادة.

و لمّا كان الفيض عليها و على الأسماء كلّها، من حضرة الجمع[٦] من غير انقطاع بحسب استعداداتها، نسب الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في (الكتاب) الفيض مطلقاً إلىٰ حضرة الجمع، و القابليّة إلى الأعيان، و إن كانت هي أيضاً فيّاضة إلىٰ ما تحتها من الصور من حيث ربوبيّتها.

---

١. أي الأعيان الخارجيّة.

٢. أي إلى الأسماء. وفي بعض النسخ لاتكون لفظة «إليها» موجودة.

٣. من الأنواع والأشخاص.

٤. أي بالاستقلال.

٥. قال الشارح في ذيل قوله: «بأحدية طريق الامر» وثانيهما طريق الوجه الخاص الذي هو لكلّ قلب به يتوجّه إلى ربّه من حيث عينه الثابتة ويسمّى طريق السرّ ص ٢١٠.

٦. حضرة الأحديّة.

فلايتوهّم[١] متوهّم: أنّ الأعيان لها جهة القابليّة فقط، و الأسماء لها جهة الفاعليّة فقط، و أنّ الأسماء تنقسم إلىٰ ما له التأثير، و إلىٰ ما له التأثّر فيجعل البعض منها فاعلاً مطلقاً، و الآخر قابلاً مطلقاً، والله أعلم.

هداية للناظرين[٢]

الماهيّات[٣] كلّها وجودات[٤] خاصّة[٥] علميّة[٦]؛ لأنّها ليست ثابتة في الخارج

---

١. من قول الشيخ(ره).

٢. أي هداية لأهل النظر، وهم أهل الفكر بالبرهان القياسي والاستدلال الفكري.

٣. أي الصور العقليّة. قال مولانا الفيض المقدّس في *عين اليقين*: «قد ظهر من هذه البيانات أنّ الماهيات كلّها وجودات خاصة في الواقع عيناً وذهناً، وأنّ المفهوم من الماهيّة غير المفهوم من الوجود في اعتبار العقل، فهما متّحدان اتحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري».

٤. أي الماهيات كلّها وجودات خاصة في الواقع عيناً وذهناً، فإن كانت ذهنية فهي صور عقليَة ففي الواجب سبحانه أعيان ثابتة موجودة بالوحدة الأحديّة وفي الإنسان صور علميّة ظلّية للأعيان الثابتة.

وإن كانت عينيَة فهي متّحدة بالوجود اتّحاد الأمر العيني، أي الوجود مع المفهوم الاعتباري، أي الماهيّة، والاعتباري بمعنى غير المتأصّل لاالاعتباري الصرف. وإن كان المفهوم من الماهيّة غير المفهوم من الوجود في اعتبار العقل. فإذا كانت الماهيات العينيَة وجودات خاصّة فكونها علميّة على وجهين:

أحدهما: أنّها مظاهر الأعيان الثابتة، أي العين مطابقة للعلم.

وثانيهما: أنّها متعلّق الصور العلميّة في الإنسان، أي العلم مطابق للعين كما أنّه مطابق للعلم، أي للأعيان الثابتة أيضاً. فإن صار الحقّ مرآة الإنسان كان علم الإنسان مطابقاً للأعيان الثابتة بلاواسطة، وإلّا كان مطابقاً لها بالواسطة. وإنّما قلنا: إنّه سبحانه مرآة الإنسان؛ لأنّ المؤمن مرآة المؤمن، والمؤمن من أسمائه سبحانه كما في آخر الحشر.

٥. قال الشيخ الرئيس في *إلهيات الشفاء* في الفصل الخامس من المقالة الأُولى: «الشيء قد يدلّ به على معنى آخر، فإنّ لكلّ أمر حقيقة هو بها هو، فللمثلث حقيقة أنّه مثلّث، وذلك هو الذي سمّيناه الوجود الخاص، ولم نرد به معنى الوجود الإثباتي». ص٤٢ بتصحيحنا و تعليقنا عليه.

٦. قال صدر المتألّهين في الأُمور العامة من *الأسفار* في الفصل المعقود في أنّ الممكن على أيّ وجه يكون مستلزماً للممتنع بالذات: «والماهية في جميع تلك الصفات تابعة للوجود، وكلّ نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهية خاصة من الماهيات المعبّر عنها عند بعضهم بالتعيّن وعند بعضهم بالوجود الخاص» ج١ ـ ص٣١١ بتصحيحنا.

مراده: أنّ الماهيات وجودات خاصة باعتبار التحقّق وموجود في الحضرة الإلهيّة بوجود الواجب.

منفكّة عن الوجود الخارجيّ، لتلزم الواسطة بين الموجود و المعدوم، كما ذهبت إليه المعتزلة؛ لأنّ قولنا: «الشيء إمّا أن يكون ثابتاً في الخارج، و إمّا أن لايكون» بديهيّ، و الثابت في الخارج هو الموجود فيه بالضرورة، و غير الثابت هو المعدوم، و إذا كان كذلك[١]، فثبوتها حينئذٍ في العقل، و كلّ ما هو في العقل من الصور فائضة من الحقّ، و فيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه به، فهي ثابتة في علمه تعالىٰ، و علمه وجوده؛ لأنّه ذاته، فلو كانت الماهيّات غير[٢] الوجودات المتعيّنة في العلم، لكان ذاته تعالىٰ محلّاً للأُمور المتكثّرة، المغايرة لذاته تعالىٰ حقيقة، و هو محال.

و ما يقال: «بأنّا نتصوّر الماهيّة مع ذهولنا عن وجودها» أنّما[٣] هو بالنسبة إلى الوجود الخارجيّ؛ إذ لو ذهلنا عن وجودها الذهنيّ، لم يكن في الذهن شيء أصلاً.

و لو سلّم ذهولنا عن وجودها الذهنيّ، مع عدم الذهول عنها، لايلزم أيضاً أنّها تكون غير الوجود مطلقاً؛ لجواز أن تكون الماهيّة وجوداً خاصّاً يعرض لها الوجود في الذهن، و هو كونها في الذهن، كما يعرض لها في الخارج، و هو كونها في الخارج، فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن[٤]، ولا يحصل عنها[٥]، و الوجود[٦] قديعرض لنفسه باعتبار تعدّده[٧]، كعروض الوجود العامّ اللّازم للوجودات الخاصّة.

و الحقّ ما مرّ: من أنّ الوجود يتجلّىٰ بصفة من الصفات، فيتعيّن و يمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة أُخرىٰ، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائيّة، و صورةُ تلك الحقيقة في

---

١. خ ل: فصور العقلية تكون منفكّة عن الوجود الخارجي.

٢. بعد ثبوتها في ذاته تعالى.

٣. جواب مايقال.

٤. أي عن المفهوم.

٥. مراده أنّ مايلزم من هذا الدليل هو تغاير مفهوم الوجود للماهية لاحقيقة الوجود.

٦. جواب سؤال مقدّر، تقديره: أنّه إذا ثبت ما قلتم فيعرض الوجود للوجود.

٧. أي تعدّد الوجود، فيصحّ أن يكون بعضه عارضاً وبعضه معروضاً، فحقيقة الوجود تكون معروضة ومفهومه عارضاً.

علم الحقّ تعالىٰ هي المسمّاة بـ«الماهيّة» و «العين الثابتة» و إن شئت قلت: تلك الحقيقة هي الماهيّة، فإنّه أيضاً صحيح، و هذه الماهيّة لها وجود خارجيّ في عالم الأرواح[١]، و هو حصولها فيه، و وجود في عالم المثال، و هو ظهورها في صورة جسدانيّة، و وجود في الحسّ، و هو تحقّقها فيه، و وجود علميّ في أذهاننا، و هو ثبوتها فيه، و من[٢] هنا[٣] قيل: إنّ الوجود هو الحصول و الكون.

وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره، تظهر تلك الماهيّات و لوازمها[٤]: تارة في الذهن، و أُخرىٰ في الخارج، فيقوىٰ ذلك الظهور[٥] و يضعف بحسب القرب من الحقّ و البعد عنه، و قلّة الوسائط و كثرتها، و صفاء الاستعداد و كدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللّازمة لها، و للبعض دون ذلك.

فصور تلك الماهيّات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور العلميّة[٦]، الحاصلة[٧] فينا بطريق الانعكاس[٨] من المبادئ العالية، أو بظهور نور الوجود[٩] فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة، لذلك[١٠] صعب العلم بحقائق الأشياء علىٰ ما هي عليه إلّا على من

---

١. أي عالم العقول.

٢. أي من كون الماهيات وجودات خاصّة.

٣. أي من هذه المراتب الوجودية.

٤. من الكمالات.

٥. فالتشكيك يقع في الظهور.

٦. في الحضرة الإلهيّة.

٧. صفة ظلالات.

٨. قال صدر المتألّهين(ره) في إلهيات *الأسفار*: «فمهما بقيت النفس على المحاذاة كانت الصور منعكسة فيها أو فائضة عليها على اختلاف الرأيين، أعني الإشراق والرشح في الممثّل له كما في المثال، وكلاهما غير ماهو المختار عندنا» (*الأسفار* ج٧ ص٢٧٥) راجع أيضاً *الأسفار* ج١ ص٢٤٧ ـ راجع كتابنا المسمّى *باتّحاد عاقل به معقول*.

٩. أي عند الاتّصال بالمبدأ والترقي إلى جنابه، لا في مطلق الإدراك، أي العلم بوجود الأشياء الخارجة عند الاتّصال يكون إمّا كذا وإمّا كذا. قوله: «بطريق الانعكاس» أي يظهر في مرآة نفسه بطور ظهور العكس في المرايا ماكان في المبادى وتكون النفس آلة لملاحظتها كما أنّ المرآة تكون آلة.

١٠. لأنّ الحقائق في علم الحقّ تعالى.

تنوّر قلبه بنور الحقّ، و ارتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض، فإنّه يدرك بالحقّ[١] تلك الصور العلميّة علىٰ ما هي عليه في أنفسها، و مع ذلك بقدر إنيّته[٢] ينحجب عن ذلك[٣]، فيحصل التميّز بين علم الحقّ بها، و بين علم هذا الكامل[٤]، فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز و التقصير، و علمهم برجوع الكلّ إليه، و هو العليم الخبير.

فإن علمت قدر ما سمعت، فقد أُوتيت الحكمة ﴿وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾[٥].

تتميم

الأعيانُ من حيث تعيّناتها العدميّة، و امتيازها[٦] من الوجود[٧] المطلق، راجعةٌ إلىٰ العدم، و إن كانت باعتبار[٨] الحقيقة و التعيّنات الوجوديّة عين الوجود، فإذا قرع سمعك من كلام العارفين: «أنّ عين المخلوق عدم، و الوجود كلّه للّه» فتلقَّ بالقبول؛ فإنّه يقول ذلك من هذه الجهة[٩].

---

١. قال صدر المتألّهين في مبحث العلّة والمعلول من *الأسفار*: «اختلف الحكماء في أنّ إدراك النفس الإنسانيّة حقائق الأشياء عند تجرّدها واتّصالها بالمبدأ الفيّاض أهو على سبيل الرشح أو على نهج العكس؟ أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الأول الفعّال؟

ولكلّ من المذهبين وجوهٌ ودلائل. وعند التحقيق يظهر على العارف البصير أنّه لاهذا ولاذاك، بل بأن سبب الاتّصال التامّ للنفس بالمبدأ لمّا كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل إنّيّتها وبقائها بالحقّ واستغراقها في مشاهدة ذاته، فيرى الأشياء كما هي عليه في الخارج، لأنّ مايراها من الحقائق غير ماوقعت في الأعيان وإلّا يلزم التكرار في التجلّي، وهو ممّا قد ثبت بطلانه وممّا نفاه العرفاء».

٢. وحدّه وإمكانه.

٣. أي عن ذلك الإدراك.

٤. بقدر الحجاب.

٥. البقرة(٢): ٢٦٩.

٦. المفهومي.

٧. سواء كان ظاهراً بالفيض الأقدس أو المُقدَّس.

٨. ومَوجوديتها بوجود العالم.

٩. الراجعة إلى العدم.

كما قال أمير المؤمنين عليه السلام[١] سرّ الأنبياء و المرسلين ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ في حديث كميل ـ رضى اللّه عنه ـ: «صحو المعلوم مع محو الموهوم»[٢] و أمثال ذلك كثيرة في كلامهم.

و المراد من قولهم: «الأعيان الثابتة في العدم» أو «الموجودة من العدم» ليس أنّ العدم ظرف لها؛ إذ العدم لاشيء محض، بل المراد أنّها حال كونها ثابتة في الحضرة العلميّة، متلبّسة بالعدم الخارجيّ، موصوفة به، فكأنّها كانت ثابتة في عدمها الخارجيّ، ثمّ ألْبسَ الحقّ خلعة الوجود الخارجيّ إيّاها، فصارت موجودة، واللّه أعلم.

---

١. كما قال أمير المؤمنين ـ سرّ الأنبياء والمرسلين ـ كما في نسخة مخطوطة من هذا الكتاب في مكتبتنا.

٢. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص٦٩٤، *شرح الأسماء* سبزواري(ره) ص٣٨٢.

الفصل الرابع
في الجوهر[1] و العرض على طريقة أهل الله[2]

اعلم: أنّك إذا أمعنت النظر في حقائق[3] الأشياء، وجدت بعضها متبوعة مكتنفة بالعوارض، و بعضها تابعة لاحقة لها، و المتبوعة هي الجواهر[4]، و التابعة هي الأعراض و يجمعهما الوجود؛ إذ هو المتجلّي بصورة كلّ منهما.

و الجواهر[5] متّحدة في عين[6] الجوهر، فهو حقيقة واحدة، هي مظهر الذات

---

١. الجوهر هو الوجود العام المنبسط، وأنواعه هي مراتب نزوله وتجلّياته، والأعراض هي مظاهر تجلّيات الحقّ بصفاته.

٢. راجع ص٢٩٦ـ٤٨ ج٢، و١٥٨.

٣. أي ظهوراتها ووجوداتها الخارجة.

٤. في هذا الاصطلاح، قال الشيخ(ره) في *الفتوحات*: «كل صورة في العالم عرض في الجوهر. وهي التي يقع عليها الخلع والسلخ، والجوهر واحدٌ، والقسمة في الصورة لا في الجوهر».

٥. قال صدر المتألّهين في *الأسفار* في مبحث العلّة والمعلول: «والجواهر كلّها متحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه، التي هي مثال عقلي هو مبدأ العقليّات. التي هي أمثلة للصور النوعيّة الجوهرية في عالم العقل، كما يظهر من رأي أفلاطن في المثل النوريّة» انتهى.

قال الشارح في الفصّ الهودي: «كذلك النفس الرحماني إذا وجد في الخارج وحصل له التعيّن يسمّى بالجوهر».

٦. وحقيقته الجوهرية بكلا الاصطلاحين.

الإلهيّة من حيث قيّوميتها وحقّيتها[١]، كما أنّ العرض مظهر الصفات التابعة لها.

ألا ترىٰ: كما أنّ الذات الإلهيّة لاتزال محتجبة بالصفات[٢]، فكذلك الجوهر، لايزال مكتنفاً بالأعراض[٣].

و كما أنّ الذات مع انضمام صفة من صفاتها، اسم من الأسماء، كلّية كانت، أو جزئيّة، كذلك الجوهر، مع انضمام معنى من المعاني الكلّية إليه، يصير جوهراً خاصّاً، مظهراً لاسم خاصّ من الأسماء الكلّية بل عينه، و بانضمام معنى من المعاني الجزئيّة، يصير جوهراً جزئيّاً كالشخص.

و كما أنّه من اجتماع الأسماء الكلّية تتولّد أسماء أُخر، كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة تتولّد جواهر أُخر مركّبة[٤] منها.

و كما أنّ الأسماء بعضها محيطة بالبعض، كذلك الجواهر بعضها محيطة بالبعض.

و كما أنّ الأُمّهات من الأسماء[٥] منحصرة، كذلك أجناس الجواهر و أنواعها منحصرة.

و كما أنّ الفروع من الأسماء غير متناهية، كذلك الأشخاص أيضاً غير متناهية.

و تسمّى هذه الحقيقة[٦] في اصطلاح أهل اللّه بـ«النفس الرحمانيّ» و «الهيولى الكلّية»[٧] و ما تعيّن منها و صار موجوداً من الموجودات بـ«الكلمات الإلهية».

فإن اعتبرت[٨] تلك الحقيقة من حيث جنسيّتها ـ التي تلحقها بالنسبة إلى الأنواع التي تحتها ـ فهي طبيعة جنسيّة.

و إن اعتبرت من حيث فصليّتها التي بها تصير الأنواع أنواعاً، فهي طبيعة فصليّة، إذ

---

١. خ ل: حقيقتها.

٢. انظر بيان نسب المقولات إليه تعالى في *الفتوحات* المجلّد الثالث ص ١٢.

٣. من الفصول وغيرها.

٤. كتولّد الأرواح من العناصر والعقول والنفوس.

٥. وهي الأوّل والآخر والظاهر والباطن.

٦. الجوهريّة التي هي مظهر الذات الإلهيّة.

٧. أي الوجود المنبسط.

٨. أي الحقيقة الجوهرية.

حصّة[1] منها مع صفة معيّنة، هي المحمولة على النوع بهو هو، لاغيرها.[2]

و إن اعتبرت من حيث حصصها المتساوية في أفرادها الواقعة تحتها[3]، أو تحت نوع من أنواعها[4] على سبيل التواطؤ، فهي طبيعة نوعيّة، فالجنسيّة و الفصليّة و النوعيّة من المعقولات الثانية اللاّحقة إيّاها.

فالجوهر بحسب حقيقته، عين[5] حقائق[6] الجواهر البسيطة و المركّبة، فهو حقيقة الحقائق كلّها تنزّل[7] من عالم الغيب الذاتي[8] إلىٰ عالم الشهادة الحسّية، و ظهر[9] في كلّ من العوالم بحسب ما يليق بذلك العالم، و فيه أقول:

حقيقة ظهرت في الكون قدرتها فأظهرت هذه الأكوان و الحجبا
تنكّرت بعيون العالمين كما تعرّفت بقلوب عُرَّف[10] أدبا
فالخلق كلّهم أستار طلعتها و الأمر أجمعهم كانوا له نقبا[11]
ما في التستّر بالأكوان من عجب بل كونها عينها ممّا ترىٰ عجبا[12]

و ليس انضمامه إلى المعاني الكلّية أو الجزئية، إلاّ ظهوره فيها و تجلّيه بها: تارة في مراتبه الكلّية، و أُخرىٰ في مراتبه الجزئيّة، فهو[13] الذات الواحدة بحسب نفسه،

---

١. دليلٌ لقوله: «بها تصير الأنواع أنواعاً» أي دليل الفصليّة.
٢. اى لاغيرتلك الصفة المعينة.
٣. في الجنس القريب.
٤. في الجنس البعيد.
٥. أي اصل.
٦. وظهوراته.
٧. بإشراقه وفيضه الأقدس والمقدّس.
٨. والمرتبة الأحديّة.
٩. وظهر في عالم الأعيان إن عمّمناه بالفيض الأقدسي بصورة معقولة، وفي عالم الأرواح بصورة مجردة خارجية، وفي عالم الملكوت بصورة جسدانية مقدارية، وفي عالم المُلك بصورة حسّية ماديّة.
١٠. جمع عارف. أدبا جمع أديب و همزتها أسقطت للضرورة.
١١. جمع نقاب.
١٢. كشكول العلامة البهائي(ره) ص٤٢٣ من طبع نجم الدولة مع تفاوت في كلمات.
١٣. أي الجوهر.

المتكثّرة بظهوراته في صفاته، و هي بحسب حقائقها لازمة لتلك الذات، و إن كانت من حيث ظهورها متوقّفة علىٰ اعتدال[١]، تكون عنده بالفعل.

فكلّ ما في فرد بالفعل أو بالقوّة وقتاً ما، أو دائماً، من اللّوازم و الصفات، فهو فيها غيب؛ إذ كلّ ما يظهر فهو قبل ظهوره فيه بالقوّة[٢]، و إلّا لم يمكن ظهوره.

و الجوهر[٣] لاجنس له، ولافصل، فلاحدّ له، و ما ذكر من التعريف فهو رسم له لاحدّ حقيقيّ.

و لمّا كانت التجلّيات الإلهيّة المظهرة للصفات متكثّرةً، بحكم: ﴿كُلَّ يَومٍ[٤] هُوَ فِي شَأنٍ﴾[٥] صارت الأعراض متكثّرة غير متناهية، و إن كانت[٦] الأُمّهات[٧] منها متناهية.

و هذا التحقيق ينبّهك علىٰ أنّ للصفات من حيث تعيّناتها[٨] في الحضرة الأسمائيّة، حقائق متميّزة بعضها عن بعض، و إن كانت راجعة إلىٰ حقيقة[٩] واحدة مشتركة[١٠] بينها من وجه آخر، كما أنّ مظاهرها[١١] حقائق متمايزة بعضها عن بعض، مع كونها مشتركة في العرضيّة[١٢]؛ لأنّ كلّ ما في الوجود دليل و آية علىٰ ما في الغيب.

تنبيه بلسان أهل النظر

اعلم: أنّ الممكنات منحصرة في الجواهر و الأعراض، و الجوهر عين الجواهر في

---

١. كما يحصل للعناصر المتضادة حتّى يتحقّق الظهور النطقي للإنسان.
٢. أي بنحو الإجمال والاندماج، والوحدة والشدّة.
٣. لأنّه جنس عالٍ ومالاجنس له لافصل له.
٤. أي كلّ ظهور.
٥. أي في تجلٍّ وتعيّن. الرحمن (٥٥): ٢٩.
٦. أي المقولات التسع العرضيّة.
٧. وهي ماله الإحاطة التامّة الكليّة بجميع الأسماء وهي المسمّاة بالأئمة السبعة.
٨. أي مفهوماتها الذهنيّة وملاحظة التحليل العقلي.
٩. أي الذات الأحديّة.
١٠. أي جامعة إيّاها.
١١. وهي الأعراض.
١٢. والتابعيّة لوجود الجوهر.

الخارج، و امتياز بعضها عن البعض بالأعراض[1] اللاحقة له؛ و ذلك لأنّ الجواهر كلّها مشتركة في الطبيعة الجوهريّة، و ممتازة بعضها عن بعض بأُمور غير مشتركة[2]، فتلك الأُمور المميّزة خارجة عن الطبيعة الجوهريّة، فتكون أعراضاً.

لايقال: لم لايجوز أن يكون الجوهر عرضا عامّاً لها[3].

لأنّا نقول: العرض العامّ أنّما يغاير أفراد معروضه في العقل، لافي الخارج، فهو بالنظر إلى الخارج عين تلك الأفراد، وإلّا لايكون محمولاً عليها بهو هو، و هو المطلوب.

و أيضاً: لو كانت الطبيعة الجوهريّة عرضاً عامّاً خارجاً عن الجواهر في الخارج، لكانت الحقائق الجوهريّة غير جواهر في أنفسها و ذواتها، من حيث إنّها معروضة لها؛ إذ العارض غير المعروض ضرورة.

و أيضاً: إن كانت تلك الطبيعة موجودة بوجود[4] غير وجود أفرادها، لكانت كالأعراض، فلا تحمل عليها بالمواطاة، ولكان انعدام الطبيعة الجوهريّة غيرَ موجب لانعدامها؛ لكونها خارجة عنها، و انعدام اللّازم البيّن ليس موجباً لعدم ملزومه، بل علامة له كما مرّ في الوجود.

و إن لم تكن موجودة، لكانت الأفراد الجوهريّة غير جواهر في الخارج؛ لعدم الجوهريّة فيه، و هو محال.

و إن كانت موجودة بعين وجود الجواهر، فهي عينها في الخارج، و هو المطلوب.

و أيضاً: لو لم يكن الجوهر عين كلّ ما يصدق عليه من الجزئيّات في الخارج حقيقة، لايخلو: إمّا أن يكون داخلاً في الكلّ، فيلزم تركّب الماهيّة من جواهر غير متناهية إن كان فصلها جوهراً؛ لكونه[5] داخلاً في فصلها لجوهريّته، و دخول الجوهر فيه، و يلزم أن لايكون شيء من الجواهر بسيطاً.

---

١. أي الأعراض التي تكون على اصطلاح أهل الله.

٢. كالبياض والسواد مثلاً.

٣. فلايصحّ قولكم: الجوهر عين الجواهر في الخارج.

٤. على تقدير كونها عرضاً عاماً.

٥. أي الجوهر.

أو تركّب الماهيّة من الجوهر و العرض إن كان فصلها عرضاً، فتكون الماهيّة[١] الجوهريّة عرضيّة.

أو داخلاً في البعض دون البعض[٢]، فيلزم أن يكون بعض المعروض[٣] له في حدّ ذاته ـ مع قطع النظر عن عارضه ـ غيرَ جوهر.

أو خارجاً عن الكلّ[٤]، و هو أشدّ استحالة من الثاني بعين ما مرّ[٥].

فتعيّن أن يكون عين أفراده في الخارج، فالامتياز بينها بالأعراض الخاصّة؛ إذ لايجوز أن يكون المميّز نفسه[٦] و لافرداً من أفراده.

لايقال: لو كانت الأعيان الجوهريّة مختلفة بالأعراض المعيّنة لها فقط، لما كانت بذواتها ممتازة، بل مشتركة كاشتراك الأفراد الإنسانيّة في حقيقة واحدة.

لأنّا نقول: الجواهر كلّها مشتركة في الحقيقة الجوهريّة، كاشتراك أفراد النوع في حقيقة ذلك النوع، و الامتياز بينها بذواتها بعد حصول ذواتها، و الأنواع لاتصير أنواعاً[٧] إلّا بالأعراض الكلّيّة[٨] اللاحقة للحقيقة الجوهريّة، كما لاتصير الأشخاص أشخاصاً إلّا بالأعراض الجزئيّة اللاحقة للحقيقة النوعيّة.

ألا ترى: أنّ الحيوان يلحقه النطق، فيصير به إنساناً، و يلحقه الصهيل، فيصير به فرساً، و يلحقه النهيق، فيصير به حماراً، و كلّ منها عرض[٩]، فإذا أُريد أن يحمل بالمواطاة، احتيج إلى الاشتقاق، فقيل: «الإنسان حيوان ناطق» و «الفرس حيوان صهّال».

---

١. لأنّ شيئيّة الشيء بصورته.

٢. بل عارضاً له.

٣. على تقدير كون الجوهر غير داخل في البعض.

٤. فالكلّ غير جوهرٍ.

٥. من الترديد الثاني؛ لأنّه حينئذٍ يلزم أن يكون كلّ ماصدق عليه من الجزئيات غير جوهرٍ كما مرّ آنفاً.

٦. أي نفس الجوهر.

٧. متميزةً، أي لايتميّز بعضها عن بعضٍ.

٨. وهي الفصول.

٩. خارج محمولٍ.

فالنطق محمول بالاشتقاق[١]، و الناطق محمول بالمواطاة، و الشيء الذي[٢] له النطق ـ المفهوم من الناطق ـ هو بعينه الحيوان[٣] الذي في الوجود الإنسانيّ، و إن كان أعمّ[٤] منه في العقل، لذلك[٥] يحمل بهو هو، فما ثَمّ غير الحيوان و النطق.

فعلم: أنّ التركيب المعنويّ أنّما هو بين الطبيعة الحيوانيّة و الطبيعة النطقيّة لاغير،[٦] و الأوّل مشترك، و الثاني غير مشترك، ولايلزم تركّب الجوهر من الجوهر و العرض؛ لأنّ ما له النطق هو الجوهر، لا المركّب[٧] كالشخص.

و الفرق بين المعاني المنوّعة و بين المشخّصة: بأنّ الأولىٰ انضمام الكلّي إلىٰ الكلّي، فلا يخرجه عن كلّيته، و الثانية انضمام الجزئيّ بالكلّي فيخرجه عنها.

والعرض العام مايشتمل حقيقتين فصاعداً، والخاصّة مايختصّ بحقيقة واحدة؛ الأول كالمشي والإحساس، والثاني كالنطق والضحك. وماله المشي المعبّر عنه بالماشي المسمّى بالعرض العامّ، وماله الضحك المعبّر عنه بالضاحك المسمّى بالخاصّة عند أهل النظر هو عين الحيوان والإنسان في الوجود لا أمر زائد عليهما خارج منهما وإن كان بحسب المفهوم أعمّ منهما فما هو عرض عامّ بالنسبة إلى الأنواع فهو فصل منوّع بالنسبة إلى الجنس الذي هذه الأنواع تحته وما هو خاصّة فهو فصل للنوع.

---

١. أي بسبب المشتق وهو الناطق.

٢. أي فلاتركّب من جوهر وعرض، وهما الحيوان والنطق أو الناطق.

٣. قال في الفص الشيثي في شرح قول الشيخ(ره) ـ «وتلك الحقيقة التي بها يتميز هي الاسم عينه لامايقع فيه الاشتراك» (ص٤٠٤) : بعد الفرق بين الصفة والاسم فإنّ الحيوان مشترك بين الإنسان وغيره. ولايقال: إنّ حقيقة الإنسان هي الحيوان بل هي الناطق أو مايحصل منهما؛ فإنّ الناطق وإن كان مفهومه ماله النطق لكنّ الشيء في الخارج هو الحيوان الظاهر بصورة الإنسان فالناطق في الخارج هو الإنسان.

٤. أي وإن كان الناطق وماله النطق بحسب المفهوم أعمّ من الحيوان؛ لأنّ ما له النطق لايكون مأخوذاً في مفهومه لشيء مخصوص، بل مدلول لفظة «ما» يكون عاماً وإن كان في الواقع ونفس الأمر هو الحيوان.

٥. أي لكون الناطق هو بعينه الحيوان في الوجود.

٦. الحيوان والناطق.

٧. منه ومن العرض.

و كون الناطق محمولاً على الإنسان بحمل المواطاة[١]، يمنع أن يقال: «إنّ الشيء الذي له النطق[٢] ماهيّة اخرى[٣] محمولة على الإنسان لاتحاد وجودهما» لأنّ حمل ماهيّة على غيرها مباينة إيّاها محال.

و اتحاد[٤] الوجود لامدخل له[٥]؛ إذ الحمل على الماهيّة لاعلى الوجود، و لو جاز ذلك لجاز حمل أجزاء ماهيّة ـ مركّبة من الأجزاء الموجودة ـ عليها، عند كونها موجودة بوجود واحد، هو وجود المركّب[٦].

ولا تظنّ أنّ مبدأ النطق الذي هو النفس الناطقة، ليس للحيوان لينضمّ معه، فيصير الحيوان به إنساناً، مع أنّه غير صالح للفصليّة؛ لكونه موجوداً مستقلاً في الخارج، بل هذا المبدأ مع كلّ شيء حتّى الجماد أيضاً؛ فإنّ لكلّ شيء نصيباً من عالم الملكوت و الجبروت.

و قد جاء ما يؤيّد ذلك من معدن الرسالة المشاهد للأشياء بحقائقها صلوات اللّه عليه مثل تكلّم الحيوانات و الجمادات معه، و قال تعالى: ﴿و إنْ مِنْ شَيْءٍ إلّا يُسَبِّحُ[٧] بِحَمْدِهِ

---

١. أي هو هو.

٢. أي النطق.

٣. مباينة للإنسان.

٤. جواب عن سؤال مقدّر.

٥. في هذا الحمل.

٦. كالمركّبات الطبيعية مثل الياقوت مثلاً. فإنّ الحكماء قائلون بأنّ صور البسائط فيها موجودة بالفعل مع أنّه مركّب حقيقي، والمركّب الحقيقي يجب أن يكون واحداً بالوحدة الحقيقيّة.

٧. قال صدر المتألّهين(ره) في ذيل حديث الثالث من باب النسبة (*التوحيد* ج٣ ص١١٨): «وبالجملة: تحقيق هذا التسبيح الفطري وإثبات هذه العبادة الذاتيّة ممّا يختصّ به الكاملون في الكشف [والعرفان الراسخون في العلم والإيقان] و أما سماع اللفظ أو إسماعه كما هو المرويّ عن النبي ﷺ فذلك من باب المعجزة الواقعة لقوة نفسه القدسيّة على إنشاء الأصوات والأشكال على موازنة المعاني والأحوال».

وقال أيضاً في شرحه لأصول *الكافي* (*التوحيد* ج٣ ص ١١٨): «إنّ كثيراً من المنتسبين إلى الكشف والعرفان زعموا أنّ النبات بل الجماد ـ فضلاً عن الحيوان ـ له نفس ناطقة كالإنسان، وذلك أمرٌ باطل؛ بل البراهين ناهضة على خلافه من لزوم التعطيل والمنع عمّا فطر اللّه طبيعة الشيء عليه ودوام القسر على أفراد النوع والإبقاء له على القوة والإمكان للشيء من غير أن يخرج إلى الفعليّة والوجدان، إلى غير ذلك من المفاسد [الشنيعة المصادمة للبرهان والحكمة] بل هذا التسبيح فطريّ وسجودٌ ذاتيٌّ وعبادة فطريّة، نشأت عن تجلٍّ إلهي وانبساط نور الوجود على كافّة الخلائق على تفاوت درجاتها.

وَلَكِنْ لاتفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[١] .

و ظهور[٢] النطق لكلّ أَحَد[٣] بحسب العادة و السنّة الإلهيّة، موقوف على اعتدال المزاج الإنسانيّ، و أمّا للكمّل فلا؛ لكونهم مطّلعين على بواطن الأشياء، مدركين لكلامها.

و ما قال المتأخّرون: «بأنّ المراد بالنطق هو إدراك الكلّيات، لا التكلّم» مع كونه مخالفاً لوضع اللّغة، لايفيدهم؛ لأنّه موقوف على أنّ الناطقة المجرّدة للإنسان فقط، ولا دليل لهم على ذلك، ولا شعور لهم[٤] على أنّ الحيوانات ليس لها إدراك كلّي، و الجهل بالشيء لاينافي وجوده، و إمعان النظر فيما يصدر منها من العجائب يوجب أن تكون لها إدراكات كلّية.

و أيضاً: لايمكن إدراك الجزئيّ بدون كلّيه[٥]؛ إذ الجزئيّ هو الكلّي مع التشخّص، واللّه الهادي.

تنبيه آخر

العرض كما أنّه بالذات طالب لمحلّ يقوم به و هو الجوهر، كذلك الجوهر أيضاً طالب بذاته للعرض ليظهر به، بل هو علّة وجود العرض و طلبه، فحصل الارتباط بينهما من غير انفكاك.

---

١. الإسراء (١٧): ٤٤.

٢. جواب سؤال مقدّر أي إذا كان الموجود موجوداً إنسانياً يظهر تكلّمه لكلّ أحد. أما إذا لم يكن الموجود إنساناً فلم يظهر تكلّمه لكل أحد بل للكمّلين.

٣. من الناس وإن لم يكن من الكُمّل.

٤. الظاهر أنّ لفظة «ليس» زائدة بدليل قوله «والجهل بالشيء لاينافي وجوده» أو المراد أنْ لاشعور لهم في قولهم هذا، أي «الحيوانات ليس لهم إدراك كلّي» فعلى هذا يكون «والجهل بالشيء» جواباً عن سؤال مقدّر.

٥. وإن كان كلّياً طبيعياً فقول الحكماء: الحيوانات لاتدرك الكلّيات بنحو الإطلاق، غير صحيح. نعم لو قالوا لاتدرك الكلّي العقلي فله وجه.

و كلّ منهما[١] ينقسم ـ بنوع من الانقسام ـ إلىٰ ما هو جوهر و عرض في العقل، و إلىٰ ما هو جوهر و عرض في الخارج:

الأوّل: كالأعيان الجوهريّة و العرضيّة الثابتة في الحضرة العلميّة[٢]، و الأجناس و الفصول المحمولة بالمواطاة للأنواع الخاصّة.

و الثاني: كالجواهر و الأعراض الموجودة في الخارج ولذلك[٣] عرّف الجوهر: بأنّه ماهيّة لو وجدت لكانت لا في موضوع، أو موجود لا في موضوع، و العرض بمقابله؛ والتركيب بين الجوهرين أو اكثر من القسم الأول لاينافى الحمل على ما هو موضوع لهما كالحيوان والناطق المحمولين على الإنسان بمقابله.

تذنيب في الوجوب و الإمكان و الامتناع[٤]

لمّا ذكر الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في **(الكتاب)**[٥] الوجوبَ بالذات و بالغير، و الإمكان و الممكن، و الامتناع، احتجنا إلىٰ بيان النسب الثلاث على هذه الطريقة.

فنقول: الوجوب و الإمكان و الامتناع ـ من حيث إنّها نسب[٦] عقليّة صرفة ـ لا تحقّق لها في الأعيان تحقّقَ الأعراض في معروضاتها الخارجيّة، ولا وجود لها إلّا في الأذهان[٧]؛ لأنّها أحوال تابعة للذوات الغيبيّة الثابتة في الحضرة

---

١. أي الجوهر، إمّا جوهرٌ خارجيٌ أو ذهنيٌ، وكذا العرض، إمّا كذا و إمّا كذا.

٢. أي الذهنيّة.

٣. أي لكون كلّ من الجوهر والعرض منقسماً على قسمين.

٤. قال في الفص الشيثي (ص ٤٢٤): «قد مرّأنّ الوجوب والإمكان والامتناع حضرات و مراتب معقولة، كلّها في نفسها غير موجودة ولامعدومة، كباقي الحقائق نظراً إلى ذواتها المعقولة، لكن الحقائق لاتخلو عن الاتّصاف إما بالوجود أو بالعدم، بخلاف هذه الحضرات الثلاث؛ فإنّها باقية على حالها لاتتّصف بالوجود ولابالعدم أبداً ألبتة ...».

٥. راجع ص ٤٢٤.

٦. وأوصاف انتزاعيّة.

٧. والحاصل أنّ تلك النسب أحوال الذوات إمّا باعتبار وجودها الخارجي و إمّا بلاواسطة اعتبار وجودها الخارجي.

العلميّة[١]: إمّا بالنظر إلىٰ وجوداتها الخارجيّة[٢]، كالإمكان للممكنات، و الامتناع للممتنعات.

و إمّا بالنظر إلىٰ عين تلك الذات، كالوجوب للوجود من حيث «هو هو»، فإنّه واجب بذاته، و ليس وجوبه بالنظر إلى الوجود الزائد الخارجيّ.

فالوجوب[٣]: هو ضرورة اقتضاء الذات عينها و تحقّقها في الخارج.

و الامتناع: هو ضرورة اقتضاء الذات عدم الوجود الخارجيّ.

و الإمكان[٤]: عدم اقتضاء الذات للوجود و العدم.

فالإمكان و الامتناع صفتان سلبيّتان من حيث عدم اقتضاء الموصوف بهما الوجود الخارجيّ، و الوجوب صفة ثبوتيّة.

لايقال: الممتنعات لا ذات لها، فلا اقتضاء لها.

لأنّا بيّنّا أنّها قسمان: قسم فرضه العقل ولا ذات له، و قسم أُمور ثابتة، بل أسماء إلهيّة.

و قد تقدّم في بيان الأعيان: أنّ الوجوب يحيط بجميع الموجودات الخارجيّة و العلميّة؛ لأنّها مالم يجب وجودها لم توجد، لا في الخارج ولا في العقل، فانقسم الوجوب إلى الوجوب بالذات، و إلىٰ الوجوب بالغير.

---

١. أي الذهنيّة.

٢. وهذا فيما له ماهية غير الوجود.

٣. معناه أنّ حيثيّة الذات هي حيثيّة ضرورة الوجود وتأكّده، بل هو نفس الوجود المتأكّد الذي يمتنع زواله بذاته أو بغيره (لغيره).

٤. قال مولانا الفيض المقدّس في عين *اليقين*: «إمكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لاضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي، وإمكان الوجودات كونها بذواتها مرتبطة ومتعلّقة وبحقائقها روابط وتعلّقات إلى غيرها؛ حيث إنّ حقائقها حقائق تعلّقيةٌ وذواتها ذوات لمعانية، فيصدق عليها لاضرورة الطرفين من حيث خصوصياتها وتعيناتها، حيث إنّها مع هذه الحيثيّة عين الماهيات.

وأمّا من حيث استهلاكها في الوجود الواجبي مع قطع النظر عن تشخّصاتها فليس يثبت لها الإمكان في شيء، بل هي من هذه الحيثيّة واجبة بعين وجوبه تعالى».

واعلم: أنّ هذا الانقسام[1] أنّما هو من حيث الامتياز بالربوبيّة و العبوديّة، و أمّا من حيث الوحدة الصرفة، فلا وجوب بالغير، بل بالذات فقط[2]، و كلّ ما هو واجب بالغير، فهو ممكن بالذات، فقد أحاطها[3] الإمكان أيضاً[4]، و سبب اتصافها بالإمكان هو الامتياز، و لو لاه لكان الوجود علىٰ وجوبه الذاتيّ.

و لمّا كان منشأ هذه النسب الثلاث هو الحضرة العلميّة، ذهب بعض الأكابر إلىٰ أنّ حضرة الإمكان هي حضرة العلم بعينها.

و هذه المباحث العقليّة التي تقدّم ذكرها هنا و في الفصول السابقة، و إن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظريّة، لكنّها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار الحضرة النبويّة، العالمة بمراتب الوجود و لوازمها، لذلك لايتحاشىٰ أهل اللّه عن إظهارها، و إن كان المتفلسفون و مقلّدوهم يأبون عن أمثالها، و اللّه هو الحقّ و هو يهدي السبيل.

خاتمة في التعيّن[5]

اعلم: أنّ التعيّن[6] ما به امتياز الشيء عن غيره؛ بحيث لا يشاركه فيه غيره،

---

١. قال صدر المتألّهين (ره) في العلّة و المعلول من *الأسفار*: «إشارة إلى حال الوجوب والإمكان: اعلم أنّ هذا الانقسام إنّما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهية والتغاير بين جهتي: الربوبيّة والعبودية.

وأمّا من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقيّة فلاوجوب بالغير حتى يتّصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات؛ إذ كلّ ماهو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد أحاطه الإمكان الناشئ من امتياز تعيّن من تعينات الوجود عن نفس حقيقته». ـ ج٢ ـ ص٣٨٥ بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه ـ.

٢. وغيره أفعاله وأطواره وأثر الشيء ليس شيئاً بحياله، فلاشيء غيره تعالى حتّى يوصف بإمكان أو بوجوب.

٣. أي الوجودات الظلّية.

٤. كما أحاطها الوجوب. قوله: «ولولاه» أي لولا الامتياز لكان... .

٥. راجع *الإشارات والتنبيهات* النمط ٤ الفصل ١٨ في تعيّن الواجب.

٦. قال صدر المتألّهين(ره) في *الأسفار*: «قد مضى أنّ تعيّن الشيء غير تشخّصه، والأوّل أمر نسبي دون الثاني؛ لأنّه نحو وجود الشيء وهويّته لاغير، فالتعين مابه امتياز الشيء عن غيره بحيث لايشاركه غيره فيه وهو قد تكون عين الذات ... ».

ويفهم من شرحه *للهداية*: أنّ التشخّص بمعنى مابه التشخّص وكذا معنى التميّز.

و هو قد يكون عين الذات، كتعيّن الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره، و كتعيّنات الأعيان الثابتة[١] في العلم، فإنّها[٢] أيضاً عين ذواتها[٣]؛ إذ الوجود[٤] مع صفة[٥] معيّنة له في الحضرة العلميّة، يصير ذاتا و عيناً ثابتة.

و قد يكون أمراً زائداً، على ذاته حاصلاً له دون غيره، كامتياز الكاتب من الأُمّي بالكتابة.

و قد يكون بعدم حصول ذلك الأمر له، كامتياز الأُمّي من الكاتب بعدم الكتابة.

و الأوّل[٦]: لايخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر، كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له، أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له.

فالتعيّن الزائد قد يكون وجوديّاً، و قد يكون عدميّاً، و قد يكون مركّباً من الوجوديّ و العدميّ، و النوع الواحد يجمع لجميع أنواعه؛ لأنّ الإنسان مثلاً ممتاز بذاته عن الفرس، و بحصول صفة وجوديّة ـ في مظهر من مظاهره ـ يمتاز عن الظاهر بصفة وجوديّة أُخرىٰ، كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهّار، و يمتاز الظاهر بصفة وجوديّة عن الظاهر بصفة عدميّة، كالعليم من الجهول، و يمتاز الكاتب الغير الخيّاط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجوديّة مع عدم[٧] صفة أُخرىٰ و بالعكس.

و التعيّنات الزائدة كلّها من لوازم الوجود، حتّىٰ أنّ الأعدام المتمايزة بعضها عن بعض، تمايزها أيضاً باعتبار وجوداتها في ذهن المعتبر لها، أو باعتبار وجودات

---

١. والمفاهيم الذهنيّة.

٢. أي التعيّنيات.

٣. أي الأعيان.

٤. أي الفيض الأقدس مع وصف الإنسان وغيره.

٥. هذا هو الاسم الإلهي، والعين الثابتة هي صورة معقولة من هذا الاسم، فيصح قوله: «إذ الوجود مع صفة ... يصير ذاتاً وعيناً ثابتة».

٦. أي التعيّن الزائد على الذات.

٧. خ ل: مع صفة عدميّة.

ملكاتها، فلايقال إن الاختلاف بين الموجودات لو كان بالتعيّنات فقط لما كانت ممتازة بذواتهابل كانت بذواتها مشتركة كالاشتراك الأفراد الإنسانية في حقيقة واحدة، لأنا نقول الذوات أنما تصير ذواتٍ بالتعيّنات العلمية وأما قبل تلك التعيّنات فليس إلا الذات الإلهيّة التي هي الوجود المحض لاغير كمال قال النبي ﷺ: كان اللّه ولم يكن معه شيء.

فثبت أنّ اختلاف الأعيان بذواتها أنّما يحصل أوّلاً من التعيّنات التي بها تصير الذوات ذواتٍ، كما أنّ الأشخاص بالمشخّصات، صارت أشخاصاً؛ لا أنّ لها ذواتٍ متمايزة بذواتها أو بصفاتها، واللّه أعلم.

الفصل الخامس
في بيان العوالم[1] الكلّية و الحضرات[2] الخمس[3] الإلهيّة

العالم[4] لكونه مأخوذاً من العلامة، لغةً عبارةٌ عمّا به يعلم الشيء، و اصطلاحاً عبارة عن كلّ ما سوى اللّه تعالى؛ لأنّه يعلم به اللّه من حيث أسمائه و صفاته، إذ بكلّ فرد من أفراد العالم يعلم اسم من الأسماء الإلهيّة؛ لأنّه مظهر اسم خاصّ منها.

فبالأجناس و الأنواع الحقيقيّة يعلم الأسماء الكلّية، حتّى يعلم بالحيوانات المستحقرة عند العوام ـ كالذباب، و البراغيث، و البقّ، و غير ذلك ـ أسماء هي مظاهر لها.

فالعقل الأوّل لاشتماله علىٰ جميع كلّيات حقائق[5] العالم و صورها[6] على طريق الإجمال[7]، عالم كلّي، يعلم به الاسم الرحمن.

و النفس الكلّية لاشتمالها علىٰ جميع جزئيّات ما اشتمل عليه العقل الأوّل تفصيلاً أيضاً، عالم كلّي، يعلم به اسم الرحيم.

---

١. باعتبار خصوصيات التعيّنات الإمكانيّة.

٢. نسبتها إليه تعالى؛ لأنّ كلّها ظلال وآثار له تعالى. راجع ج٢، ص١٦٤ ـ ١٨٨.

٣. باعتبار مراتب نفس الوجود.

٤. العالم صورة الحقّ المتعالى وظلّه الثاني ومظهره، وهو تعالى روحه ومقوّمه وباطنه المحيط به علماً ورحمةً.

٥. أي الأسماء.

٦. أي الأعيان.

٧. الوجودي.

والإنسان الكامل الجامع[١] لجميعها إجمالاً في مرتبة روحه، و تفصيلاً في مرتبة قلبه، عالم كلّي، يعلم به الاسم اللّه الجامع للأسماء.

و إذا كان كلّ فرد[٢] من أفراد العالم علامة لاسم إلهيّ، و كلّ اسم لاشتماله بالذات الجامعة لاسمائها مشتملٌ عليها، كان كلّ فرد من أفراد العالم أيضاً[٣] عالماً، يعلم به جميع الأسماء، فالعوالم غير متناهية[٤] من هذا الوجه، لكن لمّا كانت الحضرات الإلهيّة

---

١. أي النور المحمدي هو الإنسان الكامل الجامع، وبعده الحقيقة العلويّة الحامل للواء الكلّية المطلقة مع أولاده الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

٢. كالعقل الأول والنفس الكلّية والإنسان الكامل.

٣. وكلّ كلماتك تامّة. (دعای سحر).

٤. «مافي الوجود إلاّ عين واحدة هي عين الوجود الحقّ المطلق وحقيقته، وهو الوجود المشهود لاغير، ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الأحديّة لها مراتب ظهور لاتتناهى أبداً في التعيّن والتشخص، ولكن كليّات هذه المراتب منحصرة في خمس» كذا في مقدمات *نقد النصوص* (ص ٢٩ـ مؤسسهٔ مطالعات وتحقيقات فرهنگى).

قال مولانا الفيض المقدّس في *عين الحقّ*: «أصلٌ: قال بعض العلماء: والقائل هو الجامي في مقدمات *نقد النصوص*ـ (٢٩ـ ٣٠): مافي الوجود إلاّ عين واحدة هي عين الوجود الحقّ المطلق وحقيقته، وهو الوجود المشهود لاغير. ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الأحديّة لها مراتب ظهور لاتتناهى أبداً في التعيّن والتشخص، ولكن كليات هذه المراتب منحصرة في خمس، اثنتان منها منسوبة إلى الحق سبحانه وثلاث منسوبة إلى الكون، وسادستها هي الجامعة بينها؛ وذلك لأنّ هذه المراتب لمّا كانت مظاهر ومجالي، فلاتخلو إمّا أن تكون مَجلى ومظهراً يظهر فيه ما يظهر للحقّ سبحانه وحده لاللأشياء الكونيّة.

أو تكون مظهراً يظهر فيه ما يظهر للحق وللأشياء الكونيّة أيضاً.

فالأوّل يسمّى مرتبة الغيب؛ لغيبة كلّ شيء كوني فيها عن نفسه وعن مثله، فلاظهور لشيء فيها إلاّ للحقّ تعالى.

وانتفاء الظهور للأشياء يكون بأحد وجهين:

أحدهما بانتفاء أعيانها بالكليّة حيث«كان الله ولاشيء معه» فينتفي الظهور لها علماً ووجداناً؛ لانتفاء أعيانها بالكلّية، وذلك المجلى هو التعيّن الأوّل والمرتبة الأولى من الغيب.

والوجه الثاني بانتفاء صفة الظهور للأشياء عن أعيان الأشياء مع تحقّقها وتميّزها وثبوتها في العلم الأزلي وظهورها للعالم بها، لالأنفسها وأمثالها، كما هو الأمر في الصور الثابتة في أذهاننا.

وهذا المجلى والمظهر هو التعيّن الثاني وعالم المعاني والمرتبة الثانية ويعمّها اسم «الغيب» لما ذكرنا.

وإما مايكون مجلى يظهر فيه مايظهر للأشياء الكونيّة أيضاً علماً ووجداناً، فهذه ثلاثة أقسام:

←

الكلّيّة خمساً،[١] صارت العوالم الكلّيّة الجامعة لما عداها أيضاً كذلك.

و أوّل الحضرات الكلّيّة حضرة الغيب المطلق، و عالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة.

و في مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة[٢]، و عالمها عالم الملك.

و حضرة الغيب[٣] المضاف و هي ينقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق، و عالمه عالم الأرواح الجبروتيّة و الملكوتيّة؛ أعني عالم العقول و النفوس المجرّدة.

و إلى ما يكون أقرب من الشهادة، و عالمه عالم المثال.

و إنّما انقسم الغيب المضاف إلى قسمين؛ لأنّ للأرواح صوراً مثاليّة، مناسبة لعالم الشهادة المطلقة و صوراً عقليّة مجرّدة، مناسبة للغيب المطلق.

و الخامسة: الحضرة الجامعة[٤] للأربعة المذكورة، و عالمها العالم الإنسانيّ الجامع لجميع العوالم و ما فيها.

فعالم الملك مظهر عالم الملكوت، و هو العالم المثاليّ المطلق، و هو مظهر عالم الجبروت[٥]؛ أي عالم المجرّدات، و هو مظهر عالم الأعيان الثابتة، و هو مظهر

→

لأنّه إما أن يكون مظهراً ومجلى يظهر فيه مايظهر للأشياء الكونية الموجودة البسيطة في ذاتها، فذلك يسمّى «مرتبة الأرواح».

أو مظهراً ومجلى يظهر فيه مايظهر للأشياء الموجودة المركبة، فتلك الأشياء المركبة إمّا أن تكون لطيفة ـ بحيث لاتقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام ـ فمجلاها ومحلّ ظهورها ومحلّ الظهور لها يسمّى «مرتبة المثال».

وإمّا أن تكون الموجودات المركّبة كثيفة بالنسبة إلى تلك اللطائف ـ أو على الحقيقة بحيث تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام ـ فمجلاها ومحلّ صفة ظهور ما يظهر لها فيه يسمّى «مرتبة الحسّ» و«عالم الشهادة» و«عالم الأجسام». والإنسان الحقيقي الكامل جامعٌ للجميع.

وقد انحصرت أقسام المراتب الكلّيّة بعون الله تعالى.

١. راجع، ج٢، ص١٨٨ـ ٤٢٢ من هذا الكتاب.

٢. والناسوت.

٣. ليس المراد بها المرتبة الأحديّة؛ ويعلم ذلك بمقابلتها لحضرة الشهادة المطلقة.

٤. والكون الجامع.

٥. وإنّما سمّى بـ«الجبروت» لشدّة قوّتها.

الأسماء الإلهيّة و الحضرة الواحديّة، و هي مظهر الحضرة الأحديّة.

تنبيه

يجب أن تعلم: أنّ هذه العوالم ـ كلّيها و جزئيّها ـ كلّها كتب إلهيّة؛ لإحاطتها بكلماته التامّات، فالعقل الأوّل و النفس الكلّية ـ اللّتان هما صورتا أُمّ الكتاب، و هي الحضرة العلميّة ـ كتابان إلهيّان.

و قد يقال للعقل الأوّل: «أُم الكتاب» لإحاطته بالأشياء إجمالاً، و للنفس الكلّية: «الكتاب المبين» لظهورها فيها تفصيلاً، و: «كتاب المحو و الإثبات» هو حضرة النفس، المنطبعة[1] في الجسم الكلّي، من حيث تعلّقها بالحوادث.

و هذا المحو و الإثبات أنّما يقع للصور الشخصيّة التي فيها؛ باعتبار أحوالها اللازمة لأعيانها بحسب استعداداتها الأصليّة، المشروط ظهورها بالأوضاع الفلكيّة المعدّة لتلك الذوات[2] أن تتلبّس بتلك الصور مع أحوالها الفائضة عليها من الحقّ سبحانه بالاسم المدبّر، و الماحي، و المثبت، و الفعّال لما يشاء، و أمثال ذلك.

و الإنسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة؛ لأنّه نسخة العالم الكبير، قال العارف الربّاني عليّ بن أبي طالب عليه السلام[3]:

داؤك فيك و ما تشعر ... و داؤك منك و ما تبصر
أتزعم أنّك جرم صغير ... و فيك انطوى العالم الأكبر
فأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يظهر المضمر

و قال الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ[4].

---

١. الخياليّة.

٢. أي النفوس المنطبعة.

٣. الأبيات لعليّ بن أبي طالب القيرواني، وقد أشرنا إلى مآخذ أبيات الديوان المنسوب إلى الأمير عليه السلام في عدّة مواضع من شرحنا على *نهج البلاغة*.

٤. يعني بلسان الإنسان الكامل.

أنا القرآن[١] و السبع المثاني[٢] و روح الروح[٣] لاروح الأواني[٤]، [٥]
فؤادي[٦] عند مشهودي مقيم يشاهده و عندكمو لساني

فمن حيث روحه و عقله كتاب عقلي[٧] مسمّى بـ«أُمّ الكتاب» و من حيث قلبه «كتاب اللّوح المحفوظ» و من حيث نفسه[٨] «كتاب المحو و الإثبات» فهي[٩] الصحف المكرّمة، المرفوعة المطهّرة، التي لايمسّها ولايدرك أسرارها و معانيها إلّا المطهّرون من الحجب الظلمانيّة[١٠].

و ما ذكر من الكتب أنّما هي أُصول الكتب الإلهيّة، و أمّا فروعها فكلّ ما في الوجود: من العقل، و النفس، و القوىٰ الروحانيّة[١١]، و الجسمانيّة[١٢]، و غيرها، لأنّها ممّا تنتقش فيها أحكام الموجودات: إمّا كلّها، أو بعضها، سواء كان مجملاً، أو مفصّلاً، و أقلّ ذلك انتقاش أحكام عينها فقط، واللّه أعلم.

تنبيه آخر

لابدّ أن تعرف: أنّ نسبة العقل الأوّل إلى العالم الكبير و حقائقه[١٣]، بعينها نسبة

---

١ . إشارة إلى المرتبة الجمعيّة التي للإنسان الكامل.

٢ . والمراد بالسبع المثاني هو الفاتحة، وهي جامعة بنحو الإجمال كلّ مافي القرآن، كما أنّ الإنسان الكامل جامع لما في العالم الكبير بنحو الاندماج، وهو الأئمة السبعة من الأسماء كونها مثاني باعتبار تجلّيتها باعتبار حضرة العلم والعين.

٣ . الروح الأوّل حقيقة المحمّديّة والثانية العقل الأوّل.

٤ . راجع ص٢٨٠، ١١٩ من هذا الكتاب.

٥ . خ ل: الأداني.

٦ . إذ الفيض الإلهي منعكس من قلبه إلى المراتب الوجودية.

٧ . الإجمالي البسيط.

٨ . المنطبعة ومرتبة خياليّة.

٩ . ماذكر من الكتب.

١٠ . والعلائق الجسمانيّة.

١١ . الحواسّ الباطنة.

١٢ . الحواسّ الظاهرة.

١٣ . الوجودية.

الروح الإنسانيّ إلى البدن و قواه، و أنّ النفس الكلّيّة قلب العالم الكبير، كما أنّ الناطقة قلب الإنسان، لذلك يسمي العالم بـ«الإنسان الكبير».

ولايتوهّم: أنّ الصور التي يشتمل العقل الأوّل إجمالاً و النفس الكلّيّة تفصيلاً عليها، غير حقائقها؛ بأن يفيض من الحقّ سبحانه عليهما صورٌ منفكّة عن حقائقها.

بل إفاضة تلك الصور عليهما عبارة عن إيجاد تلك الحقائق فيهما، كلّ ما في الخارج من الحقائق كالظلال لتلك الصور؛ إذ هي التي تظهر في الخارج بواسطة ظهورها فيهما[١] أوّلاً، و يحصل لهما العلم بها[٢] بعين تلك الصور الفائضة عليهما، لابالصور المنتزعة[٣] من الخارج، و تلك الحقائق عين حقيقة العقل الأوّل، بل عين كلّ عالم بها بحسب الوجود المحض، و إن كانت ـ من حيث تعيّناتها[٤] و معلوميّتها ـ غيرها؛ لأنّا بيّنا أنّ الحقائق كلّها راجعة إلى الوجود المطلق بحسب الحقيقة فكلّ منها[٥] عين الآخر باعتبار الوجود، و إن كانت متغايرة بالتعيّنات.

و أيضاً: هو[٦] أوّل صورة ظهرت في الخارج للحضرة الإلهيّة، و قد بيّنا أنّ الحقائق الأسمائيّة في هذه المرتبة[٧] من وجه عينها، و من وجه غيرها فمظهرها[٨] أيضاً كذلك، فاتّحاد الحقائق فيه[٩] كاتّحاد بني آدم كلّهم في آدم قبل ظهورهم بتعيّناتها، و إن كانت بحسب هويّاتهم مختلفة عند الظهور، بل هو[١٠] آدم الحقيقيّ، و يؤيّده قوله عليه السلام:

---

١. أي في العقل والنفس.
٢. أي بالحقائق الخارجة.
٣. حتّى يكون علمها انفعالياً.
٤. ومفاهيمها.
٥. أي من الحقائق.
٦. أي العقل الأوّل.
٧. أي مرتبة الإلهيّة والواحديّة.
٨. وهو العقل.
٩. أي في العقل الأوّل.
١٠. أي العقل الأوّل.

«أوّل ما خلق اللّه نوري»[١].

و الاختلاف[٢] بالماهيّات كالاختلاف[٣] بالهويّات؛ فإنّ كلاً منهما عبارة عمّا به الشيء هو هو، و الفرق بينهما أنّ الماهيّة مستعملة في الكلّيات، و الهويّة في الجزئيّات.

فلايقال: إنّ بني آدم متحدة بالنوع[٤]، و الماهيّات مختلفة بذواتها، فلا يمكن اتحادها.

لأنّا بيّنا أنّ الماهيّات[٥] وجودات خاصّة علميّة، متعيّنة بتعيّنات كلّية، و كلّها متّحدة في الوجود من حيث هو هو.

و التميّز العقليّ بين العالم و المعلوم لاينافي الوحدة في الوجود[٦]، كما أنّ الأشعّة الحاصلة في النهار أو في الليلة القمراء، واحدة في الوجود، مع أنّ العقل يحكم بأنّ نور الشمس أو القمر، غير نور الكوكب، و أصل اتحاد المعلومات بالعلم و العالم، أنّما هو اتحاد الصفات و الأسماء و الأعيان بالحقّ لاغير.

و هكذا حال الصور الحاصلة في كلّ عالم، سواء كانت منتزعة[٧]، أو غير منتزعة[٨]؛ فإنّها ليست منفكّة عن حقائقها[٩] لأنّها كما هي موجودة في الخارج، كذلك موجودة في العالم العقليّ و المثاليّ و الذهنيّ، و حصول صورة الشيء ـ منفكّة عن حقيقتها ـ

---

١. *بحارالأنوار* ج١ ص٩٧ ح٧، ج١٥ ص٢٤ ح٤٤، ج٢٥ ص٢٢ ح٣٨.

٢. الذي للحقائق. وجواب سؤال مقدّر تقديره: كيف يكون العقل الأوّل عين آدم وهو مشتمل بالماهيات وآدم مشتمل بالهويّات وهما متغايران؟

٣. الذي لأفراد الإنسان.

٤. واتّحادهم في آدم جائز.

٥. فاختلاف الحقائق بالماهيات، أي بما به الشيء هوهو.

٦. أي مع العقل.

٧. حصولية انفعاليّة.

٨. فعليّة.

٩. في علم العالم بها.

لايكون علماً بها ضرورة[١]؛ إذ الصورة غيرها[٢] عندهم[٣].

و الإنسان لكونه نسخة العالم الكبير، مشتمل على ما فيه من الحقائق كلّها بل هي عينه من وجه[٤]؛ بعين ما مرّ، و ما حجبه عنها إلّا النشأة العنصريّة، فبقدر زوال الاحتجاب تظهر الحقائق فيه[٥] فحاله مع معلوماته كحال العقل الأوّل.

بل في التحقيق: علمه[٦] أيضاً[٧] فعليّ من وجه، و هو من حيث مرتبته[٨] و إن كان انفعاليّاً من وجه آخر، بل هو أشدّ اتصافاً بالعلم الفعليّ من العقل الأوّل لأنّه الخليفة و المتصرّف في كلّ العوالم.

و حقّيّة هذا الكلام و ما ذكر من قبل، إنما تنجلي لمن تظهر له حقيقته الفعاليّة، و تظهر له وحدة الوجود في مراتب الشهود، و أنّ علمه تعالىٰ عين ذاته و معلوماته أيضاً كذلك، و الامتياز بتجلّياته المعيّنة فقط، والله أعلم.

---

١. في ط: الظاهر أنّ مراده: أنّ العلم ليس بحصول شبح الأشياء في العالم، بل بحصول حقيقة الأشياء ونفس ماهياتها فيه. أو المراد نحو وجوداتها التي تلزمها تلك الماهيات؛ لأنّ كلّ وجود تلزمه ماهية من الماهيات.

٢. والعلم بغير الشيء ليس علماً به قطعاً.

٣. أي أهل النظر.

٤. أي من وجه الوجود.

٥. أي في الإنسان.

٦. أي علم الإنسان.

٧. كالعقل.

٨. وروحيّته.

الفصل السادس
فيما يتعلّق بالعالم[1] المثالي[2]

اعلم: أنّ العالم المثاليّ هو عالم[3] روحانيّ[4] من جوهر نورانيّ شبيه بالجوهر الجسمانيّ، في كونه محسوساً مقداريّاً، و بالجوهر المجرّد العقليّ في كونه نورانيّاً.

و ليس بجسم مركّب ماديّ، و لا جوهر مجرّد عقليّ: لأنّه برزخ و حدّ فاصل بينهما، و كلّ ما هو برزخ بين الشيئين، لابدّ و أن يكون غيرهما[5]، بل له جهتان، يشبه بكلّ[6] منهما ما يناسب عالمه.

اللّهم[7] إلّا أن يقال: «إنّه جسم نوريّ، في غاية ما يمكن من اللّطافة» فيكون حدّاً

---

١ . أي صعوداً ونزولاً، كما يرشدك إليه قوله في آخر الفصل: «تنبيه آخر. عليك أن تعلم أنّ البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياويّة، هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجرّدة وبين الأجسام؛ لأنّ مراتب تنزّلات الوجود ومعارجه دوريّة» (ص١٣٢).

٢ . قال العارف الربّاني مولانا عبدالرزاق القاساني في شرحه *للفصوص* في أوّل الفصّ الموسوي: «ثمّ مراتب النفوس المنطبعة في الأجرام التي يسمّى عالمها عالم المثال ثمّ مراتب العناصر التي هي آخر مراتب التنزّلات».

٣ . قال في شرحه للقصيدة الفارضية: من حيث إنّه غير مادي شبيه بعالم الأرواح، ومن حيث إنّه ذو صورة وشكل ومقدار شبيه بعالم الأجسام.

٤ . أي غير ماديّ.

٥ . وإلّا فليس فاصلاً وثالثاً.

٦ . أي بكلّ واحدة منهما.

٧ . استدراك من قوله: «غيرهما».

فاصلاً بين الجواهر المجرّدة اللّطيفة و بين الجواهر الجسمانيّة الماديّة الكثيفة، و إن كان بعض هذه الأجسام[۱] أيضاً ألطف من البعض، كالسماوات بالنسبة إلى غيرها، فليس[۲] بعالم عرضيّ كما زعم بعضهم؛ لزعمه أنّ الصور المثاليّة أيضاً[۳] منفكّة عن حقائقها، كما زعم في الصور العقليّة.

و الحقّ: أن الحقائق الجوهريّة موجودة في كلّ[٤] من العوالم الروحانيّة، و العقليّة، و الخياليّة، و لها صور بحسب عوالمها، فإذا حقّقت وجدت القوّة الخياليّة التي للنفس الكلّية ـ المحيطة بجميع ماأحاط به غيرها من القوىٰ الخياليّات ـ مجلى ذلك العالم ومظهره.

و إنّما يسمّىٰ بـ«العالم المثاليّ» لكونه مشتملاً علىٰ صور ما في العالم الجسمانيّ، و لكونه أوّل مثالٍ صوريّ لما في الحضرة العلميّة الإلهيّة من صور الأعيان و الحقائق، و يسمّىٰ أيضاً بـ«الخيال المنفصل»[٥] لكونه غير مادي، تشبيهاً بالخيال المتّصل[٦].

فليس معنىٰ من المعاني[۷]، و لا روح من الأرواح[۸]، إلّا وله صورة مثاليّة مطابقة لكمالاته؛ إذ لكلّ منها نصيب[۹] من الاسم «الظاهر»، لذلك ورد في الخبر الصحيح: أنّ النبي ﷺ رأى جبرئيل عليه السلام في السدرة[۱۰]، و له ستمائة جناح[۱۱].

---

۱. الماديّة.

۲. أي عالم المثال.

۳. أي كالصورة العقلية.

٤. كما مرّ في الصفحة السابقة.

٥. فلكونه غير مادّي يكون منفصلاً؛ ولكونه شبيهاً بالخيال المتّصل يكون خيالاً فيسمّى خيالاً منفصلاً.

٦. المقيّد، أي الذي فينا.

۷. أي الأعيان الثابتة.

۸. أي الجواهر المجردة.

۹. فلابدّ من ظهوره في العالم المثالي.

۱۰. قال صدر المتألّهين(ره) في *الشواهد*: «اعلم أنّا من ذلك العالم جئنا إلى هذه الدار، وحدّها من فوق فلك البروج تحت الفلك المستقيم، وحدّ ذلك العالم من فوق ذلك الفلك، وهو سدرة المنتهى عندها جنّة المأوى إلى تحت مرتبة القلم».

قال مولانا ملا محسن القاساني في *عين اليقين*: «قال أستاذنا دام ظلّه: ويشبه أن يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو آخر الأبعاد الوضعيّة».

۱۱. اشارة إلى كثرة كمالاته وقواه.

و فيه أيضاً: أنّه يدخل كلّ صباح[١] و مساء في نهر الحياة[٢]، ثمّ يخرج فينفض أجنحته، فيخلق سبحانه من قطراته ملائكة لا عدد لها[٣].

و هذا العالم المثالي يشتمل علىٰ العرش، و الكرسي[٤]، و السماوات السبع، و الأرضين، و ما في جميعها من الأملاك، و غيرها.

و من هذا[٥] المقام يتنبّه الطالب علىٰ كيفيّة المعراج النبويّ، و شهوده صلى الله عليه وآله آدم في السماء الأولىٰ، و يحيىٰ و عيسىٰ في الثانية، و يوسف في الثالثة، و إدريس في الرابعة، و هارون في الخامسة، و موسىٰ في السادسة، وإبراهيم في السابعة، صلوات اللّه عليهم أجمعين.

و علىٰ الفرق[٦] بين ما شاهده في النوم و القوّة الخياليّة[٧] من العروج إلى السماء، كما يحصل للمتوسطين في السلوك، و بين ما يشاهد[٨] في هذا العالم الروحانيّ.

و هذه الصور المحسوسة ظلال تلك الصور المثاليّة، لذلك يعرف العارف بالفراسة الكشفيّة من صورة العبد أحواله، قال عليه السلام: «اتقوا فراسة المؤمن؛ فإنّه ينظر بنور اللّه»[٩].

و قال عليه السلام في الدجّال: «مكتوب على ناصيته «ك. ف. ر» ولا يقرأه[١٠] إلّا مؤمن».

---

١. قيل: كناية عن الدوام أي من صباح العقول ومساء الأجسام.

٢. *بحار الأنوار* ج٤ ص٣٧ ح١٤. نهر الحياة كناية عن دوام الوجود.

٣. *نفس المصدر* ج٩٢ ص٣٧٤ ح١.

٤. جامي در *نقد النصوص* مى فرمايد: «عرش و كرسى را طبيعى گويند نه عنصرى واصلاً قابل كون وفساد وفناء و زوال نيستند و ديگر سماوات قابل فساد و خرق والتيام اند»، به رساله ما «كل في فلك يسبحون» رجوع شود.

٥. أي عالم المثال.

٦. أي يتنبّه الطالب.

٧. بطور الانعكاس من عالم المثال.

٨. بطور الانجذاب إليه.

٩. *بحار الأنوار* ج٢٤ ص١٢٨ ح٩.

١٠. خ ل: لا يراه.

وقال تعالىٰ: ﴿سِيمَاهُم فِى وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾[١] في حقّ أهل الجنّة.

و في حقّ أهل النار: ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّواصِى وَ الأقدامِ﴾[٢].

و المثالات المقيّدة التي هي الخيالات[٣] أيضاً، ليست إلّا أُنموذجاً منه و ظلّاً من ظلاله، خلقها اللّه تعالى دليلاً علىٰ وجود العالم الروحانيّ، و لهذا جعلها أرباب الكشف متّصلة بهذا العالم[٤]، و مستنيرةً منه، كالجداول و الأنهار المتّصلة بالبحر و الكوى[٥] و الشبابيك، التي يدخل منها الضوء في البيت.

و لكلّ من الموجودات التي في عالم الملك، مثال مقيّد، كالخيال في العالم الإنسانيّ، سواء كان فلكاً، أو كوكباً، أو عنصراً، أو معدناً، أو نباتاً، أو حيواناً، فإنّ لكلّ منها روحاً و قوىٰ روحانيّة، و له[٦] نصيب من عالمه[٧] و إلّا[٨] لم تكن العوالم متطابقة، غاية ما في الباب أنّه في الجمادات غير ظاهر كظهوره في الحيوانات قال اللّه تعالى: ﴿و إنْ مِنْ شَىءٍ إلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاتَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[٩].

و قد جاء في الخبر الصحيح ما يؤيّد ذلك؛ من مشاهدة الحيوانات أُموراً لايشاهدها[١٠] من بني آدم إلّا أرباب الكشف أكثر من أن تحصىٰ، و ذلك الشهود يمكن

---

١. الفتح (٤٨): ٢٩.

٢. الرحمن (٥٥): ٤١.

٣. التي لنا.

٤. المثالي. قال في شرح القصيدة التائية: «وفي هذا العالم نعيم القبر وعذابه وسؤال منكر ونكير، ومنه البعث والنشور على ماأخبر به الأنبياء ﷺ، ومنه يتبيّن كيفيّة المعراج وشهود رسول الله ﷺ الأنبياء ﷺ والجنّة والنار.

وأنواعُ المشاهدات المتعلّقة بالحواسّ الخمس القلبي إنّما هو من هذا العالم والكشف الصوري الذي يحصل للمرتاضين من أحوال الناس والحوادث».

٥. الكَوي بضم الكاف وفتحها جمع الكوّة بالفتح والضمّ أيضاً: روزنه خانه.

٦. وهو مثاله المقيّد.

٧. المثال الكلّي.

٨. أي وإن لم يكن لكلّ من الموجودات نصيباً من الروح.

٩. الإسراء (١٧): ٤٤.

١٠. كعذاب القبر مثلاً.

أن يكون في عالم المثال المطلق، و يمكن أن يكون في المثال المقيّد[١]، والله أعلم بذلك.

و لعدم شهود المحجوبين من الإنسان، جعلهم الله أسفل سافلين[٢].

و السالك إذا اتصل في سيره إلى المثال المطلق ـ بعبوره عن خياله المقيّد ـ يصيب في جميع ما يشاهده، و يجد الأمر علىٰ ما هو عليه؛ لتطابقها بالصور العقليّة التي في اللّوح المحفوظ، و هو مظهر العلم الإلهيّ، و من هنا[٣] يحصل الاطّلاع للإنسان علىٰ عينه الثابتة و أحوالها بالمشاهدة؛ لأنّه ينتقل من الظلال[٤] إلى الأنوار الحقيقيّة[٥] كما يطّلع عليها بالانتقال[٦] المعنويّ، و سنبيّن ذلك إن شاء الله في الفصل التالي.

و إذا شاهد أمراً ما في خياله المقيّد، يصيب تارة، و يخطىء أُخرىٰ؛ و ذلك لأنّ المشاهَد إمّا أن يكون أمراً حقيقيّاً أو لا، فإن كان فهو الذي يصيب المشاهد فيه، و إلّا فهو الاختلاق الصادر من التخيّلات الفاسدة، كما يختلق العقل المشوب بالوهم للوجود وجوداً، و لذلك الوجود وجوداً آخر، و للباري تعالى شريكاً، و غيرها من الاعتباريات التي لا حقيقة لها في نفس الأمر، قال تعالى: إن هي ﴿إلّا أسماءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾[٧].

و للإصابة[٨] أسباب بعضها راجع إلى النفس، و بعضها إلى البدن، و بعضها إليهما جميعاً:

أمّا الأسباب الراجعة إلى النفس: كالتوجّه التامّ إلى الحقّ، والاعتياد بالصدق، وميل

---

١. الذي لنا أو للفلك كخيال الفلك.

٢. حيث قال: ﴿بل هم أضلُّ سبيلاً﴾ (الفرقان (٢٥): ٤٤).

٣. أي من العالم المثالي بالأصالة والوجدان.

٤. أي من العالم المثالي.

٥. أي إلى الأعيان الثابتة.

٦. والنظر البرهاني وفي حال النوم مثلاً.

٧. يوسف (١٢): ٤٠.

٨. حيث قال: «يصيب في جميع مايشاهده».

النفس إلى العالم الروحانيّ العقليّ، و طهارتها عن النقائص، وإعراضها عن الشواغل البدنيّة، و اتصافها بالمحامد[١]؛ لأنّ هذه المعاني توجب تنوّرها وتقوّيها، وبقدر ما قويت النفس و تنوّرت، تقدر على خرق العالم الحسّي، و رفع الظلمة الموجبة لعدم الشهود.

و أيضاً: تقوى بالمناسبة بينها[٢] و بين الأرواح المجرّدة؛ لاتصافها بصفاتها، فتفيض عليها المعاني الموجبة للانجذاب إليها من تلك الأرواح، فيحصل الشهود التامّ.

ثمّ إذا انقطع[٣] حكم ذلك الفيض، ترجع النفس إلى الشهادة، متّصفة بالعلم، منتقشة بتلك الصورة؛ بسبب انطباعها في الخيال.

و الأسباب الراجعة إلى البدن: صحته، و اعتدال مزاجه الشخصيّ، و مزاجه الدماغيّ.

و الأسباب الراجعة إليهما: الإتيان بالطاعات، و العبادات البدنيّة، و الخيرات، و استعمال القوىٰ و آلاتها بموجب الأوامر الإلهيّة، و حفظ الاعتدال بين طرفي الإفراط و التفريط فيها[٤، ٥]، و دوام الوضوء، و ترك الاشتغال بغير الحقّ دائماً؛ بالاشتغال بالذكر و غيره[٦]، خصوصاً من أوّل اللّيل إلى وقت النوم.

و أسباب الخطأ: ما يخالف ذلك؛ من سوء مزاج الدماغ، و اشتغال النفس باللّذات الدنيويّة، و استعمال القوّة المتخيّلة في التخيّلات الفاسدة، و الانهماك في الشهوات، و الحرص علىٰ المخالفات[٧]، فإنّ كلّ ذلك ممّا يوجب الظلمة، و ازدياد الحجب، فإذا أعرضت النفس[٨] من الظاهر إلىٰ الباطن بالنوم، تتجسّد لها هذه المعاني، فتشغلها عن

---

١. والأوصاف الحميدة.

٢. أي النفوس.

٣. أي التفت إلى نفسه.

٤. خ ل: فيه، أي في الإتيان بالطاعات.

٥. أي في المذكورات.

٦. كخفّة البدن بترك الامتلاء.

٧. الشرعيّة.

٨. سر ز هوىٰ تافتن از سروری است ترك هوى قوّت پيغمبری است.

عالمها الحقيقيّ، فتقع مناماتها أضغاث أحلام، لا يُعبأ[١] بها، و ترىٰ ما تخيّله المتخيّلة بعينه[٢].

و ما يرىٰ بسبب انحراف المزاج، كثيراً ما يكون أُموراً مزعجة لها بحسب تغيّر مزاج بدنها أكثر ممّا كان[٣].

فهذه الأمور المشاهدة كلّها نتائج أحواله الظاهرة إن خيراً فخيراً، و إن شرّاً فشرّاً.

و مشاهدة الصور: تارة تكون في اليقظة، و تارة في النوم، و كما أنّ النوم ينقسم بأضغاث أحلام و غيرها، كذلك ما يرىٰ في اليقظة، ينقسم إلى أُمور حقيقيّة محضة، واقعة في نفس الأمر، و إلىٰ أُمور خياليّة صرفة ـ لا حقيقة لها ـ شيطانيّة، و قد يخلطها الشيطان بيسير من الأمور الحقيقيّة؛ ليضلّ الرّائي، لذلك يحتاج السالك إلىٰ مرشد يرشده و ينجيه من المهالك[٤].

و الأوّل[٥]: إمّا أن يتعلّق بالحوادث أولا، فإن كان متعلّقاً بها، فعند[٦] وقوعها كما شاهدها، أو علىٰ سبيل التعبير، و عدم[٧] وقوعها يحصل التميّز بينها و بين الخياليّة الصرفة.

و عبور الحقيقة[٨] عن صورتها الأصليّة، أنّما هو للمناسبات[٩] التي بين الصور الظاهرة هي فيها، و بين الحقيقة، و لظهورها فيها أسباب كلّها راجعة إلىٰ أحوال الرائي و تفصيله يؤدّي إلىٰ التطويل.

---

١. خ ل: لايؤوب.

٢. أي الصور الموجودة في خياله في حال اليقظة في حالة النوم.

٣. بعد انحراف المزاج.

٤. قطع اين مرحله بى همرهى خضر مكن ظلمات است بترس از خطر گمراهى.

٥. أي الأمور الحقيقية الصرفة.

٦. متعلّق بـ«يحصل» بعده.

٧. أي وعند عدم ... الخ.

٨. وعدولها عنه.

٩. راجع في ذلك النكتة العاشرة من كتابنا *هزار و يك نكته*.

و أمّا إذا لم يكن كذلك[١]، فللفرق بينها[٢] و بين الخياليّة الصرفة موازين، يعرفها أرباب الذوق و الشهود؛ بحسب مكاشفاتهم كما أنّ للحكماء ميزاناً يفرّق بين الصواب و الخطأ، و هو المنطق.

منها: ما هو ميزان عامّ و هو القرآن و الحديث المُنبئ كلٌّ منهما عن الكشف التامّ المحمّدي ﷺ.

و منها: ما هو خاصّ، و هو ما يتعلّق بحال كلّ منهم، الفائض عليه من الاسم الحاكم[٣]، و الصفة الغالبة عليه، و سنومىء في الفصل التالي بعض ما يفرق[٤] به إجمالاً إن شاء اللّه تعالىٰ.

تنبيه

لابدّ أن تعلم: أنّ كلّ ما له وجود في العالم الحسّي، له وجود[٥] في العالم المثاليّ دون العكس، لذلك قال أرباب الشهود: إنّ العالم الحسّي بالنسبة إلىٰ العالم المثاليّ، كحلقة ملقاة في بيداء لا نهاية لها.

أمّا إذا أراد الحقّ تعالىٰ ظهور ما لا صورة لنوعه في هذا العالم[٦] في الصورة الحسّية ـ كالعقول المجرّدة و غيرها[٧] ـ فيتشكّل بأشكال المحسوسات؛ بالمناسبات التي بينها و بينهم[٨]، و علىٰ قدر استعداد ماله[٩] التشكّل، كظهور جبرئيل عليه السلام بصورة دحية الكلبيّ، و بصور أخر. كما نقل عن عمر من حديث السؤال عن الإيمان

---

١. أي لم يتعلّق بالحوادث.

٢. أي الأمور الحقيقيّة.

٣. كمن هو من أهل العلم ويذكر بالاسم «العليم» ثم كُشف له مطلب علمي فهو حقّ.

٤. خ ل: يعرف.

٥. لأنّ الحسّ تنزّل المثال ولاعكس.

٦. الحسّي.

٧. من النفوس المجرّدة.

٨. أي بين ما لا صورة لنوعه.

٩. خ ل: من له.

و الإسلام و الإحسان.

و كذلك باقي الملائكة السماويّة و العنصريّة و الجنّ أيضاً، و إن كان لها أجسام ناريّة، كما قال اللّه تعالىٰ فيهم: ﴿وَخَلَقَ الجَانَّ مِن مَارِجٍ مِن نَارٍ﴾[1].

و النفوس[2] الإنسانيّة الكاملة، أيضاً يتشكّلون[3] بأشكال غير أشكالهم المحسوسة وهم في دار الدنيا[4]؛ لقوّة إنسلاخهم من أبدانهم، و بعد[5] انتقالهم أيضاً[6] إلى الآخرة؛ لازدياد تلك القوّة بارتفاع المانع البدنيّ، و لهم[7] الدخول في العوالم الملكوتيّة كلّها، كدخول الملائكة في هذا العالم، و تشكّلهم بأشكال أهله، و لهم أن يظهروا في خيالات[8] المكاشفين، كما تظهر الملائكة و الجنّ، و هؤلاء[9] هم المسمّون بـ«البدلاء»[10].

و قد يفرّق بينهم و بين الملائكة أصحاب الأذواق بموازينهم الخاصّة بهم، و قد يلهمهم الحقّ سبحانه ما يحصل به العلم بهم[11]، و قد يحصل بإخبارهم عن أنفسهم، و إذا ظهروا عند غير المكاشف من الصالحين و العابدين، لاتمكّن له أن يفرّق بينهم إلّا بقرائن يحصل منها الظنّ فقط، مثل الإخبار عن المغيبات، و الاطّلاع بالضمائر، و الإنباء عن الخواطر قبل وقوعها في القلب، واللّه أعلم.

---

١. الرحمن (٥٥): ١٥.

٢. أُستاد علامه محمدحسين فاضل تونى فرمودند: خواجه طوسى(ره) به صدر الدين قونوى كه معاصر او بود نوشت كه: شنيدم شما خلع بدن مى نمائيد؟ در جواب نوشت:

آرى، علاوه آن كه از استاد ـ يعنى شيخ اكبر محيى الدين عربى ـ ديدم براى خود من هم تحقق مى يابد.

٣. راجع ص ٢١ـ ١٨٣ ـ ٢٠٩ ـ ٢٢٠ ـ ٢٧٢ من هذا الكتاب.

٤. راجع نكته ٢٢٨ من كتابنا *هزار و يك نكته*.

٥. أي يتشكّلون.

٦. أي كتشكّلهم في الدنيا.

٧. أي النفوس الإنسانيّة الكاملة.

٨. كما في النوم وغيره.

٩. أي النفوس الإنسانية الكاملة.

١٠. عن القطب أو لصورهم.

١١. أي بالبُدلاء.

تنبيه آخر[١]

عليك أن تعلم: أنّ البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياويّة، هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجرّدة و بين الأجسام؛ لأنّ مراتب تنزّلات الوجود و معارجه دوريّة، و المرتبة التي قبل النشأة الدنياويّة هي من مراتب التنزّلات، و لها الأوّلية، و التي بعدها من مراتب المعارج، و لها الآخريّة.

و أيضاً: الصور التي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير، أنّما هي صور الأعمال؛ و نتيجةُ الأفعال السابقة[٢] في النشأة الدنياويّة بخلاف صور البرزخ الأوّل، فلا يكون كلّ منهما عين الآخر، لكنّهما يشتركان في كونهما عالماً روحانيّاً، و جوهراً نورانيّاً، غير مادّي، مشتملاً لمثال صور العالم.

و قد صرّح الشيخ ـ رضي اللّه عنه ـ في «الفتوحات» في الباب الحادي و العشرين و ثلاثمائة: «بأنّ هذا البرزخ غير الأوّل، و يسمّىٰ الأوّل بـ«الغيب الإمكانيّ» و الثاني بـ«الغيب المحاليّ» لإمكان ظهور ما في الأوّل في الشهادة، و امتناع رجوع ما في الثاني إليها إلّا في الآخرة و قليلٍ من يكاشفه، بخلاف الأوّل، و لذلك يُشاهد كثير منّا، و يكاشف البرزخ الأوّل، فيعلم ما يريد أن يقع في العالم الدنياويّ من الحوادث، ولا يقدر علىٰ مكاشفة أحوال الموتى واللّه العليم الخبير.

---

١. راجع *طرائق الحقائق* لمؤلّفه نائب الصدر ج ٣ ص٣٥٢.

٢. راجع نكتة ١٩ من كتابنا *هزار و يك نكته*.

الفصل السابع
في مراتب الكشف و أنواعها إجمالاً

اعلم: أنّ الكشف لغة رفع الحجاب، يقال: «كشفت المرأة وجهها» أي رفعت نقابها، و اصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني[1] الغيبيّة و الأمور الحقيقيّة[2] وجوداً[3] أو شهوداً[4].

و هو معنوي[5] و صوريّ، و أعني بالصوريّ: ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواسّ الخمس[6].

و ذلك إمّا أن يكون على طريق المشاهدة[7]، كرؤية[8] المكاشف صور الأرواح[9] المتجسّدة و الأنوار الروحانيّة[10]. و إمّا أن يكون على طريق السماع، كسماع النبيّ ﷺ

---

١. أي من الأسماء والصفات.

٢. الموجودة خارجاً. أي صيرورة المكاشف متّصفاً بحقيقة المكشوف.

٣. أي وجداناً لها بحيث لايصير المكاشف متحقّقاً بحقيقة المكشوف، وهذا مقام حق اليقين.

٤. أي ورؤية، وهذا مقام عين اليقين.

٥. أي عقليّ.

٦. الباطنة.

٧. وهو الاطّلاع الشهودي.

٨. أي ببصره.

٩. أي أرواح الأناسيّ.

١٠. أي العقول.

الوحي النازل عليه؛ كلاماً منظوماً[١]، أو مثل صلصلة[٢] الجرس، و دويّ النحل كما جاء في الحديث الصحيح[٣]، فإنّه عليه السلام كان يسمع ذلك، و يفهم المراد منه.

أو علىٰ سبيل الاستنشاق[٤] و هو التنسّم[٥] بالنفحات الإلهيّة، و التنشّق للفوحات الربوبيّة قال عليه السلام: «إنّ للّه في أيّام دهركم نفحات، ألا فتعرّضوا لها»[٦] و قال: «إنّي لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»[٧]. أو على سبيل الملامسة، و هي بالاتصال بين النورين، أو بين الجسدين المثاليّين، كما نقله عبدالرحمان بن عوف ـ رضى اللّه عنه ـ[٨]، قال، قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «رأيت ربّي تبارك وتعالىٰ في أحسن صورة.

فقال: فيما يختصم الملأ[٩] الأعلى يا محمّد؟

قلت: أنت أعلم أي ربّي مرّتين.

قال: فوضع اللّه كفّه[١٠] بين كتفيّ، فوجدت بردها[١١] بين ثدييّ، فعلمت ما في

---

١. أي مرتّباً.

٢. أي صوت الجرس.

٣. *بحارالأنوار* ج١٨ ص٢٦٠ـ ٢٦١.

٤. أي الاستشمام.

٥. بوئيدن.

٦. *بحارالأنوار* ج٧٧ ص١٦٦ ح٢.

٧. *إحياء العلوم* ج٣ ص١٥٣.

آنكه يابد بوى رحمن از يمن ... چون نيابد بوى باطل را زمن

مصطفى چون بوى برد از راه دور ... چون نيابد از دهان ما بخور

مثنوى معنوى دفتر سوم ص١٩٦

٨. خ ل: عايش.

٩. في حقّ آدم عليه السلام.

١٠. لعلّ موضع الكفّ في هذا المقام هو الإشارة إلى اختصام الملإ الأعلى أنّما هو فيه؛ إذ الملأ الأعلى منهم جمالي ومنهم جلالي، وأمّا الجماليّون فهم الموكّلون القائمون بالأمر التشبيهي، وأمّا الجلاليّون فهم الموكّلون القائمون بالأمر التنزيهي، فوضع بين الكتفين هو الإشارة إلى كون الكمال في باب المعرفة وتمامها هو القيام بالأمر بين الأمرين، بأن يحقّق ويحصّل التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه، كما هو مقتضى المشرب الجامع، أعني مشرب جامع الجوامع كما قال صلى الله عليه وآله: «أُوتيت جوامع الكلم» *بحارالأنوار* ج٨ ص٣٨ ح١٧ نوري نوّر الله ضريحه.

١١. البرد كناية عن السكون والطمأنينة ومقام «يطمئن قلبي» كما يعبر بالحدّ عن القلق والاضطراب.

السماوات و ما في الأرض»[١].

ثمّ تلا هذه الآية: ﴿وَ كَذَلِكَ نُرِى إبراهيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰاتِ وَ الأرضِ وَلِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ﴾[٢].

أو علىٰ طريق الذوق، كمن يشاهد أنواعاً من الأطعمة[٣]، فإذا ذاق منها[٤] و أكل اطلع علىٰ معانٍ غيبيّة، قال النبي ﷺ: «رأيت أنّي أشرب اللّبن، حتّى خرج الريّ من أظفاري، فأعطيت فضلي[٥] عمر، فأوّلت ذلك بالعلم»[٦].

و هذه الأنواع[٧] قد يجتمع بعضها مع بعض، و قد ينفرد، و كلّها تجلّيات أسمائيّة؛ إذ الشهود من تجلّيات الاسم البصير، و السماع من الاسم السميع، و كذلك البواقي، إذ لكلّ منها اسم يربّه، و كلّها من سوادن[٨] الاسم العليم، و إن كان كلّ منها من أُمّهات الأسماء.

و أنواع الكشف الصوريّ إمّا أن تتعلّق بالحوادث الدنيويّة أولا، فإن كانت متعلّقة بها ـ كمجيء زيد من السفر و إعطائه لعمرو ألفاً من الدنانير ـ فتسمّىٰ «رهبانيّة» لاطّلاعهم على المغيبات الدنيويّة بحسب رياضاتهم و مجاهداتهم.

و أهل السلوك ـ لعدم وقوف هممهم العالية في الأمور الدنياويّة ـ لايلتفتون إلىٰ هذا القسم من الكشف؛ لصرفها في الأُمور الأُخرويّة و أحوالها، و يعدّونه من قبيل الاستدراج[٩] و المكر بالعبد، بل كثير منهم لايلتفتون إلى القسم الأُخرويّ أيضاً، و هم

---

١. *بحارالأنوار* ج١٨ ص٣٧٣ ح٧٩ مع اختلاف يسير.

٢. الأنعام (٦): ٧٥.

٣. المثاليّة.

٤. أي من الأطعمة المثاليّة.

٥. فضول العلم أوهام ومغالطات.

٦. *جامع الأسرار* ص٤٦٤.

٧. أي المكاشفات الصوريّة.

٨. أي خوادم.

٩. استدرجه؛ خدعه، واستدراج الله للعبد: أنّه كلّما جدّد خطيئة جدّد له نعمة وأنساه الاستغفار فيأخذه قليلاً قليلاً.

←

الذين جعلوا غاية مقاصدهم الفناء في اللّه، و البقاءَ به.

و العارف المحقّق ـ لعلمه باللّه و مراتبه[١]، و ظهوره في مراتب الدنيا و الآخرة ـ واقف معه[٢] أبداً، ولا يرىٰ غيره[٣]، و يرىٰ جميع ذلك تجلّيات إلهيّة فنزل كلاًّ منها منزلته، فلا يكون ذلك النوع من الكشف[٤] استدراجاً في حقّه؛ لأنّه حال المبعدين، الذين يقنعون من الحقّ بذلك، و يجعلون ذلك سبب حصول الجاه و المنصب في الدنيا، و هو منزّه من القرب و البعد المنبئين بالغيريّة مطلقاً[٥].

و إن لم تكن متعلّقة بها[٦]؛ فإن كانت المكاشفات ـ في الأُمور الحقيقيّة الأُخرويّة، و الحقائق الروحانيّة ـ من الأرواح العالية و الملائكة السماويّة أو الأرضيّة، فهي مطلوبة معتبرة.

و هذه المكاشفات[٧] قلّ ما تقع مجرّدة عن الاطلاع بالمعاني الغيبيّة، بل أكثرها يتضمّن المكاشفات المعنويّة، فتكون أعلىٰ مرتبة و أكثر يقيناً؛ لجمعها بين الصورة و المعنىٰ.

وله[٨] مراتب بارتفاع الحجب كلّها، أو بعضها دون البعض؛ فإنّ المشاهد للأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة الإلهيّة، أعلىٰ مرتبة من الكلّ، و بعده من يشاهدها في العقل الأوّل و غيره من العقول، ثمّ من يشاهدها في اللّوح المحفوظ و باقي النفوس المجرّدة، ثمّ في كتاب المحو و الإثبات.

ثمّ في باقي[٩] الأرواح العالية و الكتب الإلهيّة؛ من العرش، و الكرسيّ،

← الاستدراج هو إظهار الآيات وخوارق العادات على يد السالك مع سوء أدب ومخالفة آداب الطريقة، ولعلّه أدخلها في المعجزة ونحوها مجازاً.

١. الإلهيّة.

٢و٣. تعالى.

٤. أي الاطّلاع على المغيبات الدنياويّة.

٥. أي سواء كان ذلك القرب والبُعد الدنياويين أو الأُخرويين.

٦. أي بالحوادث الدنيوية.

٧. الصورية.

٨. أي للكشف الصوري مراتب؛ لأنّه الكلام فيه كما يقول في الكشف المعنوي: «فله أيضاً مراتب» فتبصّر.

٩. لعلّ المراد بها النفوس الكُمّل.

و السماوات، و العناصر، و المركّبات؛ لأنّ كلاًّ من هذه المراتب كتاب إلهي[١] مشتمل علىٰ ما تحته من الأعيان و الحقائق.

و أعلىٰ المراتب في طريق السماع، سماع كلام اللّه: من غير واسطة، كسماع نبيّنا ﷺ في معراجه، و في الأوقات التي أشار إليها بقوله: «لي مع اللّه وقت لايسعني ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل[٢]» و كسماع موسىٰ عليه السلام كلامه تعالىٰ.

ثمّ سماع كلامه بواسطة جبرئيل عليه السلام كسماع القرآن الكريم، ثمّ سماع كلام العقل الأوّل و غيره من العقول، ثمّ سماع كلام النفس الكلّية و الملائكة السماويّة و الأرضيّة علىٰ الترتيب المذكور[٣]، و الباقي علىٰ هذا القياس.

و منبع هذه الأنواع من المكاشفات هو القلب الإنساني[٤] بذاته[٥]، و عقله[٦] المنوّر العمليّ، المستعمِل لحواسّه الروحانيّة[٧]؛ فإنّ للقلب[٨] عيناً و سمعاً و غير ذلك من الحواسّ، كما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿فَإِنَّهَا لاتَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ[٩] الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[١٠] ﴿خَتَمَ اللّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾[١١].

و في الأحاديث المشهورة ما يؤيّد ذلك كثير.

و تلك الحواسّ الروحانيّة أصل هذه الحواسّ الجسمانيّة، فإذا ارتفع الحجاب بينها

---

١. فإنّ الإنسان الكامل من حيث روحه وعقله «كتاب عقلي» مسمّى «بأمّ الكتاب» و«اللوح المحفوظ» ومن حيث نفسه «كتاب المحو والإثبات» فهي الصحف المكرّمة.

٢. *بحارالأنوار* ج ٨٢ ص ٢٤٣.

٣. أي سماع كلام باقي المجرّدات والموجودات؛ لأنّ لكلّ من الموجودات قوة ناطقة كما مرّ.

٤. أي نفسه الناطقة المنوّرة بالعقل العملي المستعمل لحواسه الروحانيّة (*مفاتيح*).

٥. أي بلاواسطة.

٦. أي بواسطة وهو القلب.

٧. التي تحصل من استعمالها الكشف الصوري.

٨. أي للنفس الناطقة.

٩. وهي تنزّلات النفس الناطقة.

١٠. الحجّ (٢٢): ٤٦.

١١. البقرة (٢): ٧.

و بين الخارجيّة، يتّحد الأصل مع الفرع، فيشاهد بهذه الحواسّ ما يشاهد بها، و الروح يشاهد جميع ذلك بذاته؛ لأنّ هذه الحقائق تتّحد في مرتبته كما مرّ: من أنّ الحقائق كلّها في العقل الأوّل[١] متّحدة[٢].

و هذه المكاشفات عند ابتداء السلوك أوّلاً تقع في خياله المقيّد، ثمّ بالتدريج و حصول الملكة ينتقل إلى العالم المثاليّ المطلق، فيطّلع علىٰ ما يختصّ بالعناصر، ثمّ السماوات، فسيري صاعداً إلىٰ أن ينتهي إلىٰ اللّوح المحفوظ[٣] و العقل الأوّل، صورتي أُمّ الكتاب[٤].

ثمّ ينتقل إلى حضرة العلم الإلهيّ، فيطّلع[٥] علىٰ الأعيان حيث ما يشاء الحقّ[٦] سبحانه، كما قال: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إلاّ بِمَا شَاءَ﴾[٧] و هذا[٨] أعلى ما يمكن لعباداللّه في مراتب الشهود، لأنّ فوق هذه المرتبة شهود الذات المفنية للعباد عند التجلّي، إلاّ أن يتجلّىٰ من وراء الأستار الأسمائيّة، و هي عين الأعيان، و إليه أشار الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في الفصّ الشيثي فلا تطمع ولا تتعب نفسك؛ فإنّها الغاية التي ما[٩] فوقها غاية.

و أمّا الكشف المعنويّ، المجرّد من صور الحقائق، الحاصل من تجلّيات الاسم العليم و الحكيم، هو ظهور المعاني[١٠] الغيبيّة[١١]، و الحقائق[١٢] العينيّة، فله أيضاً[١٣] مراتب:

---

١. لأنّه كلّ مادونه.
٢. لأنّ العقل كلّ الموجودات.
٣. النفس الكلّيّة.
٤. الواحديّة.
٥. أي السالك.
٦. خ ل: حسب ماشاء الحقّ.
٧. البقرة(٢): ٢٥٥.
٨. أي اطّلاعه على الأعيان.
٩. أي ليس فوقها غاية.
١٠. من الأسماء والصفات.
١١. كالأرواح مثلاً.
١٢. أي الأعيان الثابتة.
١٣. أي كما كانت للكشف الصوري.

أوّلها: ظهور المعاني في القوّة المفكّرة من غير استعمال المقدّمات و تركيب القياسات[١]، بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها[٢]، و يسمّىٰ بـ«الحدس».

ثمّ في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة، و هي قوّة روحانيّة غير حالّة في الجسم و تسمّىٰ بـ«النور القدسيّ»[٣].

و الحدس من لوامع أنواره؛ و ذلك لأنّ القوّة المفكّرة جسمانيّة، فيصير حجاباً مّا للنور الكاشف عن المعاني الغيبيّة فهي[٤] أدنىٰ مراتب الكشف[٥]، و لذلك قيل: الفتح[٦] علىٰ قسمين: فتح في النفس[٧]، و هو يعطي العلم التامّ نقلاً و عقلاً[٨]، و فتح في الروح، و هو يعطي المعرفة وجوداً[٩]، لا عقلاً، ولا نقلاً.

ثمّ[١٠] في مرتبة القلب، و قد يسمّىٰ «بالإلهام» في هذا المقام إن كان الظاهر معنى[١١] من المعاني الغيبيّة[١٢]، لا حقيقة من الحقائق، ولا روحاً من الأرواح و إن كان روحاً من الأرواح المجرّدة، أو عيناً من الأعيان الثابتة، فيسمّىٰ «مشاهدة قلبيّة».

---

١. بالحركتين اللتين في الفكر.

٢. وهذا فوق ما علم في المنطق من أن الانتقال من المبادئ إلى المطالب يسمّى بالحدس فتدبّر جداً.

٣. والقوّة القدسيّة.

٤. أي مرتبة الحدس.

٥. لأنّه من لوامع نور الكاشف.

٦. أي الكشف.

٧. أي القوّة المفكّرة، أي الروح البخاري المنبعث من القلب المسمّى بالروح الحيواني؛ إذ المراد بالنفس، النفس الحيوانيّة المطابقة بالطبيعة الكلّيّة أو النفس المنطبعة الكلّيّة.

٨. أي برهاناً، أي يطابق النقل والقواعد العقلية.

٩. أي وجداناً.

١٠. أي ثمّ ظهور المعاني في مرتبة القلب المتوسط بين النفس والروح.

١١. «الفرق بين المعنى والحقيقة كالفرق بين العرض والجوهر. وبعبارة أُخرى كالفرق بين الماهيّة والوجود، والفرق بين القلب والروح كالفرق بين الفرقان والقرآن، ومحصّله ومرجعه، هو التفصيل والإجمال» (نوري(ره)).

١٢. «المعاني الغيبيّة، المفاهيم والعنوانات المطابقة على ماهي عليه، والحقائق الذوات المجرّدة والمعنونات» (حاجي ملاهادي).

ثمّ في مرتبة الروح[١] فينعت بـ«الشهود الروحيّ» و هي[٢] بمثابة الشمس المنوّرة لسماوات مراتب الروح و أراضي مراتب الجسد، فهو[٣] بذاته آخذ من اللّه العليم المعاني الغيبيّة، من غير واسطة، علىٰ قدر استعداده الأصليّ، و مفيضٌ علىٰ ما تحته من القلب و قواه الروحانيّة و الجسمانيّة إن كان من الكمّل و الأقطاب.

و إن لم يكن منهم، فهو آخذ من اللّه بواسطة القطب، علىٰ قدر استعداده و قربه منه، أو بواسطة الأرواح التي هو[٤] تحت حكمها من الجبروت و الملكوت.

ثمّ في مرتبة السرّ[٥]، ثمّ في مرتبة الخفيّ[٦] بحسب مقاميهما[٧]، ولا تمكن إليه الإشارة، ولاتقدر على إعرابها العبارة، و سنشير[٨] إلىٰ تحقيق هذه المراتب

---

١. وهذه المرتبة المظهريّة للاسم «الظاهر» والتعيّن بحسبها، فيرى الحقّ في كلّ شيء، فيظهر التوحيد في حسّه وخياله، فلايعرض عن شيء من الموجودات من أجل كونها أفعالاً للّه ولو أعرض عنها من جهات أُخرى.

٢. أي المعاني الظاهرة في الروح.

٣ و ٤. أي السالك.

٥. وهذا مقام التعيّن بحسب الاسم «الباطن» والاطّلاع على الأعيان الثابتة، ويتحقق لمعرفة أحدية الوجود، فيظهر التوحيد في عقله ويعرض عن الموجودات الظاهرة (ميرزا أحمد الآشتياني).

السرّ هو ما يخصّ كلّ شيء من الحقّ عند التوجه الإيجادي إليه المشار إليه بقوله: ﴿**إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كُن فيكونُ**﴾ (النحل (١٦): ٤٠) ولهذا قيل: «لايعرف الحقّ إلا الحقّ ولايحبّ الحقّ إلا الحقّ ولايطلب الحق إلا الحق» لأنّ ذلك السرّ هو الطالب للحقّ والمحبّ له والعارف به، كما قال النبي ﷺ: عرفت ربّي بربّي» *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص٣٦٢، *شرح الأسماء* للسبزواري ص ١٢٤ ـ *اصطلاحات الصوفية* للقاساني ص١٠٠.

٦. في ط: قال الشيخ المحقّق كمال الدين عبدالرزاق القاساني: «المقامات الثلاثة، أي السرّ والخفي والأخفى، هي مقام قاب قوسين ومقام أو أدنى ومقام البقاء بعد الفناء».

وقال: «المقام الأول هو الترقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحديّة مابقيت الاثنينيّة، فإذا ارتفعت فهو مقام «أو أدنى» وهو نهاية الولاية والثالث السير باللّه من اللّه؛ للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء، وهو الفرق بعد الجمع».

٧. خ ل: مقاميه، إشارة إلى المرتبة الأخفى أيضاً؛ فإنّ السالك إذا ترقّى المرتبة الخفويّة يحصل له المقام الأخفى، ولمّا لم يكن في هذا المقام أثرٌ منه لفنائه في حضرة المعبود لم يعد له مرتبة برأسها؛ لأنّه لايبقى له شيئيّة فيها لكمال الفناء (آقا ميرزا أحمد الآشتياني قدّس سرّه).

٨. خ ل: وسنبيّن تحقيق هذه المراتب.

إن شاء اللّه تعالىٰ.

و إذا صار هذا المعنىٰ مقاماً و ملكة للسالك، اتصل علمه بعلم الحقّ اتصالَ الفرع بالأصل، فحصل له أعلىٰ المقامات من الكشف.

و لمّا كان كلّ من الكشف الصوريّ و المعنويّ علىٰ حسب استعداد السالك، و مناسبات روحه و توجّه سرّه إلىٰ كلّ من أنواع الكشف، و كانت الاستعدادات متفاوتة، و المناسبات متكثّرة، صارت[1] مقامات الكشف متفاوتة؛ بحيث لاتكاد تنضبط.

و أصحّ المكاشفات و أتمّها أنّما تحصل لمن يكون مزاجه الروحانيّ أقرب إلىٰ الاعتدال التّام، كأرواح الأنبياء و الكمّل من الأولياء ـ صلوات اللّه عليهم ـ، ثمّ لمن يكون أقرب إليهم نسبة.

و كيفيّة الوصول إلى مقام من مقامات الكشف، و بيان ما يلزم كلّ نوع منها، يتعلّق بعلم السلوك[2]، ولايحتمل المقام أكثر ممّا ذكر.

و ما[3] يكون للمتصرّفين في الوجود أصحاب[4] المقامات و الأحوال ـ كالإحياء، و الاماتة، و قلب الحقائق، كقلب الهواء ماء، و بالعكس، و طيّ الزمان و المكان، و غير ذلك ـ انّما[5] يكون للمتّصفين[6] بصفة القدرة و الأسماء المقتضية لذلك[7] عند تحقّقهم بالوجود الحقّاني: إمّا بواسطة روح من الأرواح الملكوتيّة، و إمّا بغير واسطة، بل بخاصيّة الاسم الحاكم[8] عليها، فافهم.

---

١. جواب لمّا.

٢. وللمشايخ في هذا العلم صحفاً مكرّمة أتمّها وأبسطها كتاب *إحياء العلوم* لحجّة الإسلام أبي حامد الغزّالي وأدقها وألطفها شرح *منازل السائرين*. لكمال الدين عبدالرزاق القاساني شارح *الفصوص* وصاحب التأويلات.

٣. مبتدأ.

٤. صفة المتصرّفين.

٥. خبر.

٦. و مظاهر للإسلام «القادر».

٧. أي التصرّف في الوجود.

٨. الذي هو مظهرٌ له.

تنبيه

الفرق بين الإلهام و الوحي: أنّ الإلهام قد يحصل من الحقّ تعالىٰ بغير واسطة الملك، بالوجه الخاصّ[1] الذي له مع كلّ موجود، و الوحي يحصل بواسطته ولذلك

---

١. وذلك الوجه هو سرّ كل موجود، وذلك السرّ هو حصّته الوجودية المرتبطة بالحقّ سبحانه، وإن شئت عبّرت عن ذلك السرّ بـ«الجدول» المنشعب عن بحر الوجود الحقّ، فإنّ الموجود ما نزل عن الحقّ منقطعاً، بل تنزّل مرتبطاً، فإنّ اللّه سبحانه بيده ملكوت كلّ شيء، فافهم.

قال الشارح عند شرح قول الشيخ (ره) في الديباجة «بأحدية طريق الأمم»: (ص ٢١٠).

«وأما بحسب الباطن فطريقان جامعان للطرق الروحانية كلّها:

أحدهما: طريق العقول والنفوس المجرّدة، التي هي واسطة في وصول الفيض الإلهي والتجلّي الرحماني إلى قلوبنا.

وثانيهما: طريق الوجه الخاص الذي هو لكلّ قلب به يتوجّه إلى ربّه من حيث عينه الثابتة، ويسمّى «طريق السرّ».

ومن هذا الطريق أخبر العارف الربّاني بقوله: حدّثني قلبي عن ربّي وقال سيد البشر ﷺ: «لي مع اللّه وقت لايسعني ملكٌ مقرَّبٌ ولانبيّ مرسل» (*بحارالأنوار* ج٢ ص٢٤٣) لكونه من الوجه الخاصّ الذي لاواسطة بينه وبين ربّه.

وقال أيضاً في أوّل الفصّ الإدريسي ﷺ: «وإن كان لكلّ نفس من النفوس فيضاً خاصّاً من حيث عينه التي لاواسطة بينه وبين الحقّ وفيضاً عامّاً بواسطة العقل الأوّل والنفس الكليّة وباقي روحانيّات الأفلاك السبعة من المدبّرات.»

قال الشيخ (ره) في *الفتوحات* في الباب الثامن والتسعين ومائة في الفصل الثاني عشر منه: «اللوح المحفوظ وهوالنفس الكليّة، وهوالروح المنفوخ منه في الصور المسوّاة بعد كمال تعديلها.

إعلم أنّ هذه النفس هي اللوح المحفوظ، وهو أوّل موجود انبعاثي وأوّل موجود وُجد عن سبب وهوالعقل الأوّل وهو موجود عن الأمر الإلهي والسبب فله وجه إلى اللّه خاص عن ذلك الوجه قبل الوجود، وهو وكلّ موجود في العالم له ذلك الوجه، سواء كان لوجود سبب مخلوق أولم يكن.

ولمّا خلق اللّه هذا العقل الأوّل قلماً طَلَب بحقيقته موضع أثر الكتابة فيه لكونه قلماً، فانبعث من هذا الطَلَب اللوح المحفوظ. وهوالنفس؛ فلهذا كانت أوّل موجود انبعاثي لما انبعث من الطلب القائم بالقلم، ولم يكن في القوة العقليّة الاستقلال لوجود هذا اللوح، فتأيّد بالاسم «الباعث» وهو الوجه الخاصّ الذي انبعث عنه هذا النفس.

لاتسمّىٰ الأحاديث القدسيّة بـ«الوحي» و «القرآن»[١] و إن كانت كلام اللّه تعالىٰ.

و أيضاً: قد مرّ أنّ الوحي يحصل بشهود الملك و سماع كلامه، فهو من الكشف الشهوديّ[٢]، المتضمن للكشف المعنويّ، و الإلهام من المعنويّ فقط.

و أيضاً: الوحي من خواصّ النبوّة؛ لتعلّقه بالظاهر[٣]، و الإلهام من خواصّ الولاية.

و أيضاً: هو مشروط بالتبليغ دون الإلهام.

و الفرق بين الواردات[٤] الرحمانيّة و الملكيّة و الجنيّة و الشيطانيّة، يتعلّق بميزان السالك المكاشف[٥]، و مع ذلك نؤمى بشيء يسير منها، و هو أنّ كلّ ما[٦] يكون سبباً للخير؛ بحيث يكون مأمون الغائلة[٧] في العاقبة، و لا يكون سريع الانتقال إلى غيره، و يحصل بعده توجّه تامّ إلى الحقّ، ولذّة عظيمة مرغّبة في العبادة، فهو ملكيّ

---

١. «القرآن» مجرورٌ عطف على «الوحي».

٢. وهذا الكشف الشهودي من أقسام الكشف الصوري كما دريتَ في أوّل هذا الفصل.

٣. المراد بالظاهر الخلق، والمراد بالنبوة هاهنا، النبوّة التشريعية، لا النبوّة الإنبائية التي يشترك فيها الأولياء الإلهية ولرسالتنا الفارسية الموسومة بـ*انسان كامل از ديدگاه نهج البلاغة* في المقام شأن، فإن شئت فراجعها (ص٤٧ ط٢).

والشيخ الرئيس (أعلى اللّه مقامه) أشار في الفصل الثاني من رابعة نفس *الشفاء* إلى هذه النبوّة الإنبائيّة، فراجعه ص٢٤٠ بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه.

٤. الوارد كلّ ما يرد على القلب من المعاني الغيبيّة من غير تعمّل من العبد.

٥. لهذا الكلام شأن ورتبة شامخة؛ وذلك لأنّ الطالب إن كان فرشياً كان ما يصطاده من سنخه أيضاً فرشياً، وإن كان عرشياً فما يلقى إليه فعرشيٌ أيضاً؛ فإنّ الغذاء مسانخ للمغتذي.

ثم إنّ السالك الصافي ميزان لنفسه بمعنى آخر، فإنّه يشعر في أطوار سيره بما هو رحماني وبما هو نفساني شيطانيّ، ألا ترى اللّه سبحانه يقول: ﴿والذين جاهَدُوا فينا لنَهديَنَّهُم سُبُلَنا﴾ (العنكبوت (٢٩): ٧٠) فيرتقي السالك في معارجه الكشفيّة إلى مُطّلع، يرى ما يرى في ذلك المطلع هو عين الواقع الحقّ المحقّق، لايعتريه ريب ولايعتوره عيب، فيصل في اتباع الرسول إلى رتبة ﴿ماكَذَبَ الفؤادُ ما رأى﴾ (النجم (٥٣): ١٢).

٦. من الواردات.

٧. من الخوف.

أو رحمانيّ و بالعكس شيطانيّ.

و ما يقال: إنّ ما يظهر من اليمين[١] أو القدام أكثره ملكيّ، و من اليسار و الخلف أكثره شيطانيّ، ليس من الضوابط؛ إذ الشيطان يأتي من الجهات كلّها كما ينطق به القرآن الكريم: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ عَنْ شَمَائِلِهِمْ وَ لَاتَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾[٢].

و الأوّل[٣]: إمّا أن يتعلّق بالأمور الدنيويّة، مثل إحضار الشيء الخارجيّ الغائب عن المكاشف في الحال، كإحضار الفواكه الصيفيّة في الشتاء مثلاً، و الإخبار عن قدوم زيد غداً، و أمثال ذلك ممّا هو غير معتبر عند أهل اللّه، فهي جنّي، و طيّ المكان و الزمان و النفوذ من الجدران من غير الانثلام و الانشقاق، أيضاً من خواصّهم و خواصّ الملائكة التي أعلىٰ مرتبة منهم[٤]، فإن كان للكمّل منها شيء[٥]، فبمعاونة منهم[٦] و من مقامهم.

و إن لم يتعلّق بها[٧] و يتعلق بالآخرة، أو كان من قبيل الاطّلاع بالضمائر و الخواطر، فهو ملكيّ؛ لأنّ الجنّ لايقدر علىٰ ذلك.

و إن كان[٨] بحيث يعطي المكاشف قوّة التصرّف في الملك و الملكوت ـ كالإحياء، و الاماتة، و الإخراج لمن هو في البرازخ[٩] محبوس، و إدخال من يريد في العوالم الملكوتيّة من المريدين الطالبين ـ فهو رحمانيّ؛ لأنّ أمثال هذه التصرّفات من خواصّ

---

١. أو يمين القلب أو الهاتف الغيبي.

٢. الأعراف (٧): ١٧.

٣. أي ما يكون سبباً للخير وهو غير الشيطاني.

٤. أي من الجنّ.

٥. أي من طيّ الزمان والمكان.

٦. أي من الملائكة.

٧. أي بالأمور الدنيوية.

٨. أي ما يتعلّق بالآخرة.

٩. من أهل العصيان.

المرتبة الإلهيّة[1]، القائم فيها و بها الكمّل و الأقطاب.

و قد يقال لغير الشيطانيّ كلّها: «رحماني».

فإذا عرفت ما بيّنا لك، و اعتبرت حالك و مقامك، علمت كمال استعدادك، و مرتبة كشفك، و نقصانهما، والله هو الحكيم العليم.

---

١. السرّ فيه هو: أنّ النفس بما هي نفس متعلّقة بالبدن لاتُؤثّر إيجاباً بل تُؤثر إعداداً؛ فإنّها تفعل وتؤثّر بالبدن وبوضعه، فهي أنما تكون مبدأ للحركة لامبدأ للوجود، والتصرفُ بالايجاد شأن العقل الكلّي لا النفس بما هي نفسٌ (نوري (ره)).

الفصل الثامن
في أنّ العالم[1] هو صورة الحقيقة[2] الإنسانيّة

قد مرّ أنّ الاسم «اللّه»[3] مشتمل علىٰ جميع الأسماء، و هو متجلّ فيها بحسب المراتب الإلهيّة و مظاهرها، و هو مقدّم بالذات و المرتبة علىٰ باقي الأسماء. فمظهره[4] أيضاً مقدّم على المظاهر كلّها، متجلٍّ فيها بحسب مراتبه، فلهذا الاسم الإلهيّ بالنسبة إلىٰ غيره من الأسماء اعتباران:

اعتبار ظهور[5] ذاته في كلّ واحد من الأسماء.

و اعتبار اشتماله عليها كلّها من حيث المرتبة الإلهيّة.

---

١. راجع ص ٢٨١ـ ٣١٩ ـج٢ ص٤٦ـ ١٣٠ ـ ٢٤٠ من هذا الكتاب.

٢. أي النفس الرحمانيّة.

٣. الاسم «الله» قد يراد به الله الذاتي، وهو المطلق على الذات إذا اعتبرت على وجه كونه مبدأً للتعيّنات ومنشأً لها في مرتبة الأحديّة والتعيّن الأوّل.

وقد يراد به الصفاتي وهو الذات المتجمع لجميع الصفات. والتعيّنات ليس تطلق على الذات المعتبر مع جميع التعيّنات ومرتبة الألوهيّة، فيكون المطلق عليه مجموع الذات والصفات، والحقيقةُ المحمّدية ﷺ مظهر لهذا الاسم بكلا الاعتبارين، فجميع المعاني من ظهوراته وإفاضاته على الأوّل ومن أجزائه وفروعاته على الثاني.

٤. وهو الحقيقة الإنسانيّة.

٥. ظهور الوحدة في الكثرة.

فبالأوّل: تكون مظاهرها[١] كلّها مظاهر[٢] مظهر هذا الاسم الأعظم؛ لأنّ الظاهر و المظهر في الوجود شيء واحد، لاكثرة فيه، ولا تعدّد، و في العقل يمتاز كلّ منهما عن الآخر، كما يقول أهل النظر: «بأنّ الوجود عين الماهيّة في الخارج، و غيرها في العقل» فيكون اشتماله[٣] عليها[٤] اشتمال الحقيقة الواحدة علىٰ أفرادها المتنوّعة.

و بالثاني: يكون مشتملاً عليها من حيث المرتبة الإلهيّة، اشتمال الكلّ المجموعيّ علىٰ الأجزاء التي هي عينه بالاعتبار الأوّل[٥].

وإذا علمت هذا[٦] علمت: أنّ حقائق العالم في العلم و العين، كلّها[٧] مظاهر للحقيقة الإنسانيّة التي هي مظهر للاسم «اللّه» فأرواحها أيضاً كلّها جزئيّات الروح الأعظم[٨] الإنسانيّ، سواء كان روحاً فلكيّاً أو عنصريّاً، أو حيوانيّاً، و صورها[٩] صور تلك الحقيقة، و لوازمها لوازمها، لذلك يسمّىٰ العالم المفصّل بـ«الإنسان الكبير» عند أهل اللّه؛ لظهور الحقيقة الإنسانيّة و لوازمها فيه، و لهذا الاشتمال و ظهور الأسرار الإلهيّة كلّها فيها دون غيرها، استحقّت الخلافة[١٠] من بين الحقائق كلّها، ولِلّه درّ القائل:

شعرٌ

سبحان من أظهر ناسوته[١١] سرّ سنا[١٢] لاهوته الثاقب[١٣]

---

١. أي الأسماء.

٢. وهو الحقيقة الإنسانية.

٣. أي الاسم «اللّه».

٤. على الأسماء.

٥. أي من حيث الظهور؛ لأنّ الكلّ لايظهر إلّا في صورة أجزائه.

٦. أي اتّحاد الظاهر والمظهر في الاسم «اللّه».

٧. طولاً وعرضاً.

٨. أي العقل الأوّل.

٩. أي الحقائق.

١٠. لأنّ الخليفة في حكم المستخلف إلّا الوجوب الذاتي.

١١. أي الوجود المحمّدي ﷺ.

١٢. رفعة الألوهيّة.

١٣. صفة «سنا».

ثمّ بدا في خلقه ظاهراً　　　في صورة الآكل و الشارب

فأوّل ظهورها[١] في صورة العقل الأوّل، الذي هو صورة إجماليّة للمرتبة العمائيّة، المشار إليها في الحديث الصحيح عند سؤال الأعرابيّ: أين كان ربّنا قبل أن يخلق الخلق. قال عليه السلام: «كان في عماء، ما فوقه هواء[٢] ولا تحته هواء»[٣] لذلك[٤] قال عليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[٥] و أراد العقل[٦]، كما أيّده بقوله: «أوّل ما خلق اللّه العقل»[٧].

ثمّ في صورة باقي العقول و النفوس الناطقة الفلكيّة و غيرها، و في صورة الطبيعة و الهيولى الكلّية[٨]، و الصورة الجسميّة البسيطة و المركّبة بأجمعها[٩].

و يؤيّد ما ذكرنا: قول أمير المؤمنين، وليّ اللّه في الأرضين، قطب الموحّدين، عليّ بن أبي طالب عليه السلام في خطبة كان يخطبها للنّاس: «أنا نقطة باء[١٠] بسم اللّه، أنا جنب اللّه[١١] الذي فرطّتم فيه، و أنا القلم، و أنا اللّوح المحفوظ، و أنا العرش، و أنا الكرسيّ، و أنا السماوات السبع و الأرضون ...»[١٢].

---

١. الحقيقة.

٢و٣. خلق.

٤. مسند أحمد بن حنبل ج ٤ ص ١١، سنن ابن ماجه ج ١ ص٦٥، جامع ترمذي ج١ ص١٢٦.

٥. بحار الأنوار، ج١٥، ص٢٤، ح٤٤.

٦. الوجود المنبسط والرقّ المنشور والنور، اسمٌ له. راجع مصباح الأنس ص ٣٠.

٧. بحار الأنوار ج١ ص٩٧ ح٨، وافي ج١ ص١٧، ١٩.

نى كه اوّل دست يزدان مجيد　　　از دو عالم پيشتر عقل آفريد

(مثنوى دفتر ششم ص٩٨).

٨. أي هيولى العالم.

٩. وهو قولنا: إنّ الحقيقة لها ظهور في العوالم كلّها.

١٠. أراد بالباء هنا العقل الأوّل.

١١. ﴿ياحسرتىٰ على ما فرّطتُ فى جنب اللّه﴾ (الزمر (٣٩): ٥٦).

١٢. مشارق أنوار اليقين ص ٢١و ١٦٤، ينابيع المودّة ج ١ ص٦٨، جامع الأسرار ص ٤١١ـ٥٦٣، التوحيد ص١٦٤، المجلي لابن أبي جمهور ص٤٠٩.

إلىٰ أن صحا[١] في اثناء الخطبة، و ارتفع عنه حكم تجلّي الوحدة، و رجع إلىٰ عالم البشريّة، و تجلّىٰ له الحقّ بحكم الكثرة، فشرع معتذراً، فأقرّ بعبوديّته وضعفه و انقهاره تحت أحكام الأسماء الإلهيّة.

و لذلك[٢] قيل: الإنسان الكامل لابدّ أن يسري في جميع الموجودات، كسريان الحقّ فيها، و ذلك في السفر الثالث[٣]، الذي من الحقّ إلىٰ الخلق بالحقّ، و عند هذا السفر يتمّ كماله، و به يحصل له حقّ اليقين و من هاهنا[٤] يتبيّن أنّ الآخريّة هي عين الأوليّة[٥]، و يظهر سرّ ﴿هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾[٦].

قال الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في «فتوحاته» في بيان المقام القطبيّ: إنّ الكامل الذي أراد اللّه تعالىٰ أن يكون قطب العالم و خليفة اللّه فيه، إذا وصل إلى العناصر[٧] مثلاً متنزّلاً في السفر الثالث، ينبغي أن يشاهد جميع ما يريد أن يدخل في الوجود من الأفراد الإنسانيّة إلىٰ يوم القيامة، و بذلك الشهود أيضاً لايستحقّ المقام[٨] حتّى يعلم مراتبهم[٩] أيضاً.

فسبحان من دبّر كلّ شيء بحكمته، و أتقن كلّ ما صنع برحمته.

---

١. من الصحو.

٢. أي ولقول عليّ عليه السلام.

٣. في ط: السفر هو توجّه القلب إلى الحقّ. والأسفار ثلاثة:

الأوّل: هو السير إلى اللّه من منازل النفس إلى نهاية مقام القلب، وهو نهاية التجلّيات الأسمائية.

الثاني: هو الترقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحديّة.

الثالث: هو السير باللّه عن اللّه للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء. الاصطلاحات.

٤. أي من ظهوره وتجلّيه تعالى بالكلّ؛ اي من سريان الحق في جميع الموجودات.

٥. لأنّ جميع الموجودات شيء واحد.

٦. الحديد(٥٧): ٣.

٧. في ط: قال بعض الحكماء: الجسم صورة في الطبيعة، والطبيعة صورة في النفس، والنفس صورة في العقل، والعقل صورة في الروح، والروح صورة في العماء، والعماء صورة في العين، والعين صورة في الذات المجرّدة.

٨. أي مقام الخلافة الإلهيّة.

٩. في الآخرة.

تنبيه

كما علمت[١] أنّ للحقيقة الإنسانية[٢] ظهورات في العالم[٣] تفصيلاً، فاعلم أنّ لها أيضاً ظهورات في العالم الإنسانيّ إجمالاً و أوّل مظاهرها فيه الصورة الروحيّة المجرّدة، المطابقة بالصّورة العقليّة[٤].

ثمّ الصورة القلبيّة، المطابقة بالصّورة التي للنفس الكليّة.

ثمّ الصورة التي للنفس الحيوانيّة، المطابقة بالطبيعة الكليّة، و بالنفس المنطبعة الفلكيّة و غيرها.

ثمّ الصورة الدخانيّة اللّطيفة المسمّاة بـ«الروح الحيوانيّة» عند الاطبّاء، المطابقة للهيولى الكلّية.

ثمّ الصورة الدمويّة، المطابقة لصورة الجسم[٥] الكليّ.

ثمّ الصورة الأعضائيّة، المطابقة لأجسام العالم الكبير، و بهذه التنزّلات في المظاهر الإنسانيّة حصل التطابق بين النسختين.

و ذكر الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ تفصيل هذا الكلام في كتابه المسمىٰ بـ«التدبيرات الإلهيّة[٦] في المملكة الإنسانيّة» فمن أراد تحقيق ذلك فليطلب هناك.

---

١. خ ل: لمّا علمت.

٢. النفس الرحماني.

٣. الكبير.

٤. اي للعقول الطوليّة.

٥. الطبيعي.

٦. كتاب تدبيرات إلهيّة در نزد دوستى عزيز هست لكن مجال مطالعه و استنساخ آن را نداشتم ﴿لعلّ اللّه يحدث بعد ذلك أمراً﴾ (الطلاق (٦٥): ١).

الفصل التاسع
في بيان خلافة الحقيقة المحمّدية
و أنّها قطب الأقطاب

لمّا تقرّر أنّ لكلّ اسم من الأسماء الإلهيّة صورة في العلم، مسمّاة بـ«الماهيّة»[1] و «العين الثابتة» و أنّ لكلّ منها صورة خارجيّة، مسمّاة بـ«المظاهر» و «الموجودات العينيّة» و أنّ تلك الأسماء أرباب تلك المظاهر، و هي مربوبها.

و علمت: أنّ الحقيقة المحمّدية صورة الاسم الجامع الإلهيّ و هو ربّها، و منه الفيض و الاستمداد على جميع الأسماء.

فاعلم[2]: أنّ تلك الحقيقة[3] هي التي تربّ صور العالم كلّها بالربّ[4] الظاهر فيها، الذي هو ربّ الأرباب؛ لأنّها هي الظاهرة في تلك المظاهر[5] كما مرّ، فبصورتها الخارجيّة المناسبة لصور العالم ـ التي هي مظهر الاسم الظاهر ـ تربّ صور العالم، و بباطنها تربّ باطن العالم؛ لأنّه[6] صاحب الاسم الأعظم، و له الربوبيّة المطلقة،

---

١. مسمّاة بـ«الماهية» على اصطلاح الحكيم وبـ«العين الثابتة» على عرف العارف.

٢. جواب «لمّا».

٣. أي الحقيقة المحمّدية.

٤. وهو الاسم الجامع الإلهي «الله».

٥. أي في صور العالم.

٦. أي محمّد ﷺ.

لذلك قال ﷺ: «خُصصت بفاتحة الكتاب و خواتيم سورة البقرة»[١].

و هي[٢] مُصدَّرة بقوله تعالىٰ: ﴿الحَمْدُ للّهِ[٣] رَبِّ العَالَمِينَ﴾[٤] فجمع عوالم الأجسام و الأرواح كلّها.

وهذه الربوبيّة أنّما هي من جهة حقّيتها، لا من جهة بشريّتها؛ فإنّها[٥] من تلك الجهة عبد مربوب، محتاج إلى ربّها، كما نبّه سبحانه بهذه الجهة بقوله ﴿قُل إنَّما أنا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحىٰ إليَّ﴾[٦].

و بقوله: ﴿وَ أنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبدُ اللّه يدْعوهُ﴾[٧] فسمّاه «عبداللّه»؛ تنبيهاً علىٰ أنّه مظهر لهذا الاسم، دون اسم آخر.

ونبّه بالجهة الأُولىٰ بقوله: ﴿وَ مَا رَمَيتَ إذ رَمَيتَ ولَكِنَّ اللّه رَمَىٰ﴾[٨] فأسند رميه إلىٰ اللّه.

ولاتتصوّر هذه الربوبيّة إلّا بإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، و إفاضة جميع ما يحتاج إليه العالم، و هذا المعنىٰ لايمكن إلّا بالقدرة التامّة، و الصفات الإلهيّة جميعها، فله كلّ الأسماء، يتصرّف بها في هذا العالم حسب استعداداتهم.

و لمّا كانت هذه الحقيقة مشتملة علىٰ الجهتين: الإلهيّة و العبوديّة، لايصحّ لها ذلك[٩] أصالة[١٠] بل تبعيّة[١١]، و هي الخلافة، فلها الإحياء، و الإماتة، و اللّطف،

---

١. أي قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرسولُ بما أُنزلَ إليه ...﴾ البقره (٢): ٢٨٥.

٢. أي الفاتحة.

٣. واللّه هوالاسم الجامع الإلهي.

٤. سورة الفاتحة (١): ٢.

٥. أي تلك الحقيقة.

٦. الكهف (١٨): ١١٠.

٧. الجن (٧٢): ١٩.

٨. الأنفال (٨): ١٧.

٩. أي هذا المعنى أي الإعطاء.

١٠. أي مع قطع النظر عن ظهورالاسم «اللّه» فيه.

١١. هذه التبعيّة هي ظهورالاسم «اللّه» فيه، وهذه التبعيّة هي الخلافة.

و القهر، و الرضا و السخط، و جميع الصفات، ليتصرّف في العالم و في نفسها و بشريّتها أيضاً؛ لأنّها[1] منه[2].

و بكاؤه عليه السلام و ضجره وضيق صدره، لاينافي ما ذكر[3]؛ فإنّه بعض مقتضيات ذاته و صفاته ﴿ما يعزب عن ربّك من مثقال ذرة فى الأرض و لا فى السماء﴾[4] من حيث مرتبته، و إن كان يقول: «أنتم أعلم بأُمور دنياكم»[5] من حيث بشريّته.

و الحاصل: أنّ ربوبيّته للعالم بالصفات الإلهيّة[6] التي له من حيث مرتبته، و عجزه و مسكنته و جميع ما يلزمه من النقائص الإمكانيّة، من حيث بشريّته الحاصلة من التقيّد و التنزّل إلى العالم السفليّ، ليحيط بظاهره خواصّ العالم الظاهر، و بباطنه خواصّ العالم الباطن، فيصير مجمع البحرين، و مظهر العالمين، فنزوله أيضاً كماله[7]، كما أن عروجه إلىٰ مقامه الأصليّ كماله، فالنقائص أيضاً كمالات[8] باعتبار آخر، يعرفها من تنوّر باطنه و قلبه بالنور الإلهيّ.

و لمّا كانت هذه الخلافة واجبة من اللّه تعالىٰ في العالم بحكم ﴿ما كَانَ لِبَشرٍ أن يُكَلِّمَهُ اللّهُ إلاّ وَحْيَاً أو مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[9] وجب ظهور الخليفة في كلّ زمان من الأزمنة، ليحصل لهم الاستئناس، و يتّصف بالكمال اللائق به كلّ من الناس، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَ للبَسْنَا عَلَيهِم مَا يَلبِسُونَ﴾[10].

---

١. أي البشرية.
٢. من العالم.
٣. من الربوبيّة والخلافة.
٤. يونس (١٠): ٦١.
٥. هذا الخبر من طرق العامة (جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص ٤٢٠).
٦. أي بظهورها فيه.
٧. وهو الإحاطة بخواصّ العالم الظاهر.
٨. إذ لاتخلو من الحكمة.
٩. الشورى (٤٢): ٥١.
١٠. الأنعام (٦): ٩.

وظهور تلك الحقيقة[١] بكمالاتها أوّلاً[٢] لم يكن ممكناً، فظهرت تلك الحقيقة بصور خاصّة، كلّ منها في مرتبة لائقة بأهل ذلك الزمان[٣] و الوقت، حسب ما يقتضيه اسم الدهر في ذلك الحين من ظهور الكمال، و هي صور الأنبياء عليهم السلام فإن اعتبرت تعيّناتهم و تشخّصاتهم لغلبة أحكام الكثرة و الخلقيّة عليك، حكمت بالامتياز بينهم و الغيرية، و بكونهم غير تلك الحقيقة المحمّدية الجامعة للأسماء، لظهور[٤] كلّ منهم ببعض الأسماء و الصفات.

و إن اعتبرت حقيقتهم و كونهم راجعين إلىٰ الحضرة الواحدة بغلبة أحكام الوحدة عليك، حكمت باتحادهم و وحدة ما جاؤا به من الدين الإلهيّ كما قال تعالى ﴿لانُفَرِّقُ بَينَ أحَدٍ مِن رُسُلِه﴾[٥].

فالقطب الذي عليه مدار أحكام العالم، وهو مركز دائرة الوجود من الأزل إلىٰ الأبد، واحد باعتبار حكم الوحدة، و هو الحقيقة المحمّدية صلى الله عليه وآله و باعتبار حكم الكثرة متعدّد.

و قبل انقطاع النبوّة قد يكون القائم بالمرتبة القطبيّة نبيّاً ظاهراً، كإبراهيم ـ صلوات اللّه عليه ـ، و قد يكون وليّاً خفيّاً، كالخضر في زمان موسىٰ عليه السلام قبل تحقّقه بمقام القطبيّة.

---

١. أي المحمدية. يعني لمّا وجب أن يكون مظهر هذه الحقيقة جامعاً لجميع المراتب من العقل إلى مرتبة الجماد، لم يكن ظهوره قبل العبور عن تمام المراتب وإلّا لم يكن جامعاً لها.

وليعلم أنّ وجدانها لتمام المراتب ـ الذي هو جهة أشرفيّتها على العقل المحض والنفس الكليّة المحضة ـ هو وجدانها إيّاها بنحو الوحدة والبساطة، لا الكثرة والتفصيل حتّى يصير مصداق بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وبوجه المظهريّة التامّة.

وهذا كما أنّ الصورة الوحدانيّة التي تحصل بعد الفعل والانفعال بين العناصر وحصول حالة وحدانيّة أحدانيّة يعبّر عنها بـ«المزاج» أنّما أشرفيتها على تلك العناصر المفصّلة كونها جامعة لها على وجه الوحدة والبساطة، فتفطّن. (آقاميرزا أحمد الآشتياني قدّس سرّه).

٢. أي دفعة واحدة.

٣. واستعدادهم، راجع نكته ٢٠ من كتابنا المسمّى بـهزار ويك نكته.

٤. أي يحكم بالغيرية لظهور ... .

٥. البقرة (٢): ٢٨٥.

وعند انقطاع النبوّة ـ أعني نبوّة التشريع[١] ـ بإتمام دائرتها، و ظهور الولاية من الباطن، انتقلت القطبيّة إلى الأولياء مطلقاً، فلا يزال في هذه المرتبة واحد منهم قائم في هذا المقام؛ لينحفظ[٢] به هذا الترتيب و النظام، قال سبحانه: ﴿وَ لِكُلِّ قَومٍ هَادٍ﴾[٣] ﴿وَإِن مِن أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[٤] كما قال في النبي ﷺ: ﴿إِن أَنتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾[٥] إلى أن ينختم[٦] بظهور خاتم الأولياء[٧]، و هو الخاتم للولاية المطلقة.

فإذا كملت هذه الدائرة أيضاً، وجب قيام الساعة؛ باقتضاء الاسم الباطن والمتولّد من الباطن[٨] و الظاهر ـ الذي هو الحدّ الفاصل[٩] بينهما ـ ظهورَ[١٠] كمالاته و أحكامه،

---

١. وهي عبارة عن بيان الأحكام التكليفيّة اقتضاءً وتخييراً، ونبوّة التعريف عبارة عن بيان أحكام الأسماء والصفات والمعارف.

٢. ولذا لاعمل إلّا بنيّة.

٣. الرعد (١٣): ٧.

٤. فاطر (٣٥): ٢٤.

٥. فاطر (٣٥): ٢٣.

٦. معنى الولاية وأمرها.

٧. خاتم الأولياء على الإطلاق هو قائم آل محمد ﷺ المهدي الموعود عليه السلام، وراجع في ذلك رسالتنا «نهج الولاية»، و قال صاحب الرسالة المسمّاة *بالجانب الغربي في مشكلات ابن عربي* ما حاصله: «إنّ ختم الولاية يكون لأشخاص أربعة:

الأول: ختم الولاية المطلقة، وهو لعيسى عليه السلام وهو المسمّى بـ«الخاتم الأكبر»

الثاني: ختم الولاية المقيّدة، وهو على ثلاثة أقسام: الأوّل:

الولي الذي يكون متصرّفاً في العالم. بحسب الصورة والمعنى، ويكون أيضاً خليفة ويُجري أحكام ظواهر الشرع، وهو أمير المؤمنين عليه السلام، ويسمّى بـ«الخاتم الكبير».

الثاني: الولي الذي يكون متصرّفاً في العالم بحسب الصورة والمعنى، ويكون خليفة ولايُجري ظواهر أحكام الشرع، وهو المهدي (عجّل اللّه فرجه)

الثالث: الولي الذي لايكون متصرّفاً في العالم بحسب الصورة والمعنى، بل يكون متصرفاً بحسب المعنى فقط، ولايكون خليفة، وهو الشيخ محيي الدين وهو المسمّى «بالخاتم الأصغر».

٨. أي من اجتماعهما. راجع *مصباح الأنس* ص٢٨٥.

٩. أي البرزخ.

١٠. مفعول اقتضاء.

فيصير كلّ ما كان صورةً[١] معنىً، و كلّ ما كان معنى[٢] صورةً؛ أي يظهر ما هو مستور في الباطن من هيئات النفس[٣] علىٰ صورها الحقيقيّة، و تستتر الصور التي احتجبت المعاني الحقيقيّة فيها، فتحصل صورة الجنّة، و النار، و الحشر[٤]، و النشر، علىٰ ما أخبر عنه الأنبياء و الأولياء ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ.

تنبيه[٥]

لابدّ أن تعلم: أنّ للجنّة و النار مظاهر في جميع العوالم؛ إذ لا شكّ أنّ لهما أعياناً في الحضرة العلميّة، و قد أخبر اللّه تعالى عن إخراج آدم و حوّاء عليهما السلام من الجنّة، فلها وجود في العالم الروحانيّ[٦]، قبل وجودها في العالم الجسمانيّ، و كذلك للنار أيضاً وجود فيه؛ لأنّه مثال لما في الحضرة العلميّة.

وفي الأحاديث الصحيحة ما يدلّ علىٰ وجودهما فيه أكثر من أن تحصىٰ، و أثبت رسول اللّه صلى الله عليه وآله وجودهما في دار الدنيا بقوله: «الدنيا سجن المؤمن و جنّة الكافر»[٧] كما أثبت في عالم البرزخ بقوله: «القبر روضة من رياض الجنّة للمؤمن، أو حفرة من حفر النيران للكافر»[٨] و أمثال ذلك.

وفي العالم الإنسانيّ لهما أيضاً وجود؛ إذ مقام الروح[٩] و القلب[١٠] و كمالاتهما

---

١ و ٢. لابالإضافة.

٣. وأعراضها.

٤. أي الجمع.

٥. راجع الدرس ٢٣ من كتابنا المسمّى بـ«*دروس اتّحاد عاقل بمعقول*» و صفحة ١٣٧ من هذا الكتاب.

٦. أعمّ من العقلي والمثالي.

٧. *بحارالأنوار* ج٤٣ ص٣٤٦ ح١٩، *الجامع الصغير* ج٢ ص١٦.

وأشار إليه جلال الدين البلخي بقوله:

اين جهان زندان و ما زندانيان حفره كن زندان و خود را وارهان

(مثنوى معنوى دفتر اوّل ص٢٦).

٨. *بحارالأنوار* ج٣٣ ص٥٤٥.

٩. العقل الإجمالي.

١٠. العقل التفصيلي.

عين النعيم، و مقام النفس و الهوىٰ و مقتضياتهما نفس الجحيم، لذلك من دخل مقام القلب و الروح، و اتصف بالأخلاق الحميدة و الصفات المرضيّة، يتنعّم بأنواع النعم، و من وقف مع النفس و لذّاتها، و الهوىٰ و شهواتها، يتعذّب بأنواع البلايا و النقم، و آخر مراتب مظاهرهما في الدار الآخرة.

ولكلّ من هذه المظاهر[1] لوازم تليق بعالمه، و كذلك للساعة أنواع خمسة[2] بعدد الحضرات الخمس.

منها: ما هو في كلّ آن وساعة؛ إذ عند كلّ آن يظهر من الغيب إلىٰ الشهادة، و يدخل منها إلىٰ الغيب ـ من المعاني و التجلّيات و الكائنات و الفاسدات و غيرهما ـ ممّا لايحيط به إلّا اللّه، لذلك[3] سمّيت باسمها[4]، قال تعالى: ﴿بَلْ هُم فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ[5] جَديدٍ﴾[6] ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾[7] و منها: الموت الطبيعيّ كما قال عليه السلام «مَن مات فقد قامت قيامته»[8].

و بإزائه الموت الإراديّ الذي يحصل للسالكين المتوجّهين إلى الحقّ قبل وقوع الموت الطبيعيّ، قال عليه السلام: «من أراد أن ينظر إلىٰ ميّت يمشي علىٰ وجه الأرض، فلينظر إلىٰ أبي بكر»[9]، و قال: «موتوا قبل أن تموتوا»[10] فجعل عليه السلام الإعراض عن متاع الدنيا

---

١. الجنة والنار؛ لأنّ كلاً منها مظهرٌ لاسم من أسماء اللّه تعالى.

٢. راجع نكته ٧٣ و ٦٦٣ من هزار و يك نكته وعين ٦٠ من عيون *مسائل النفس*.

٣. أي الظهور.

٤. ساعة.

٥. سمّى البعث خلقاً جديداً لظهورها في كلّ ساعة وتجدّدها في كلّ آنٍ.

٦. ق(٥٠):١٥.

٧. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٨. *بحارالأنوار* ج٦١ ص٧.

٩. روى البيهقي عن النبيّ صلى الله عليه وآله: من أحبّ أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى ابراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته، فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب (عليه الصلاة والسلام).

فالوصيّ كان مساوياً للأنبياء المتقدّمين.

١٠. *بحارالأنوار* ج٧٢ ص٥٩، *المنهج القويّ* ج٤ ص٣١٣.

وطيّباتها، و الامتناع عن مقتضيات النفس و لذّاتها، و عدم اتباع الهوىٰ، موتاً[١]، لذلك ينكشف للسالك ما ينكشف للميّت، و يسمّىٰ بـ«القيامة[٢] الصغرىٰ».

و جعل بعضهم الموت الإراديّ مسمّىٰ بـ«القيامة الوسطىٰ[٣]» لزعمه أنّه يقع بين القيامة الصغرىٰ، التي هي الموت الطبيعيّ الحاصل له في النشأة السابقة، و القيامة الكبرىٰ التي هي الفناء في الذات، و فيه نظر[٤] لايخفىٰ للفطن.

و منها: ما هو موعود منتظر للكلّ، كقوله تعالى: ﴿و أنّ السَّاعَةَ آتِيةٌ لارَيْبَ فِيها﴾[٥] ﴿إنّ السّاعَةَ آتِيةٌ أكادُ أُخفِيها﴾[٦] و غير ذلك من الآيات الدالّة عليها، و ذلك بطلوع شمس ذات الأحديّة من مغرب المظاهر الخلقيّة، و انكشاف الحقيقة الكليّة، و ظهور الوحدة التامّة، و انقهار الكثرة، كقوله: ﴿لِمَنِ المُلْكُ اليومَ لِلّهِ الواحِدِ القَهَّارِ﴾[٧]، [٨] و أمثاله.

و بإزائه ما يحصل للعارفين الموحّدين ـ من الفناء في اللّه و البقاء به[٩] ـ قبل وقوع[١٠]

---

١. مفعول جَعَل.

٢. أي الموت مطلقاً سواء كان إرادياً أو طبيعياً.

٣. مراد البعض من المتوسّط، هو التوسّط الرتبي فإنّ الموت الإرادي لايكون كالموت الطبيعي وفي مرتبته، بل يكون بحسب المرتبة فوق ذلك. ولايكون كالفناء في اللّه وفي مرتبته، بل يكون بحسب المرتبة دون ذلك.

٤. لأنّه ليس توسّط وهو ظاهرٌ.

٥. الحج (٢٢):٧.

٦. طه (٢٠):١٥.

٧. بالإفناء.

٨. غافر (٤٠):١٦.

٩. فالحاصل أنّ أقسام القيامة خمسة:

ماهو في كلّ ساعة وآن.

وماهو بالموت الطبيعي.

وما هو بالموت الإرادي.

وما هو موعود منتظر.

وما هو بالفناء للعارفين.

١٠. خ ل: طلوع.

حكم ذلك التجلّي علىٰ جميع الخلائق، و يسمّىٰ بـ«القيامة الكبرىٰ».

ولكلّ من هذه الأنواع[١] لوازم و نتائج، يشتمل علىٰ بيان بعضها الكلام المجيد و الأحاديث الصحيحة صريحاً و إشارة، و يحرم كشف بعضها، والله أعلم بالحقائق.

---

١. حول القيامتين: الصغرى والكُبرى راجع *الأسفار* ج٩ ص٢٧٨.

الفصل العاشر
في بيان الروح الأعظم و مراتبه و أسمائه في العالم الإنسانيّ

اعلم: أنّ الروح الأعظم الذي في الحقيقة هو الروح الإنسانيّ، مظهر الذات الإلهيّة من حيث ربوبيّتها، لذلك لايمكن أن يحوم حولها حائم، ولا أن يروم وصلها رائم، الدائرُ حول جنابها يحارُ، و الطالب نور جمالها يتقيّد بالأستار، لايعلم كنهها إلّا اللّه، ولاينال بهذه البغية سواه[1].

و كما أنّ له[2] في العالم الكبير مظاهر و أسماء؛ من العقل الأوّل و القلم الأعلى، و النور، و النفس الكليّة، و اللّوح المحفوظ، و غير ذلك[3] على ما نبّهنا عليه من أنّ الحقيقة الإنسانيّة هي الظاهرة بهذه الصور في العالم الكبير كذلك له في العالم الصغير الإنسانيّ مظاهر و أسماء، بحسب ظهوراته و مراتبه في اصطلاح أهل اللّه و غيرهم، و هي السرّ[4]، و الخفيّ و الروح، و القلب، و الكلمة، و الرُّوع ـ بضم الراء ـ، و الفؤاد، و الصدر، و العقل، و النفس.

---

١. سوى الروح الأعظم.

٢. أي للروح الأعظم.

٣. كالنفس المنطبعة والهيولى الكلّية والجسم الكلّي.

٤. إن السجدة على التربة الحسينيّة تخرق الحجب السبع، وهي السرّ والخفيّ والروح ... .

كقوله تعالىٰ: ﴿فَإِنَّهُ يَعلَمُ السِّرَّ وَ أخفىٰ﴾[١] ﴿قُل الرُّوحُ مِن أمرِ رَبِّى﴾[٢] ﴿إنَّ فِى ذَلِكَ لَذِكرىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[٣] و ﴿كَلِمَة مِنَ اللّه﴾[٤] فى عيسىٰ عليه السلام و ﴿مَا كَذَبَ الفُؤادُ مَا رَأى﴾[٥] و ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾[٦] ﴿وَ نَفسٍ وَ مَا سَوَّاها﴾[٧].

و في الحديث الصحيح: «أنّ روح القدس نفث في رُوعي: أنّ نفساً لن تموت حتّىٰ تستكمل رزقها[٨]...» الحديث[٩].

فأمّا كونه[١٠] سرّاً: فلاعتبار أنّه لاتدرك أنواره إلّا أرباب القلوب و الراسخين في العلم باللّه، دون غيرهم.

و أمّا الخفيّ فلخفاء حقيقته على العارفين و غيرهم.

و أمّا الروح: فباعتبار ربوبيّته[١١] للبدن، و كونه مصدراً للحياة الحسيّة، و منبع فيضانها علىٰ جميع القوى النفسانيّة.

و أمّا القلب: فلتقلّبه بين الوجه الذي يلي الحقّ، فتستفيض منه الأنوار، وبين الوجه الذي يلي النفس الحيوانيّة، فيفيض عليها ما استفاض من موجدها علىٰ حسب استعدادها.

و أمّا الكلمة: فباعتبار ظهورها في النفس الرحمانيّ[١٢]، كظهور الكلمة في النفس الإنسانيّ.

---

١. طه (٢٠): ٧.
٢. الإسراء (١٧): ٨٥.
٣. ق (٥٠): ٣٧.
٤. آل عمران (٣): ٣٩.
٥. النجم (٥٣): ١١.
٦. الشرح (٩٤): ١.
٧. الشمس (٩١): ٧.
٨. الصوري والمعنوي.
٩. بحارالأنوار ج ٧٧ ص ١٧٨.
١٠. أي كون الروح الأعظم.
١١. وهي من خواصّ الروحانيات.
١٢. وتعيّنه بها.

و أمّا الفؤاد: فباعتبار تأثّره من مبدعه، فإنّ الفأد هو الجرح و التأثّر لغة.

و أمّا الصدر فباعتبار الوجه الذي يلي البدن؛ لكونه مصدر أنواره و تصدّره عن البدن.

و أمّا الرُّوع: فباعتبار خوفه و فزعه من قهر مبدعه القهّار؛ إذ أخذُه من الرَّوع و هو الفزع.

و أمّا العقل[١]: فلتعقّله ذاته و موجده، وتقيّده بتعيّن خاصّ، و تقييده ما يدركه و يضبطه، و حصره إيّاها فيما[٢] تصوّره.

و أمّا النفس: فلتعلّقه إلى البدن و تدبيره إيّاه.

و يسمّىٰ عند ظهور الأفعال النباتيّة منها بسدنتها «نفساً نباتيّة» و عند ظهور الأفعال الحيوانيّة منها «نفساً حيوانيّة».

ثمّ باعتبار غلبة القوى الحيوانيّة على القوى الروحانيّة تسمىٰ «امارةً» و عند تلألؤ نور القلب من الغيب لإظهار كماله، و إدراك القوّة العاقلة وخامة عاقبتها و فساد أحوالها تسمّىٰ «لوّامة» للومها علىٰ أفعالها.

وهذه المرتبة[٣] كالمقدّمة لظهور المرتبة القلبيّة، فإذا غلب النور القلبيّ، و ظهر سلطانه علىٰ القوىٰ الحيوانيّة، و اطمأنّت النفس، تسمّىٰ «مطمئنّة».

ولمّا كمل استعدادها، و قوىٰ نورها و إشراقها، و ظهر[٤] ما كان بالقوّة فيها، و صار مرآة للتجلّي الإلهيّ يسمّىٰ بـ«القلب» و هو المجمع بين البحرين، و ملتقىٰ للعالمين[٥]، لذلك وسع الحقّ، و صار عرش اللّه، كما جاء في الخبر الصحيح: «لايسعني أرضي ولاسمائي، و يسعني قلب عبدي المؤمن التقيّ النقيّ»[٦]

---

١. من العقال.

٢. خ ل: ممّا.

٣. اللّوامة.

٤. بالفعل.

٥. الظاهر والباطن.

٦. *المحجّة البيضاء* ج٥ ص٢٦، *عوالي اللآلئ* ج٤ ص٧ ح٧.

←

و «قلب المؤمن عرش اللّه»[١].

فالمعتبِر إن اعتبر الحقيقة الواحدة المعروضة بهذه الاعتبارات، و حكم بأنّ الجميع شيء واحد حقيقة، صدق، و إن اعتبرها مع كلّ من الاعتبارات، فحكم بالمغايرة بينها، صدق أيضاً.

تنبيه

و إذا علمت هذا فاعلم: أنّ المرتبة الروحيّة[٢] هي ظلّ المرتبة الأحديّة، و المرتبة القلبيّة هي ظلّ المرتبة الواحديّة الإلهيّة و من أمعن النظر فيما نبّهته عليه، و طابق بين المراتب، تظهر له أسرار أُخر[٣]، لايحتاج إلىٰ التصريح بها.

تنبيه آخر

اعلم: أنّ الروح[٤] من حيث جوهره و تجرّده و كونه من عالم الأرواح المجرّدة، مغاير للبدن، متعلّق به تعلّق التدبير[٥] و التصرّف، قائم بذاته، غير محتاج إليه في بقائه و قوامه.

و من حيث أنّ البدن صورته و مَظْهَره و مُظهِر كمالاته و قواه في عالم الشهادة، فهو محتاج إليه، غير منفكّ عنه، بل سارٍ فيه، لاسريان الحلول[٦] و الاتحاد المشهورين عند

→
وإليه أشار جلال الدين البلخى الرومى بقوله:

گفت پيغمبر كه حق فرموده است / من نگنجم هيچ در بالا و پست
در زمين و آسمان و عرش نيز / من نگنجم اين يقين دان اى عزيز
در دل مؤمن بگنجم اى عجب / گر مرا جويى در آن دلها طلب

(مثنوى معنوى دفتر اوّل ص ٧٠).

١. *بحارالأنوار* ج٥٨ ص٣٩.

٢. باعتبار الإجمال والبساطة.

٣. ومن جملتها اختصاص المظهرية الكاملة بالإنسان الكامل.

٤. أي العقل البسيط.

٥. أي بواسطة القلب.

٦. بالتجافي والتنزّل.

أهل النظر، بل كسريان الوجود[١] المطلق الحقّ في جميع الموجودات، فليس بينهما مغايرة من كلّ الوجوه بهذا[٢] الاعتبار.

و من علم كيفيّة ظهور الحقّ في الأشياء، و أنّ الأشياء من أيّ وجه[٣] عينه، و من أيّ وجه[٤] غيره، يعلم كيفيّة ظهور الروح في البدن، و أنّه من أيّ وجه عينه، و من أيّ وجه غيره؛ لأنّ الروح ربّ بدنه، فمن تحقّق له حال الربّ مع المربوب، يتحقّق له ما ذكرناه[٥]، والله الهادي.

---

١. بالظهور والإشراق والتجلّي.

٢. أي السرياني.

٣. أي باعتبار الظهور.

٤. أي باعتبار التعيّنات والمراتب.

٥. من حال الروح مع البدن.

الفصل الحادي عشر
في عود الروح[1] و مظاهره إليه تعالى عند القيامة الكبرىٰ[2]

قد مرّ أنّ للحقّ تعالىٰ تجلّيات ذاتيّة و أسمائيّة و صفاتيّة، و أنّ للأسماء و الصفات دولاً، يظهر حكمها و سلطنتها في العالم حين ظهور تلك الدول. ولا شكّ أنّ الآخرة أنّما تحصل بارتفاع الحجب، و ظهور الحقّ بالوحدة[3] الحقيقيّة، كما يظهر كلّ شيء فيها علىٰ صورته الحقيقية، و يتميّز الحقّ عن الباطل؛ لكونه[4] يوم الفصل و القضاء، و محلّ هذا التجلّي و مظهره الروح، فوجب أن يفنىٰ[5] فيه[6] عند وقوع ذلك التجلّي، و بفنائه[7] يفنىٰ جميع مظاهره.

قال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِى الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِى الأَرْضِ إلا مَنْ شَاءَ

---

١. أي الروح الأعظم الإنساني وحقيقة الإنسان الكامل.

٢. *وافي* ج١٣ ص٢٨ باب ٣١، ذكر الموت وأنّه لابدّ منه، تحقيق فيض (ره) اصل آن از اسفار است (ج٩ ص٢٧٨).

٣. أي حقيقة الحقّ وذاته.

٤. أي يوم الآخرة، وتذكير الضمير باعتبار الخبر.

٥. أي الروح.

٦. أي في الحقّ.

٧. قال في الفصل التالي لهذا الفصل ص١٩٠: «وليس المراد بالفناء هاهنا انعدام عين العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء الجهة البشريّة في الجهة الربّانية؛ إذ لكلّ عبد جهة من الحضرة الإلهيّة».

اللّهُ﴾[١] و هم الذين سبقت لهم القيامة[٢] الكبرىٰ[٣].

لذلك قيل: «كلّ شيء يرجع إلىٰ أصله» قال اللّه عزّوجلّ: ﴿وَلِلّهِ مِيرَاثُ السَّمَوات وَ الأرضِ﴾[٤] ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ﴾[٥] ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ* وَ يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ وَالإكرَامِ﴾[٦].

وذلك[٧] قد يكون بزوال التعيّنات الخلقيّة، و فناء[٨] وجه العبوديّة في وجه الربوبيّة، كانعدام تعيّن القطرات عند الوصول إلى البحر، و ذوبان الجليد بطلوع[٩] شمس الحقيقة.

قال تعالى: ﴿يَومَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ[١٠] السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أوّلَ خَلْقٍ[١١]

---

١. الزمر (٣٩): ٦٨.

٢. بالفناء في جلاله وجماله.

٣. بالموت الإرادي الحاصل لهم في الدنيا.

٤. آل عمران (٣): ١٨٠.

٥. القصص (٢٨): ٨٨.

٦. الرحمن (٥٥): ٢٦ـ ٢٧.

٧. أي ارتفاع الحجب.

٨. مراتب الفناء ثلاث:

المحو، وهو رؤية فناء الأفعال في فعله تعالى.

والطمس وهو رؤية الصفات فانية في صفاته تعالى.

والمحق وهو شهود فناء كلّ وجود في وجوده تعالى.

في المقام الأوّل: لاحول ولاقوة إلاّ باللّه.

وفي الثاني: لااله إلاّ اللّه.

وفي الثالث: لاهو إلاّ هو.

وفي *الحكمة المنظومة*: «اختصاص المحو بتوحيد الأفعال، والطمس بتوحيد الصفات، والمحق بتوحيد الذات اصطلاح عرفانيّ». ج٥ ـ ص١٧٩ بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه.

٩. متعلّق بـ «زوال».

١٠. راجع رسالة *«آغاز و انجام»* مع تعاليقنا عليه الفصل ١١. و*الأسفار* الباب ١١ الفصل ١٣ في الفرق بين الطيّ والقبض.

١١. وهو إيجاده عن عدم.

نُعِيدُهُ[١] وَعداً عَلَينَا إنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[٢]. أي نزيل عنها التعيّن السماويّ لترجع إلىٰ الوجود المطلق بارتفاع وجودها المقيّد، فقال: ﴿لِمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَومَ لِلّهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ﴾[٣] مشيراً إلىٰ ظهور دولة حكم المرتبة الأحديّة[٤].

و جاء في الخبر الصحيح أيضاً: «أن الحقّ سبحانه يميت جميع الموجودات حتّى الملائكة و ملك الموت أيضاً، ثمّ يعيدها للفصل و القضاء بينهم لينزل كلّ منهم منزلته من الجنة و النّار»[٥].

و أيضاً: كما أنّ وجودات التعيّنات الخلقيّة أنّما هو بالتجلّيات الإلهيّة في مراتب الكثرة، كذلك زوالها بالتجلّيات الذاتيّة في مراتب الوحدة.

و من جملة الأسماء المقتضية لها[٦] القهّار، و الواحد الأحد، و الفرد، و الصمد، و الغنيّ، و العزيز، و المعيد، و المميت، و الماحي، و غيرها.

و إنكار[٧] من لم يذق هذا المشهد من العارفين علماً غير الواصلين حالاً، أو المغرورين بعقولهم الضعيفة العاديّة، هذه[٨] الحالة أنّما[٩] ينشأ من ضعف إيمانهم بالأنبياء عليهم السلام أعاذنا اللّه منه.

---

١. أي مثل أوّل خلقه، يعني نعيده عند البعث عن عدم، إشارة إلى تبديل السماء والأرض (تفسير الشيخ (ره)).

٢. الأنبياء (٢١): ١٠٤.

٣. غافر (٤٠): ١٦.

٤. قال في الفصّ الشعيبي ـ ج٢ ـ ص١٠٠ـ: «كما إذا تجلّى بالأحديّة فإنّ الكثرة تضمحلّ وتفنى عنده. فالمتجلّىٰ له لايشعر بنفسه فضلاً عن غيره، ولايرى ذاته أيضاً إلاّ عين الحق. أو لاختفاء الأغيار عند ظهور أنوار الحقّ في نظر المتجلّىٰ له كاختفاء الكواكب عند طلوع الشمس مع بقاء أعيانها» (وهذا من كلام الشارح).

٥. *بحار الأنوار* ج٦ ص٣٢٦، كتاب المعاد والعدل باب نفخ الصور وفناء الدنيا ح٢ـ٣ـ٤ـ١٤.

٦. أي للقيامة، وقد قلت في قصيدة تائيّة:

وقد بزغت شمس الحقيقة حينما تجلّى لنا أسماء يوم القيامة.

٧. مبتدأ.

٨. مفعول قوله و: «إنكار».

٩. خبر.

و من اكتحل عينه بنور الإيمان، و تنوّر قلبه بطلوع شمس العيان، يجد أعيان العالم دائماً متبدّلة[١]، و تعيّناتها متزائلة، كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[٢].

وقد يكون[٣] باختفائها[٤] فيه[٥]، كاختفاء الكواكب عند وجود الشمس، و يستتر وجه العبوديّة بوجه الربوبيّة، فيكون الربّ ظاهراً، و العبد مخفيّاً، و من لسان هذا المقام ينشد:

شعر[٦]

تستّرت عن دهري بظلّ جناحه[٧] فعيني ترىٰ دهري و ليس يراني

فلو تسأل الأيّام ما اسمي ما درت و اين مكاني ما درين مكاني

و هذا الاختفاء أنّما هو في مقابلة اختفاء الحقّ بالعبد عند إظهاره إيّاه.

و قد يكون[٨] بتبديل الصفات البشريّة بالصفات الإلهيّة دون الذات، فكلّما ارتفعت صفة من صفاتها، قامت صفة إلهيّة مقامها، فيكون الحقّ حينئذ سمعه و بصره، كما نطق به الحديث[٩]، و يتصرّف في الوجود بما أراد اللّه.

---

١. بالحركة الجوهرية.

٢. ق (٥٠):١٥.

٣. أي ارتفاع الحُجب.

٤. أي التعيّنات.

٥. أي في وجه الربوبيّة.

٦. شعر". فسّر البيتان في *مصباح الأنس* في شرح *مفتاح الغيب* في صفحة ٣٣٦، فراجع ج ٢ ص٥١ـ ٥٨ـ ٢٨١. والبيتان في تفسير *إعجاز البيان* للقونوي ص٤٠ ط حيدرآباد و ص١٤٢ ط مصر. وراجع ـ من هذا الكتاب.

٧. أي بصورة جزئية ليس وسعه إلّا إدراكها، ولايدرك عيني الكلّي (خ ل: الكليّة) وحين إدراكها يحسب أنّه أدركني وليس كذلك.

فعيني ترى ... الخ. فإنّ النور الكلّي شأنه أن يرى ولايرى.

فلو تسأل ... الخ. إذ لا اسم ولامكان لمن احتجب في الغيب بعينه. *مصباح الأنس* ص ٣٣٦.

٨. أي ارتفاع الحُجُب.

٩. *أصول كافي* ج٢ ص٣٥٢، كتاب الإيمان والكفر.

وكلّ منها[١] قد يكون معجّلاً[٢]، كما للكمّل، و الأفراد الذين قامت قيامتهم، و فنوا في الحقّ و هم في الحياة الدنيا صورة.

و قد يكون مؤجّلاً[٣]، و هو الساعة الموعودة بلسان الأنبياء، ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ.

تنبيه

لايتوهّمن أنّ ذلك الفناء هو الفناء العلميّ، الحاصل للعارفين الذين ليسوا من أرباب الشهود الحاليّ، مع بقائهم عيناً وصفة؛ فإنّ بين من يتصوّر المحبّة، و بين من هي حاله، فرقاناً عظيماً، كما قال الشاعر:

لايعرف الحبّ إلّا من يُكابده[٤]   ولا الصبابة[٥] إلّا من يعانيها[٦]

و الحقّ: أنّ الإعراب عنه[٧] لغير ذائقه ستر، و الإظهار لغير واجده إخفاء، و العلم بكيفيّته[٨] علىٰ ما هو عليه مختصّ باللّه، لايمكن أن يطّلع عليه إلّا من شاء اللّه من عباده الكمّل، و حصل له هذا المشهد الشريف، و التجلّي الذاتيّ المفني للأعيان بالأصالة[٩]، كما قال تعالىٰ: ﴿**فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا**﴾[١٠].

---

١. أي من الارتفاعات.

٢. في الدنيا.

٣. في الآخرة.

٤. وصول المشقّة إلى الكبد. أي يقاسيه.

٥. الصبابة: العشق، حرّ العشق ولوعته.

٦. من المعاناة.

٧. أي عن الفناء.

٨. أي الفناء.

٩. في نظر الشهود لابأوصاف.

١٠. الأعراف (٧): ١٤٣.

و إذا علمت ما مرّ[١]، علمت معنى الاتحاد[٢] الذي اشتهر بين هذه الطائفة، و علمت اتحاد كلّ اسم[٣] من الأسماء مع مظهره و صورته، أو اسم مع اسم[٤] آخر، و مظهر مع مظهر آخر.

و شهودك اتحادَ قطرات الأمطار بعد تعدّدها، و اتحادَ الأنوار مع تكثّرها، كالنور الحاصل من الشمس و الكواكب علىٰ وجه الأرض، أو من السُّرُج المتعدّدة في بيت واحد.

و تبدّل صور عالم الكون و الفساد علىٰ هيولى واحدة، دليل واضح علىٰ حقّية ما قلنا[٥].

هذا، مع أنّ الجسم كثيف، فما ظنّك بالخبير اللّطيف الظاهر في كلّ من المراتب الحقير و الشريف.

و الحلول و الاتحاد بين الشيئين المتغايرين من كلّ الوجوه، شرك عند أهل اللّه؛ لفناء الأغيار عندهم بنور الواحد القهّار.

---

١. من معنى الفناء.

٢. أنّه الفناء.

٣. باختفاء كلّ اسم في مظهره.

٤. بظهور واحد واختفاء الآخر.

٥. أي من أنّ الفناء واقع في التعيّن.

الفصل الثاني عشر
في النبوّة و الرسالة و الولاية[1]

قد مرّ أنّ للحقّ تعالىٰ ظاهراً[2] و باطناً[3]، و الباطن يشمل الوحدة الحقيقيّة التي للغيب المطلق، و الكثرةَ العلميّة حضرة الأعيان الثابتة[4]، و الظاهر لايزال مكتنفاً بالكثرة، لاخلوّ له عنها لأنّ ظهور الأسماء و الصفات ـ من حيث خصوصيّتها الموجبة لتعدّدها ـ لايمكن إلّا أن يكون لكلّ منها صورة مخصوصة فيلزم التكثّر.

و لمّا كان كلّ منها طالباً لظهوره و سلطنته و أحكامه، حصل النزاع و التخاصم في الأعيان الخارجيّة؛ باحتجاب كلّ منها عن الاسم الظاهر في غيره، فاحتاج الأمر الإلهيّ إلىٰ مظهر حَكَم عدل؛ ليحكم بينها، و يحفظ نظامها في الدنيا و الآخرة، و يحكم بربّه ـ الذي[5] هو ربّ الأرباب بين الأسماء أيضاً ـ بالعدالة. و يوصل كلاً منها إلىٰ كماله ظاهراً و باطناً[6]، و هو النبيّ الحقيقيّ، و القطب الأزليّ الأبديّ أوّلاً

---

١. راجع *الإشارات والتنبيهات*، الفصل الرابع من النمط التاسع.

٢. أي اسماً ظاهراً وهو النفس الرحماني.

٣. أي اسماً باطناً وهو غيب الهويّة.

٤. قوله حضرة الأعيان بدلٌ عن قوله: «الكثرة العلميّة».

٥. أي مظهريّته للاسم «اللّه».

٦. البطون والظهور والماهيّة والبينيّة هي حال طلب الأعيان.

وآخراً، ظاهراً و باطناً، و هو الحقيقة المحمّدية ﷺ كما أشار إليه بقوله: «كنت[١] نبيّاً و آدم بين الماء[٢] و الطين[٣]» أي بين العلم[٤] و الجسم[٥].

و أمّا الحَكَم بين المظاهر دون الأسماء، فهو النبيّ الذي تحصل نبوّته بعد الظهور، نيابة عن النبيّ الحقيقيّ ﷺ، فالنبي ﷺ هو المبعوث إلىٰ الخلق، ليكون هادياً لهم، و مرشداً إلىٰ كمالهم، المقدّر لهم في الحضرة العلميّة، باقتضاء استعدادات أعيانهم الثابتة إيّاه[٦].

---

١. في ط: «أي لم يكمل بدنه العنصري بعدُ» كذا قال مولانا الجامي في شرح *الفصوص*.

وقال فيه: «كنت نبيّاً من عنداللّه، مختصّاً بالإنباء عن الحقيقة الأحديّة والجمعيّة الكماليّة مبعوثاً إلى أرواح البشريين والمَلَكيين».

قال الشارح في الفصّ الشيثي معنى قوله ﷺ: كنت نبيّاً، هو مفاد قوله ﷺ: «أوّل ما خلق اللّه نوري» وإن تأخّر وجود طينته، فإنّه موجود بحقيقته في عالم الأرواح، وهو نبيٌّ قبل أن يوجد ويبعث للرسالة في الأُمّة؛ لأنّه قطب الأقطاب كلّها أزلاً وأبداً.

وأمّا غيره من الأنبياء ليس لهم نبوّة إلّا حين البعثة؛ لأنّه ﷺ هوالمقصود من الكون، وهوالموجود أولاً في العلم، وبتفصيل ما يشتمل عليه مرتبته حصلت أعيان العالم فيه.

وأيضاً أعيان الأنبياء بحسب استعداداتهم وإن كانوا طالبين ظهور النبوّة فيهم، لكنّهم لم يظهروا مع أنوار الحقيقة المحمدية ﷺ كاختفاء الكواكب وأنوارها عند طلوع الشمس ونورها، فلمّا تحقّقوا في مقام الطبيعة الجسميّة وظلمة المباني العنصرية، ظهروا بأنوارهم المختفية كظهور القمر والكواكب في الليلة المظلمة» انتهى.

سُئلَ الواسطي لأيّ علّة كان رسول اللّه ﷺ أحكم الخلق؟ قال: لأنّه خلق روحه أوّلاً فوقع له صحبة التمكين والاستقرار، ألا تراه كيف يقول: كنت نبيّاً وآدم بين الروح والجسد، أي لم يكن روحٌ ولاجسد.

٢. قال صدرالمتألّهين ره في سفرالنفس من *الأسفار*: «ألا ترى كيف يقول: كنت نبيّاً وآدم بين الروح والجسد؟ أي لم يكن روح ولاجسد.

قال مولانا الجامي في شرح *الفصوص* في الفصّ المحمّدي: بين الماء والطين، أي بين الروح والجسد.

وقيل: بين الصورة العلميّة التي هي عينه الثابتة وبين صورته العنصريّة.

٣. *بحارالأنوار* ج١٦ ص٤٠٢ ح١ ـ *مسند احمد* ج٤ ص٦٦.

٤. المجرّد.

٥. والمادّة.

٦. أي الكمال.

وهو قد يكون مشرّعاً كالمرسلين، و قد لايكون كأنبياء بني إسرائيل.

والنبوّة[١] البعثة، و هي اختصاص إلهي[٢]، حاصل لعينه الثابتة من التجلّي الموجب للأعيان في العلم، و هو الفيض الأقدس، و لمّا كان كلّ من المظاهر طالباً لهذا المقام الأعظم ـ بحكم التفوّق علىٰ أبناء جنسه ـ قرنت النبوّة بإظهار المعجزات و خوارق العادات مع التحدي[٣]؛ ليتميز النبيّ ﷺ من المتنبّي.

فالأنبياء ـ صلوات اللّه عليهم ـ، مظاهر الذات الإلهيّة من حيث ربوبيّتها للمظاهر و عدالتها بينها، فالنّبوة مختصّة بالظاهر، و يشترك كلّهم في الدعوة، و الهداية، و التصرّف في الخلق، و غيرها ممّا لابدّ منه في النبوّة، و يمتاز كلّ منهم عن الآخر في المرتبة بحسب الحيطة التامّة كأُولي العزم[٤] من المرسلين، ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ، و غير التامّة كأنبياء بني إسرائيل.

فالنبوّة دائرة تامّة، مشتملة علىٰ دوائر متناهية متفاوتة في الحيطة، و قد علمت أنّ الظاهر لا يأخذ التأئيد و القوّة و القدرة و التصرّف و العلوم و جميع ما يفيض من الحقّ تعالىٰ عليه إلّا من الباطن، و هو مقام الولاية المأخوذة من الوَلْي، و هو القرب و الوليّ

---

١. مبتدأ، أي النبوّة هي البعثة.

٢. وهبيٌّ لاكسبيٌّ.

٣. «التحدّي من حاديتُ فلاناً، إذا باريته ونازعته في فعله لتغلبه، أو من تحدّيتُ الناس القرآن، طلبت ما عندهم لتعرف أيُّنا أقرأنا» (*مجمع البحرين*).

قال صاحب *البُلغة*: «التحدي عبارة عن دعوى يعجز عنه الأغلب على رؤوس الأشهاد في نفسه وإلّا لايكون حجة».

٤. قال مولانا مؤيد الدين الجندي في شرحه *للفصوص*: «أولوا العزم هم الذين ... إلى الأمم رسالة الله فإن لم يجيبوا بالمعجزة قاتلوهم، وصنفٌ ما عليهم إلّا البلاغ فإن آمنوا، أمنوا من عذاب الله».

قال صاحب *الكافي* في باب الحجة، الحديث الثالث عن أحمد بن محمد عن محمد بن يحيى عن هشام عن أبي يعفور قال: «سمعت أباعبداللّه عليه السلام يقول: سادة النبيّن المرسلين خمسة. وهم أُولو العزم من الرسل، وعليهم دارت الرحى: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى و محمّد ﷺ».

قال صدر المتألهين في شرحه: «السادة جمع السيّد، والعزم هو الإرادة الجازمة من القاصد لفعل، التي لايتخلّف عنها الفعل إلّا لمانع، وأولو العزم من الرسل سمّوا بذلك؛ لما فيهم من العزم التامّ على دعوة الخلق إلى طريق الحقّ والمجاهدة مع اللّه وإثبات القدم في الحروب والصبر على الشدائد».

ـ بمعنىٰ الحبيب ـ أيضاً منه .

فباطن النبوّة[1] الولاية[2]، و هي تنقسم بالعامّة و الخاصّة .

والأولىٰ : تشتمل علىٰ كلّ من آمن باللّه و عمل صالحاً، علىٰ حسب مراتبهم كما، قال اللّه تعالىٰ : ﴿اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا ...﴾[3] الآية .

و الثانية : تشتمل على الواصلين من السالكين فقط عند فنائهم فيه و بقائهم به ، فالخاصّة عبارة عن فناء العبد في الحقّ ، فالولي هو الفاني فيه ، الباقي به ، و ليس المراد بالفناء هنا انعدام عين العبد مطلقاً ، بل المراد منه فناء الجهة البشريّة في الجهة الربانيّة ؛ إذ لكلّ عبد جهة من الحضرة الإلهيّة ، هي المشار إليها بقوله : ﴿وَلِكُلٍّ وِجهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ...﴾[4] الآية .

و ذلك الاتّصاف لايحصل إلاّ بالتوجّه التامّ إلىٰ جناب الحقّ المطلق سبحانه ؛ إذ به تقوىٰ جهة حقّيته ، فتغلب جهة خلقيّته إلىٰ أن تقهرها و تفنيها بالأصالة ، كالقطعة من الفحم المجاورة للنار ، فإنّها بسبب المجاورة و الاستعداد لقبول الناريّة و القابليّة المختفية فيها ، تشتعل قليلاً قليلاً إلىٰ أن تصير ناراً ، فيحصل منها ما يحصل من النار ؛ من الإحراق و الإنضاج ، و الإضاءة ، و غيرها ، و قبل الاشتعال كانت مظلمة كدرة باردة .

---

١ . في ط : قال في شرحه *لقصيدة ابن الفارض* : «النبوة عامة وخاصة ، ونعني بالنبوّة العامة مالايكون مقروناً بالرسالة والشريعة ، وبالخاصة مايكون كذلك :

الأُولى : كنبوّة الأنبياء الذين كانوا تحت شريعة موسى عليه السلام كهارون ويوشع وغيرهما .

والثانية : كأُولى العزم من الرُسل» .

٢ . قال : الولاية عامّة وخاصّة ، والعامّة حاصلة لكلّ مَن آمن باللّه وعمل صالحاً ، والخاصة هي الفناء في اللّه ذاتاً وصفة وفعلاً ، فالوليّ هوالفاني في اللّه القائم به ، الظاهر بأسمائه وصفاته» .

وقال أيضاً : الولاية الكلّية ، هي التي جميع الولايات الجزئية أفرادها والمقيّدة تلك الأفراد» .

وقال أيضاً : «ولاية محمّد صلى الله عليه وآله قسمان : كلّية من حيث كلّية روحه المسمّى بالعقل الأوّل ، وجزئيّة من حيث روحه الجزئي المدبّر لجسده ، الخ .

٣ . البقرة (٢) :٢٥٧ .

٤ . البقرة (٢) : ١٤٨ .

و ذلك التوجّه لايمكن إلّا بالمحبّة الذاتيّة الكامنة في العبد، و ظهورها لايكون إلّا بالاجتناب عمّا يضادّها و يناقضها، و هو التقوىٰ عمّا عداها، فالمحبّة هي المركب، و الزاد التقوىٰ، و هذا الفناء موجب لأن يتعيّن العبد بتعيّنات حقّانية إلهيّة و صفات ربّانية مرّة أُخرى[١]، و هو[٢] البقاء بالحقّ، فلا يرتفع التعيّن[٣] منه مطلقاً.

و هذا[٤] المقام دائرته أتمّ و أكبر من دائرة النبوّة، لذلك انختمت[٥] النبوّة، و الولاية دائمة، و جعل الوليّ اسماً من أسماء اللّه تعالىٰ دون النبيّ ﷺ، و لمّا كانت الولاية أكبر حيطة من النبوّة و باطناً لها، شملت الأنبياء و الأولياء.

فالأنبياء أولياء فانين في الحقّ، باقين به، منبئين عن الغيب و أسراره بحسب اقتضاء الاسم الدهر إنباءه و إظهاره في كلّ وقت و حين منه.

وهذا المقام[٦] أيضاً[٧] اختصاص إلهيّ غير كسبي، بل جميع المقامات اختصاصيّة عطائيّة غير كسبيّة، حاصلة للعين الثابتة من الفيض الأقدس. و ظهورُه بالتدريج ـ بحصول شرائطه و أسبابه ـ يوهم المحجوب، فيظنّ أنّه كسبيّ بالتعمّل، و ليس كذلك في الحقيقة.

فأوّل الولاية انتهاء السفر الأوّل، الذي هو السفر من الخلق إلى الحقّ بإزالة التعشّق عن المظاهر و الأغيار، و الخلاص من القيود و الأستار، و العبور من المنازل و المقامات، و الحصول على أعلىٰ المراتب و الدرجات، و بمجرّد حصول العلم اليقينيّ للشخص، لايلحق بأهل هذا المقام.

---

١. أي بعد تعيّنه الخاصّ له.

٢. أي التعيّن الثانوي.

٣. الخاصّة له.

٤. أي مقام الولاية.

٥. برحلة الخاتم ﷺ.

٦. أي الولاية.

٧. كالنبوّة.

و إنّما[1] يتجلّىٰ الحقّ لمن انمحىٰ رسمه، وزال عنه اسمه.

و لمّا كانت المراتب[2] متميّزة، قسّم أرباب هذه الطريقة المقامات الكلّية إلىٰ «علم اليقين»، و «عين اليقين» و «حقّ اليقين».

فعلم اليقين: بتصوّر الأمر على ما هو عليه.

و عين اليقين: شهوده كما هو.

و حقّ اليقين: بالفناء في الحقّ و البقاء به علماً و شهوداً و حالاً، لا علماً، فقط ولا نهاية لكمال الولاية، فمراتب الأولياء غير متناهية.

و لمّا كان بعض المراتب أقرب من البعض في النبوّة و الولاية، ذكر الشيخ ـ رحمه اللّه ـ الأنبياء المذكورين في هذا الكتاب حسب مراتبهم[3]، لا بالتقدّم و التأخّر الزماني.

و لمّا كان المبعوث إلىٰ الخلق: تارةً من غير تشريع و كتاب من اللّه تعالى، و تارةً بتشريع و كتاب منه سبحانه، انقسم النبيّ إلى المرسل و غيره، فالمرسلون أعلىٰ مرتبةً من غيرهم؛ لجمعهم بين المراتب الثلاث: الولاية، و النبوّة، و الرسالة.

ثمّ الأنبياء[4] لجمعهم بين المرتبتين: الولاية، و النبوّة، و إن[5] كانت مرتبة ولايتهم أعلىٰ من نبوّتهم، و نبوّتهم أعلىٰ من رسالتهم؛ لأنّ ولايتهم جهة حقّيّتهم لفنائهم فيه، و نبوّتهم جهة مَلَكيّتهم؛ إذ بها تحصل المناسبة لعالم الملائكة، فيأخذون الوحي منهم، و رسالتهم جهة بشريّتهم المناسبة للعالم الإنسانيّ.

و إليه أشار الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ بقوله: «مقام النبوّة في برزخ دُوَين الوليّ، و فوق الرسول» أي النبوّة دون الولاية التي لهم، و فوق الرسالة.

---

١. خ ل: لأنّه إنّما.

٢. أي مراتب الكمال والفناء.

٣. حيث أخّر موسى عليه السلام عن عيسى عليه السلام.

٤. أعلى مرتبة.

٥. وصليّة.

تتميم

لابدّ أن تعلم: أنّ العادة متعلّقة بالتقدير الأزليّ الواقع في الحضرة العلميّة، الجاري علىٰ سنّة اللّه و خرقُ العادة يتعلّق بذلك[١]، لكن لاعلىٰ السنّة[٢]، بل إظهاراً للقدرة.

و هو قد يصدر من الأولياء فيسمىٰ «كرامة» و قد يصدر من أصحاب النفوس القويّة من أصل الفطرة، و إن لم يكونوا أولياء.

و هم علىٰ قسمين: إمّا خيّر بالطبع، أو شرير.

و الأوّل: إن وصل إلىٰ مقام الولاية، فهو وليّ، و إن لم يصل فهو من الصلحاء و المؤمنين المفلحين.

و الثاني: خبيث ساحر؛ ولكلّ منهما التصرّف في العالم.

و هؤلاء إن ساعدتهم الأسباب الخارجيّة استولوا على أهل العالم، و صار كلّ منهم صاحب قرنه و زمانه بحسب الدولة الظاهرة، و إن لم تساعدهم الأسباب لم يحصل لهم ذلك؛ إلّا أنّهم بأيّ شيء اشتغلوا كانوا فيه بالكمال، ولا كمال إلّا للّه[٣] وحده.

هذا آخر ما أردنا بيانه من المقدّمات، و بعد فلنشرع في بيان أسرار ما تضمّنه الكتاب[٤]، و الحمد للّه الكريم الوهّاب، و الصلاة علىٰ من بيّن المرجع و المآب، و علىٰ آله و أصحابه خير الآل و الأصحاب.

---

١. أي بالتقدير.

٢. وهذا أيضاً نحو من سنة اللّه.

٣. أي لايكون الكمال مباينة لذاته تعالى، بل ذاته بذاته نفس الكمال وفوق التمام والكمال، ومن كماله يترشّح الكمال في أسمائه وصفاته ومظاهرهما من الأعيان ومادونها إلى آخر مراتب التنزلات السفليّة بمراتبها، فهو المستحقّ للحمد لاغيره إن اعتبر الغيريّة، قال أشرف الأنبياء ﷺ: «لاأُحصي ثناءً عليك» (*بحارالأنوار* ج٨٥ ص١٧٠ ح٧).

٤. أي *الفصوص*.

شرح مقدّمة الماتن

«ربّ أعن و تمّم بخير»

الحمد للّه ربّ العالمين، و الصلاة علىٰ نبيّه محمّد و اله أجمعين.

قول الشيخ ـرضى اللّه عنهـ: (الحمدللّه[1] منزّل الحكم[2] علىٰ قلوب الكلم).

شروع فيما يجب علىٰ جميع العباد من الحمدللّه و الثناء عليه، و لذلك صدّر الحقّ تعالىٰ كتابه العزيز بقوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَالَمِينَ﴾[3] تعليماً للعباد، و تفهيماً لهم طريق الرشاد، و لمّا كان الحمد و الثناء مترتّباً علىٰ الكمال، ولا كمال إلاّ للّه و من اللّه، كان الحمدللّه[4] خاصّة، و هو قوليّ، و فعليّ، و حاليّ.

---

١. حمداللّه على ما أنعم به من معرفة الحِكم المنزلة على قلوب أنبيائه، التي بيّنها وفصّلها في فصوص كتابه؛ فلذلك وصفه بما دلّ على مقصده، مراعاةً لبراعة الاستهلال، وهو قوله: منزّل الحكم على قلوب الكلم (المولىٰ عبدالرزاق).

٢. إشارة إلى ما هو بصدد تحقيقه إجمالاً على ماهو دأب أئمة التأليف وأدبهم. والمراد من الكلم هو الكُمّل من الأنبياء كما لايخفى على الواقف على مصطلحاتهم. صائن الدين قوله: «الكلم» مستعارة لذوات الأنبياء والأرواح المجرّدة عن عالم الجبروت المسمّى باصطلاح الإشراقيّين الأنوار القاهرة، إمّا لأنّهم وسائط بين الحقّ والخلق لتصل بتوسّطهم المعاني التي في ذاته تعالى إليهم، كالكلمات المتوسّطة بين المتكلّم والسامع لإفادة المعنى الذي في نفس المتكلّم للسامع، أو لتجرّدها عن المواد وتعيّنها بالإبداع وتقدّسها عن الزمان والمكان الموجودة بكلمة «كن» في عالم الأمر، إطلاقاً لاسم السبب على المسبَّب عبدالرزاق.

٣. الفاتحة (١): ٢.

٤. فالألف واللام للاستغراق واللام للاختصاص.

أمّا القولي: فحمد اللّسان و ثناؤه عليه بما أثنىٰ به الحقّ على نفسه علىٰ لسان الأنبياء عليهم السلام.

و أمّا الفعلي: فهو الإتيان بالأعمال البدنيّة من العبادات و الخيرات؛ ابتغاءً لوجه اللّه تعالىٰ، و توجّهاً إلىٰ جنابه الكريم؛ لأنّ الحمد كما يجب علىٰ الإنسان باللّسان كذلك، يجب عليه بحسب كلّ عضو، بل علىٰ كلّ عضو كالشكر[1]، و عند كلّ حال من الأحوال، كما قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «الحمدللّه علىٰ كلّ حال»[2].

و ذلك لايمكن إلّا باستعمال كلّ عضو فيما خلق لأجله على الوجه المشروع، عبادةً للحقّ تعالىٰ، و انقياداً لأمره، لاطلباً لحظوظ النفس و مرضاتها.

و أمّا الحالي[3]: فهو الذي يكون بحسب الروح و القلب، كالاتصاف بالكمالات العلميّة، و العمليّة، و التخلّق بالأخلاق الإلهيّة؛ لأنّ الناس مأمورون بالتخلّق بلسان الأنبياء ـ صلوات اللّه عليهم ـ لتصير الكمالات ملكة نفوسهم و ذواتهم.

و بالحقيقة: هذا حمد الحقّ أيضاً نفسَه في مقامه التفصيليّ، المسمّىٰ بـ«المظاهر» من حيث عدم مغايرتها له[4].

---

١. اعلم أنّ الحمد هو الثناء بالجميل على قصد التعظيم والتجليل للممدوح، سواء لنعمة أولغيرها، والشكر فعل يُنبئ عن تعظيم المنعم، لكونه منعماً سواء كان باللسان أو بالجنان أو بالأركان.

فالحمد أعمّ من جهة المتعلّق، وأخصّ من جهة المورد، والشكر بالعكس.

٢. *بحارالأنوار* ج ٧١ ص ٣٣ ح١٤.

٣. قال السيد المحقّق الداماد «ره» في *القبسات*: «أفضل مقامك في الحمد أن تجعل قسطك لبارئك قُصيا مرتبتك الممكنة من الاتّصاف بكمالات الوجود، كالعلم والحكمة والجود والعدل مثلاً، فيكون جوهر ذاتك حينئذ أجمل الحمد لبارئك الوهّاب سبحانه. فإنّك إذن تنطق بلسانك الحال كلّ صفة من تلك الصفات أنّها فيك ظلّ صفته وفيض جوده وصنع هبة ذاته جلّ سلطانه، بحيث نفس ذاته في تلك الصفة على أقصى المراتب الكماليّة فقد ذكرنا في *سدرة المنتهى*.

وفي المعلّقات على زبور *آل محمّد* صلى الله عليه وآله: «انّ الحمد في قوله تعالى كبرياؤه: «الحمد للّه ربّ العالمين» هو ذات كلّ موجود بما هو موجود، وهوية كلّ جوهر عقلي بحسب مرتبته في الوجود وقسطه من صفات الكمال؛ ولذلك كان عالم الأمر، وهو عالم الجواهر المفارقة عالم الحمد وعالم التسبيح والتمجيد ومنه في القرآن الحكيم له المُلكُ وله الحمد» انتهى كلامه رفع مقامه.

٤. أي عدم مغايرة المظاهر للحقّ؛ لأنّ المظاهر مراتب للحقّ، فالحامدمرتبة منه والمحمود مرتبة أُخرى منه.

و أمّا حمده ذاته في مقامه الجمعيّ الإلهيّ قولاً، فهو ما نطق به في كتبه و صحفه؛ من تعريفاته نفسه بالصفات الكماليّة.

و فعلاً فهو إظهار كمالاته الجماليّة و الجلاليّة من غيبه إلىٰ شهادته، و من باطنه إلى ظاهره، و من علمه إلىٰ عينه في مجالي صفاته، و محال ولايات أسمائه.

وحالاً، فهو تجلّياته في ذاته بالفيض الأقدس الأوّل، و ظهور النور الأزليّ، فهو الحامد و المحمود جمعاً و تفصيلاً، كما قيل:

لقد كنت دهراً قبل أن يكشف الغطا أخالك أنّي ذاكر لك شاكر

فلمّا أضاء اللّيل، أصبحت شاهداً بأنّك مذكور، و ذكر، و ذاكر

و كلّ حامد بالحمد القوليّ، يعرّف محموده بإسناد صفات الكمال إليه، فهو يستلزم التعريف.

و ذكر الشيخ الإسم «اللّه» لأنّه اسم للذّات من حيث «هي هي» باعتبار، و اسمها من حيث إحاطتها لجميع الأسماء و الصفات باعتبار آخر، و هو اتصافها بالمرتبة الإلهيّة، فهو أعظم الأسماء و أشرفها.

و الحمد المناسب[1] لهذه الحضرة ـ بعد حمد اللّه ذاته بذاته ـ هو الذي يصدر من الإنسان الكامل المكمّل، الذي له مقام الخلافة العظمىٰ؛ لأنّه حينئذٍ يكون منها و لها؛ إذ الكامل مرآة تلك الحضرة و مظهرها.

و قوله: **(منزّل الحكم)** بفتح النون من التنزيل، أو بإسكانه من الإنزال، و الأوّل أولىٰ؛ لأنّه أنّما يكون علىٰ سبيل التدريج[2] و التفصيل، بخلاف الإنزال، و الأنبياء عليهم السلام و إن كان نزول الحكم علىٰ كتاب استعداداتهم دفعة واحدة، لكن ظهورها بالفعل لايمكن إلّا علىٰ سبيل التدريج.

و الإنزال و التنزيل كلاهما يستدعيان العلو و السفل، ولا يتصوّر هنا العلوّ المكانيّ

---

١. وبتلك الإشارة يوضّح لك معنى روايات لواء الحمد، وسرّ كون لواء الحمد في يد الخاتم صلى الله عليه وآله، وكونه حامله، فافهم.

٢. لأنّ القلب مقام التفصيل فيناسب النزول تدريجاً: الأُستاذ الفاضل التوني (رضوان اللّه تعالى عليه).

لأنّه منزّه عن المكان، فتعيّن علوّ المكانة و المرتبة، و أوّل مراتب العلوّ مرتبة الذات، ثمّ مرتبة الأسماء و الصفات، ثمّ مرتبة الموجود الأوّل فالأوّل[١] بحسب الصفوف إلىٰ آخر مراتب عالم الأرواح، ثمّ مراتب السفل من هيولى عالم الأجسام إلىٰ آخر مراتب الوجود.

و لكلٍّ من مراتب العلوّ سفلٌ باعتبار مافوقه، و لمراتب السفل علوٌ باعتبار ما بعدها، إلّا السفل المطلق.

و قوله: (**علىٰ قلوب الكلم**) و تخصيصه بالقلب، يؤيّد ما ذهبنا إليه، فإنّ العلوم و المعارف الفائضة علىٰ الروح، لاتكون إلّا علىٰ سبيل الإجمال، و في المقام القلبيّ تتفصّل و تتعين كالعلوم الفائضة علىٰ العقل الأوّل إجمالاً، ثمّ علىٰ النفس الكلّيّة تفصيلاً.

و لذلك جعل مظهر العرش الروحانيّ[٢] الذي هو العقل الأوّل في عالم الملك، فلكاً غير مكوكباً وهو الفلك الأطلس ومظهر الكرسيّ الروحيّ الذي هو النفس الكلّية، فلكاً مكوكباً، متفاوتاً في الصغر و الكبر، و الظهور و الخفاء، و هو فلك الثوابت؛ ليستدلّ بالمظاهر على الظواهر، كما قال تعالى: ﴿إنَّ فِى خَلَقِ السَّموات وَ الأرضِ و اخْتِلاف اللَّيلِ وَ النَّهارِ لآيَاتٍ لأولِى الألْبابِ﴾[٣].

و إنّما قال: (الحكم)، و لم يقل: المعارف و العلوم؛ لأنّهم ﷺ مظاهر الاسم (**الحكيم**)، إذ الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء علىٰ ما هي عليه و العمل بمقتضاه، و لذلك انقسمت الحكمة إلىٰ العلميّة و العمليّة. و المعرفة هي إدراك الحقائق علىٰ ما هي عليه، و العلم إدراك الحقائق و لوازمها[٤]، و لذلك[٥] يسمّىٰ التصديق «علماً» و التصوّر «معرفة» كما قاله الشيخ ابن الحاجب في أُصوله.

---

١. أي بعد ذلك الأوّل الذي بعد ذلك الأوّل.

٢. خ ل: الرحماني.

٣. آل عمران (٣): ١٩٠.

٤. أي المعرفة والعلم لايؤخذ فيهما العمل، بل محض الإدراك والحكمة مأخوذ فيها العمل أيضاً.

٥. أي لأخذ اللوازم في العلم دون أخذها في المعرفة.

و أيضاً: المعرفة مسبوقة بنسيان حاصل بعد العلم، بخلاف العلم، لذلك يسمّىٰ الحقّ بـ«العالم» دون العارف، فلمّا كان العلم و العمل به أتمّ من كلّ منهما ـ أي من العلم و المعرفة ـ جعلهم الحقّ مظاهر للأسم «الحكيم» عنايةً عليهم ولاقتضاء مرتبتهم ذلك، و لكون كلّ نبيٍّ مختصّاً بحكمةٍ خاصّةٍ مودعةٍ في قلبه، و هو مظهرٌ لها جمع[1]، فقال: (**منزّل الحكم علىٰ قلوب الكلم**).

و قد مرّ تحقيق القلب في المبادئ، و المراد بالكلم هنا أعيان الأنبياء عليهم السلام لذلك أضاف إليها القلوب[2]، و قد يراد بها[3] الأرواح، كما قال تعالىٰ: ﴿**إليه يَصعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ**﴾[4] أي الأرواح الكاملة[5]، و يسمّىٰ عيسىٰ عليه السلام «كلمة» في مواضع من القرآن، مع أنّ جميع الموجودات كلمات اللّه[6]، و إليه الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿**قُلْ لَو كَانَ البحرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ البَحرُ قَبلَ أن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى وَ لَو جِئنَا بِمِثْلِه مَدَداً**﴾[7].

ولكون[8] صدور الأشياء من المرتبة العمائيّة ـ التي أشار إليها النبيّ صلى الله عليه وآله عند سؤال الأعرابيّ عنه: أين كان ربّنا قبل أن يخلق الخلق؟ بقوله: «كان في عماء ما فوقه هواء ولا تحته هواء»[9] أي في مرتبة لاتعيّن لها، ولا اسم، ولا نعت، فتعمىٰ عنها الأبصار و الفهوم بواسطة[10] النفس الرحمانيّ، و هو انبساط الوجود و امتداده، و الأعيان الموجودة عبارة عن التعيّنات الواقعة في ذلك النفس الوجوديّ، سمّيت الأعيان «كلمات» تشبيهاً بالكلمات اللّفظية الواقعة علىٰ النفس الإنسانيّ بحسب المخارج.

---

١. أي جمع الحكمة. وقال الحِكَم.
٢. وإلّا إضافة القلب إلى الحكم المصطلح لامعنى له.
٣. أي بالكلم.
٤. فاطر (٣٥): ١٠.
٥. راجع *الأسفار* ج١، ـنفحة ٤ *نفحات قونوى* ص١٨ ط١، النكتة ٢٥١ من *هزار و يك نكته*.
٦. فالمراد بالكلمة: الروح.
٧. الكهف (١٨): ١٠٩.
٨. ولكون صدور الأشياء علّة لإطلاق الكلم على الأعيان، ومعلّله هو قوله «سمّيت الأعيان كلمات».
٩. سنن *ابن ماجه* باب ١٣ من المقدّمة ج١ ص٦٥ ح١٨٢.
١٠. متعلّق بـ«صدور الأشياء».

و أيضاً: كما تدلّ الكلمات على المعاني العقليّة، كذلك تدلّ أعيان الموجودات علىٰ موجدها، و أسمائه، و صفاته، و جميع كمالاته الثابتة له بحسب ذاته و مراتبه.

و أيضاً: كلّ منها موجودة بكلمة[1] «كن» فأطلق الكلمة عليها إطلاقَ اسم السبب علىٰ المسبّب.

قوله: (**بأحديّة[2] الطريق الأَمَم[3]**).

متعلّق بقوله: (**منزّل الحكم**)، و الباء للسببيّة، أي بسبب اتحاد الطرق الموصلة إلى اللّه بالتوجّه، والدعوة إليه، وسلوك طريق يوجب تنوّر القلوب، نزّل الحكم و المعارف اليقينيّة علىٰ قلوب الكلم الربانيّة، فإنّ اختلاف الطرق يوجب الغواية و الضلال، قال عزّ من قائل ﴿وَ أَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾[4].

أو بمعنى[5] «في» أي منزّل الحكم علىٰ قلوب الكلم في أحديّة الطريق الأَمَم.

أو لتضمين التنزيل أو الإنزال معنى الإخبار، كقوله: «**أُنزل القرآن بتحريم الربا، و بتحليل البيع**» أي أخبر به فالباء للصلة؛ أي مُخبرُ الحكم علىٰ قلوب الكلم بأحديّة الطريق الأمم.

أو للملابسة؛ أي منزّل الحكم ملتبّساً بأحديّة الطريق الأمم، و الأمم ـ بفتح الهمزة ـ المستقيم.

---

١. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «يقول لما أراد كونه: كن فيكون لابصوت يقرع ولابنداء يُسْمَع وإنّما كلامه سبحانه فعلٌ منه أنْشَأه ومَثَّله، لم يكن من قبل ذلك كائناً». (*نهج البلاغة* الخطبة ١٨٤).

٢. الباء إمّا للملابسة، على أن يكون الجار والمجرور صفة لمصدر محذوف، أي تنزيلاً متلبّساً بأحديّة الطريق أو حالاً من الحكم أو القلوب أو الكلم.

ويمكن أن تكون الباء للسببيّة متعلّقاً بالتنزيل؛ فإنّه مسبَّبٌ عن سلوك طريق التوحيد وعن اتّصاف القلب بالجمعيّة الكماليّة (جامي).

بأحديّة، الباء بمعنى الظرفيّة متعلّقٌ بالمنزل كقولهم: حججت بطريق الكوفة. وقد جاء الإنزال بمعنى الإظهار كقولهم: أنزل ببني فلان سوء، واستعماله بعلى قرينة له.

٣. الطريق الأمم: الصراط المستقيم، لأنّ الأمم القرب، وأقرب الطرق المستقيم.

٤. الأنعام (٦): ١٥٣.

٥. أي الباء بمعنى «في».

و أعلم: أنّ الطرق إلىٰ اللّه أنّما تتكثّر بتكثّر السالكين و استعداداتهم المتكثّرة، كقوله تعالىٰ: ﴿ما مِن دَابَّةٍ إلاّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إنَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَاطٍ مُستَقِيمٍ﴾[١] و كقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُم شِرعَةً وَ مِنهَاجاً﴾[٢] و لهذا قيل: «الطرق إلىٰ اللّه بعدد أنفاس الخلائق»[٣].

و كلّ منها في الانتهاء إلىٰ الربّ مستقيم، إلاّ أنّها لاتوصف بالاستقامة الخاصّة التي أريد بقوله تعالىٰ ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[٤] فاللام هنا للعهد، و المعهود طريق التوحيد و دين الحقّ، الذي جميع الأنبياء ومتابعيهم عليه، و به تتّحد طرقهم فيه، كما قال تعالىٰ: ﴿قُل يَا أهلَ الكِتَابِ تَعَالَوا إلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَينَنَا وَ بَينَكُمْ ألاّ نَعْبُدَ إلاّ اللّهَ﴾[٥] لا ما ذكر[٦] في سورة هودعليه السلام ﴿وَ مَا مِن دَابَّةٍ ...﴾[٧] الآية و إلاّ تكون طرق أهل الضلال أيضاً موجباً لافاضة الحكم.

و بيان[٨] الحقّ للصراط المستقيم بقوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أنعَمتَ عَلَيْهِمْ...﴾[٩].

الآية، يدلّ[١٠] علىٰ ذلك، و لذلك صدّق اللاحق منهم[١١] السابق، و ما وقع بينهم التخالف في التوحيد و لوازمه، و الاختلاف الواقع في الشرائع ليس إلاّ في الجزئيّات من الأحكام بحسب الأزمنة و لواحقها.

---

١. هود (١١): ٥٦.
٢. المائدة (٥): ٤٨.
٣. هذا الحديث منسوب إلى رسول اللّه صلى الله عليه وآله. *منهاج الطالبين* ص٢٢١، *الأصول العشرة* ص٣١، *نقد النصوص*، ص١٨٥، *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص٨، ٩٥و ١٢١.
٤. الفاتحة (١): ٤.
٥. آل عمران (٣): ٦٤.
٦. أي المراد طريق التوحيد دون الحقّ الذي جميع الأنبياء عليه، لاما ذكر في سورة هود.
٧. هود (١١): ٦.
٨. مبتدأ.
٩. الفاتحة (١): ٧.
١٠. خبر لقوله: «وبيان الحق».
١١. أي من الأنبياء.

فأحديّة الطريق عبارة عن استهلاك كثرة طرق السالكين من الأنبياء و الأولياء في وحدة الصراط المستقيم المحمّدي، و شريعته المرضيّة عند اللّه، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[١] و ﴿إنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإسْلامُ﴾[٢] هذا بحسب اقتضاء الاسم الظاهر.

و أمّا بحسب الاسم الباطن، فطريقان جامعان للطرق الروحانيّة كلّها:

أحدهما: طريق العقول و النفوس المجرّدة، التي هي واسطة[٣] في وصول الفيض الإلهيّ و التجلّي الرحمانيّ إلىٰ قلوبنا.

و ثانيهما: طريق الوجه الخاصّ[٤] الذي هو لكلّ قلب، به يتوجّه[٥] إلىٰ ربّه من

---

١. آل عمران (٣): ٨٥.

٢. آل عمران (٣): ١٩.

٣. قال الشيخ الأجلّ في *الفتوحات* في الباب الثامن والتسعين والمائة في الفصل الثاني عشر منه: «اللوح المحفوظ هو النفس الكليّة، وهو الروح المنفوخ منه في الصور المسوّاة بعد كمال تعديلها.

اعلم أنّ هذا النفس هي اللوح المحفوظ، وهو أوّل موجود انبعاثي وأوّل موجود وُجِد عن سبب، وهو العقل الأوّل، وهو موجود عن الأمر الإلهي والسبب.

فله وجه خاص إلى الله عن ذلك الوجه قبل الوجود، وهو كلّ موجود في العالم له ذلك الوجه، سواء كان لوجوده سبب مخلوق أو لم يكن. لما خلق اللّه العقل الأوّل، فلما طلب تحقيقه موضع آثر الكتابة فيه لكونه قلماً، فانبعث من هذا الطلب اللوح المحفوظ وهو النفس؛ فلهذا كانت أوّل موجود انبعاثي، لما انبعث من الطلب القائم بالقلم ولم يكن في القوة العقليّة الاستقلال لوجود هذا النوع، فتأيّد بالاسم «الباعث» وهو الوجه الخاص الذي انبعث عنه النفس. فألقى العقل إليها جميع ما عنده إلى يوم القيامة» انتهى.

قال الشارح في أوّل الفصّ الإدريسي (ص٧٨): «إنّ لكلّ نفس من النفوس فيضاً خاصّاً من حيث عينه الثابتة التي لا واسطة بينه وبين الحقّ، وفيضاً عاماً بواسطة العقل الأوّل والنفس الكليّة، وباقي روحانيات الأفلاك السبعة من المدبّرات».

٤. ما قال الشارح في بيان طريق الوجه الخاصّ هو بعينه ما قال مؤيد الدين في شرحه *للفصوص* في هذا المقام.

٥. قال مولانا مؤيّد الدين: «حقيقة المربوب مرتبطة بحقيقة الربّ ارتباطاً لا يقبل الانفكاك. والارتباط على وجهين:

ارتباط من حيث الوجود العام، وذلك في طريق سلسلة الترتيب.

وارتباط من حيث العين الثابتة، التي لكلّ موجود.

←

حيث عينه الثابتة، و يسمّىٰ «طريق السرّ»[1] و من هذا الطريق أخبر العارف الرباني[2]:

بقوله: «حدّثني قلبي عن ربّي»[3] و قال سيّد البشر ﷺ: «لي مع اللّه وقت لايسعني فيه ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل»[4] لكونه من الوجه الخاصّ الذي لا واسطة بينه و بين ربّه.

ولا شكّ في أحديّة الطريق الأوّل و كذا في الثاني؛ إذ لاشكّ في وحدة الفيّاض و فيضه، كما قال: ﴿وَمَا أمرُنَا إلاّ وَاحِدةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[5] و تكثّر قوابل الفيض لايقدح في وحدة الطريق، كما لايقدح تكثّر الشبابيك في وحدة النور الداخل فيها.

و السالك علىٰ الطريق الأوّل هو الذي يقطع الحجب الظلمانيّة، و هي البرازخ الجسمانيّة، و النوريّةَ، ـ و هي الجواهر الروحانيّة ـ بكثرة الرياضات و المجاهدات، الموجبة لظهور المناسبات التي بينه و بين ما يصل إليه من النفوس و العقول المجرّدة، إلىٰ أن يصل إلى المبدأ الأوّل و علّة العلل، و قلّ من يصل من هذا الطريق إلىٰ المقصد؛ لبعده، و كثرة عقباته و آفاته.

و السالك على الطريق الثاني و هو الطريق الأقرب، هو الذي يقطع الحجب بالجذبات الإلهيّة، و هذا السالك لايعرف المنازل و المقامات إلاّ عند رجوعه من الحقّ إلىٰ الخلق؛ لتنوّره بالنور الإلهيّ، و تحقّقه بالوجود الحقّاني، حينئذٍ فيحصل له العلم

→

والتجليّات الحاصلة للعبد من هذا الوجه ذاتية إلهيّة، تقرب الأين، وتقرّب العين وترفع من البين البين.

ومن هذا الطريق تكون الجذبة لأهلها، وهو الطريق الأقرب الأمم، والطريق الأوّل هو الطريق البعيد الذي فيه الحجب والعقبات والوسائط التي أشار إليها رسول اللّه (ص) بقوله: إنّ للّه سبعين ألف حجب من نور وظلمة لو كشفها لاحترقت سُبُحات وجهه ما أدرك بصره» *بحار الأنوار* ج ٥٥ ص ٤٥. *مرصد العباد* ص ١٧١.

فالحجب الظلمانية مراتب عالم الأجسام ووسائطها والحجب النورانية مراتب عالم الأرواح النوريّة.

١. راجع *مصباح الأنس* (ص ٦ـ١١).

٢. العارف الرباني هو أمير المؤمنين عليه السلام على ما قاله الأستاذ الفاضل التوني (قدس سره).

٣. آدرس حديث؟

٤. *بحار الأنوار* ج ١٨ ص ٣٦٠.

٥. القمر (٥٥): ٥٠.

من العلّة بالمعلول، و يكمل له الشهود بنوره في مراتب الوجود، فيكون أكمل و أتمّ[١] من غيره في العلم و الشهود.

و قوله: (**من المقام الأقدم**)[٢].

إشارة إلىٰ المرتبة الأحديّة الذاتيّة، التي هي منبع فيضان الأعيان و استعداداتها في الحضرة العلميّة[٣] أوّلاً، و وجودها و كمالاتها في الحضرة العينيّة[٤]، بحسب عوالمها و أطوارها الروحانيّة و الجسمانيّة ثانياً.

و إنّما قال علىٰ صيغة أفعل التفضيل؛ لأنّ للقدم مراتب، و كلّها في الوجود سواء،[٥] لكنّ العقل ـ بإسناد بعضها إلىٰ البعض يجعل قديماً و أقدم، كترتّب بعض الأسماء علىٰ البعض؛ إذا الشيء لايمكن أن يكون مريداً إلّا بعد أن يكون عالماً، ولا يمكن أن يكون عالماً إلّا بعد أن يكون حيّاً و كذلك الصفات.

و جميع الأسماء و الصفات مستندة إلىٰ الذات، فلها المقام الأقدم من حيث المرتبة الأحديّة، و إن كانت الأسماء و الصفات أيضاً قديمة.

قوله: (**و إن اختلفت[٦] الملل[٧] و النحل لاختلاف الأُمَم**).

للمبالغة[٨]، و الملّة الدين، و النحلة المذهب و العقيدة؛ أي أصل طرق الأنبياء

---

١. لأنّ علمه مأخوذ من برهان اللمّ.

٢. المراد بالقدم هنا، القدم الرتبي. (الأستاذ الفاضل التوني ره).

في ط: «من» ابتدائيّة. أي أنزل من حيث أقدم. وأعلى من أن ينسب إليه القدم المقابل للحدوث بطريق هو أقرب وأدنى من أن يشار إليه بالقرب المقابل للعبد.

٣. أي بالفيض الأقدس.

٤. أي بالفيض المقدّس.

٥. إذ ليس هاهنا قِدَم زمانيّ.

٦. إشارة إلى اعتراض وجوابه، كأنّه قيل: إن كان طريق نزول الحكم إلى قلوب الأنبياء طريقاً واحداً، فلِمَ اختلفت أديانهم؟ فأُجيب بأنّه لاختلاف استعدادات الأُمم اختلفت صور سلوك طريق التوجّه مع أنّ المقصود والمراد وحقيقة الطريق واحد، كالخطوط الواصلة بين المركز والمحيط.

٧. الملل: الأديان المتعددة بتعدّد أصحاب الشرائع، والنحل المذاهب المتشعّبة من كلّ دين بتعدّد المجتهدين. (جامي).

٨. أي كلمة «إنْ» وصلية للمبالغة.

واحد، و إن اختلفت أديانهم و شرائعهم؛ لأجل اختلاف أمَمِهم، و ذلك لأنّ أهل كلّ عصر يختصّ باستعداد كلّي خاصّ، يشمل استعدادات أفراد أهل ذلك العصر، و قابليّة معيّنة كذلك[١]، و مزاجٍ يناسب ذلك العصر، و النبيّ المبعوث إليهم أنّما ينبعث بحسب قابليّاتهم و استعداداتهم، فاختلفت شرائعهم باختلاف القوابل.

و ذلك لايقدح في وحدة أصل طرقهم، و هو الدعوة إلى اللّه و دين الحقّ، كما لايقدح اختلاف المعجزات في وحدة حقيقة المعجزة، و لذلك كانت معجزات كلّ من الأنبياء عليهم السلام بحسب ما هو غالبةٌ علىٰ ذلك القوم، كما أتىٰ موسىٰ بما يبطل السحر؛ لغلبته عليهم، و عيسىٰ عليه السلام بإبراء الأكمه و الأبرص لمّا غلب علىٰ قومه الطبّ، و نبيّنا صلى الله عليه وآله بالقرآن الكريم ـ المعجز بفصاحته كلّ مُفلِق[٢] بليغ و مِصْقَع[٣] فصيح ـ لما كان الغالب علىٰ قومه التفاخر بالفصاحة و البلاغة.

قوله: (و صلّىٰ اللّه علىٰ ممدّ الهمم).

إتيان بما يجب بعد حمد الحقّ تعالىٰ من الصلاة علىٰ من هو فصل الخطاب، و الواسطة بين أهل هذا العالم و ربّ الأرباب علماً و عيناً، كما مرّ بيانه في الفصل الثامن.

قيل: الصلاة من اللّه الرحمة، و من الملائكة الاستغفار، و من الناس الدعاء.

و اعلم: أنّ الرحمة من اللّه تتعلّق بكلّ شيء؛ بحسب استعداد ذلك الشيء، وطلبه إيّاها من حضرة اللّه تعالىٰ، فالرحمة علىٰ العاصين المذنبين الغفران و العفو عنهم، ثمّ ما يبتني على المغفرة من الجنّة و غيرها.

و على المطيعين الصالحين الجنّة و الرضا و لقاء الحقّ تعالىٰ، و غير ذلك ممّا لاعين رأت، ولا أُذن سمعت، ولا خطر علىٰ قلب بشر.

---

١. أي كذلك يشمل مزاجاً يناسب ذلك الاستعداد. راجع نكتة ٢٠ من كتابنا «*هزار و يك نكته*».

٢. «والفِلق بالكسر، الداهية والأمر العجيب، تقول منه افلق الرجل وافتلق وشاعر. مُفْلِق» (*صحاح اللغة*).

أفلق الشاعر إفلاقاً، سخن شگفت و عجيب آورد شاعر، مُفْلِق نعت است از آن». (*منتهى الإرب*).

٣. «خطيب مِصْقَعْ أي بليغ» ـ *صحاح اللغة*. «وهو مِفْعَل من الصقع من أبنية المبالغة» كذا في *النهاية*.

و على العارفين الموحّدين ـ مع ذلك ـ إفاضة العلوم اليقينيّة و المعارف الحقيقيّة.

و علىٰ المحققين الكاملين المكمّلين من الأنبياء و الأولياء عليهم السلام التجلّيات الذاتيّة والأسمائيّة و الصفاتيّة، و أعلىٰ مراتب الجنان من جنّات الأعمال و الصفات و الذات، وأعني بجنّة الذات و الصفات ما به ابتهاج المبدأ الأوّل من ذاته و كمالاته الذاتيّة.

فالرحمة المتعلّقة بقلب النبيّ صلى الله عليه وآله و روحه، هي أعلىٰ مراتب التجلّيات الذاتيّة و الأسمائيّة؛ لكمال استعداده، و قوّة طلبه إيّاها، و فيضها[1] من الاسم الجامع[2] الإلهيّ، الذي هو منبع الأنوار كلّها، لأنّه ربّه، لذلك قال تعالى: ﴿إنّ اللّهَ وَ مَلائكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَىٰ النَّبِيِّ﴾[3] و لم يقل: «إنّ الرحمن الرحيم» أو غيرهما.

و لمّا[4] كانت الملائكة مظاهر الأسماء التي هي سدنة الاسم الأعظم، و السادن لابدّ له من متابعة سيّده، حصل له الفيض من جميع الأسماء، و استغفر له مظاهرها بأسرها.

ودعاء المؤمنين له صلى الله عليه وآله إنّما هو مجازاة ذاتيّة تقتضي أعيانهم الثابتة بلسان استعداداتهم الذاتيّة ذلك، و كما كان صلى الله عليه وآله واسطة لوجوداتهم في العلم و العين ماهيّة[5] و وجوداً، كذلك كان واسطةً لكمالاتهم، قال تعالى: ﴿وَ مَا أَرسَلنَاكَ إلاّ رَحمَةً للعَالَمِينَ﴾[6] وممدّاً[7] لكلّ عين وهمّتها بإيصالها إلىٰ كمالها، كفراً كان أو إيماناً؛ إذ من ربّه[8] يفيض ما يفيض لحقائق العالم.

---

١. أي الرحمة.

٢. اللّه.

٣. الأحزاب (٣٣): ٥٦.

٤. بيان لكيفية استغفار الملائكة للخاتم.

٥. عبارة أُخرى لقوله: في العلم والعين.

٦. الأنبياء (٢١): ١٠٧.

٧. عطف على قوله: «واسطة لكمالاتهم».

٨. أي ربّ الخاتم، وهو اللّه.

فاللّام في «الهمم» لاستغراق الجنس؛ لأنّه الجمع المحلّىٰ بالألف و اللام، و هو يفيد الاستغراق، كما تقرّر عند علماء الظاهر.

وإن جعلنا إمداده مخصوصاً بالكمال السابق في الذهن بحسب الظاهر، فاللّام للعهد؛ أي يمدّ الهمم القابلة للكمال بإرشاده طريقه، و إيضاحه تحقيقه، و تسليكه سبيلاً يوجب الكشف و الشهود، و ترغيبه فيما يوجب الذوق و الوجود[١]، و أمره بالعبادات والأخلاق المرضيّة، ونهيه عمّا يوجب النقص والدين من الماهيّات الشرعيّة؛ لتترقّي الهمم العالية إلىٰ أوجها و ذروتها، و تتخلّص من قيود الحضيض بذكر مقامها الأصليّ و نشأتها.

و «الهمم» جمع الهمّة، و هي مأخوذة من الهمّ و هو القصد، يقال: «همّ بكذا» إذا قصده، قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾[٢].

و في الاصطلاح: توجّه القلب و قصده بجميع قواه الروحانيّة إلىٰ جناب الحقّ؛ لحصول الكمال له أو لغيره.

قوله: **(من خزائن الجود و الكرم)**.

متعلّق بقوله: **(ممدّ الهمم)**، و الخزائن: هي الحقائق الإلهيّة، المعبّر عنها بالأسماء و الصفات، و لمّا كان كلُّ مَن هو الجواد الكريم، لايعطي ما يعطي إلّا من خزائنه و بحسب جوده وكرمه، أضاف الخزائن إلىٰ الجود و الكرم، و اللام فيهما عوض عن الإضافة؛ أي من خزائن جوده و كرمه تعالىٰ.

و قيل: الفرق بينه و بين الكرم أنّ الجود صفةٌ ذاتيّةٌ للجواد، و لايتوقّف بالاستحقاق و لابالسؤال، بخلاف الكرم فإنّه مسبوق باستحقاق القابل و السؤال منه.

و إمداد النبيّ ﷺ الهمم من خزائن الجود و الكرم الذي للحضرة الإلهيّة، أنّما هو لقطبيّته و خلافته، فالخزائن للّه، و التصرّف لخليفته.

قوله: **(بالقيل الأقوم)**.

---

١. أي الوجدان.

٢. يوسف (١٢): ٢٤.

متعلّق بالمدّ؛ أي ممدّ الهمم بالقول الأصدق الأعدل، الذي لاانحراف فيه بوجه من الوجوه؛ لأنّه[١] مظهر الاسم الجامع[٢] الإلهيّ، و هو[٣] بلسان استعداد مرتبته[٤] الواقعة علىٰ غاية الكمال و الاعتدال؛ إذ به يستفيض من الحقّ، فيفيض على الهمم بحسب استعداداتهم.

و هو أصدق الألسنة و أفصحها، كما قيل: «لسان الحال أفصح من لسان القال و لسان الحال و القال يتبعّان لسان الاستعداد، فإذا كان الاستعداد في غاية الكمال، يكون القال و الحال في غاية الصدق، فقوله ﷺ أقوم الأقوال، و حاله أصدق الأحوال.

قوله: (**محمّد و آله وسلّم**).

عطف بيان لممدّ الهمم، و هذا إشارة[٥] إلىٰ أنّ النبيّ ﷺ يمدّ أرواح جميع الأنبياء السابقين عليه ـ بحسب الظهور و الزمان ـ حال كونه في الغيب؛ لكونه قطب الأقطاب أزلاً و أبداً. كما يمدّ أرواح الأولياء اللاّحقين به؛ بإيصالهم إلىٰ مرتبة كمالهم في حال كونه موجوداً في الشهادة، و منتقلاً إلىٰ الغيب، و هو دار الآخرة، فأنواره غير منقطعة عن العالم قبل تعلّق روحه بالبدن و بعده، سواء كان حيّاً أو ميّتاً.

(و آله ﷺ) أهله و أقاربه، و القرابة إمّا أن تكون صورة فقط[٦]، أو معنىٰ فقط[٧]، أو صورة و معنىً، فمن صحّت نسبته إليه صورة و معنىٰ فهو الخليفة و الإمام القائم مقامه، سواء كان قبله كأكابر الأنبياء الماضين، أو بعده كالأولياء الكاملين.

---

١. أي النبيّ ﷺ.

٢. أي اللّه تعالى.

٣. أي هذا القول الأصدق يكون بلسان استعداده.

٤. أي النبيّ ﷺ.

٥. أي كون محمّد ﷺ عطف بيان لقوله: ممدّ الهمم؛ لأنّ اللام في الهمم إمّا للاستغراق فيشمل الجميع، وإمّا أن تكون للعهد، أي الهمم القابلة للكمال، والأنبياءُ ﷺ في غاية القابلية للكمال.

٦. أي بالإقرار بالتوحيد أو الانتساب الصوري كالسادات.

٧. كالتحقّق بالتوحيد والتخلّق بأخلاقه ﷺ.

ومن صحت نسبته إليه معنىً فقط كباقي الأولياء السابقين عليه كمؤمن آل فرعون[1] و صاحب يس[2]، فهو ولده الروحيّ القائم بما تهيّأ لقبوله من معناه، لذلك قال ﷺ: «سلمان منا»[3] إشارة إلىٰ القرابة المعنويّة[4].

---

١. وهو حزقيل. عن ابن عباس قال: «قال رسول اللّه ﷺ: الصديقون ثلاثة: حزقيل مؤمن آل فرعون وحبيب النجّار صاحب آل يس وعلي بن أبي طالب عليه السلام. (*بحارالأنوار* ج ٩٢ ص٢٩٥).

٢. حبيب النّجار المذكور في سورة يس.

٣. *بحارالأنوار* ج ٢٢ ص٣٤٩ ح٦٧.

٤. في ط: قال العارف السعيد القاضي سعيد الشريف القمّي ره في شرح*الأربعين*: «قال الشيخ (رضى اللّه عنه) في الباب التاسع والعشرين من *الفتوحات*:

لمّا كان رسول اللّه ﷺ عبداً محضاً قد طهّره اللّه وأهل بيته تطهيراً، وأذهب عنهم الرجس وهو كلّ ما يشينهم، فإنّ الرجس هو القذر عند العرب، هكذا حكى الفرّاء، وقال تعالى: ﴿إنّما يريد اللّه ليُذهبَ عنكم الرجسَ أهلَ البيت ويطهِّركُم تَطهيراً﴾ (سورة الأحزاب (٣٣): ٣٣)

فلايضاف إليهم إلّا مطهّر، ولابدّ فإنّ المضاف إليهم هو الذي يشبههم، فما يضيفون لأنفسهم إلّا من له حكم الطهارة والتقديس، فهذه شهادة من النبيّ ﷺ لسلمان الفارسي بالطهارة والحفظ الإلهي والعصمة؛ حيث قال فيه رسول اللّه ﷺ: سلمان منّا أهل البيت، وشهد اللّه لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم، وإذا كان لاينضاف إليهم إلّا مطهّرٌ مقدّسٌ وحصلت له العناية الإلهيّة بمجرد الإضافة. فما ظنّك بأهل البيت في نفوسهم، فهم المطهّرون، بل هم عين الطهارة.

فهذه الآية تدلّ على أنّ اللّه قد شرك أهل البيت مع رسول اللّه ﷺ في قوله تعالى: ﴿ليغفرلك اللّه ما تقدَّمَ من ذنبك وما تأخَّر﴾ (سورة الفتح (٤٨): ٢).

وايّ وسخٍ وقذرٍ أقذر من الذنوب وأوسخ؟ فطهّر اللّه سبحانه نبيّه ﷺ بالمغفرة فما هو ذنب بالنسبة إلينا لووقع منه ﷺ لكان ذنباً في الصورة لافي المعنى؛ لأنّ الذّم لايلحق به على ذلك من اللّه ولامنّا شرعاً، فلوكان حكمه حكم الذنب لصحبه ما يصحب الذنب من المذمّة، ولم يصدق قوله: ﴿ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً﴾ (سورة الأحزاب(٣٣): ٣٣).

فدخل الشرف أولاد فاطمة كلّهم ومَن هو من أهل البيت مثل سلمان الفارسي إلى يوم القيامة في حكم هذه الآية من الغفران، فهم المطهّرون اختصاصاً من اللّه وعناية بهم لشرف محمّد ﷺ وعناية اللّه به.

ولايظهر حكم هذا الشرف لأهل البيت إلّا في الدار الآخرة، فإنّهم يحشرون مغفوراً لهم. وأمّا في الدنيا فمن أتى منهم حدّاً أُقيم عليه كالتائب إذا بلغ الحاكم أمره وقد زنى أو سرق أو شرب، أُقيم عليه الحدّ مع تحقّق المغفرة بالتوبة ولايجوز ذمّه وينبغي لكلّ مسلم مؤمن باللّه وبما أنزله أن يصدّق اللّه تعالى في قوله: ﴿ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً﴾ (الأحزاب (٣٣): ٣٣).

فيعتقد في جميع ما يصدر من أهل البيت أنّ اللّه قد عفا عنهم فيه، فلاينبغي لمسلم أن يلحق المذمّة بهم

←

و من صحّت نسبته إليه صورةً فقط، فهو إمّا أن يكون بحسب طينته كالسادات و الشرفاء، أو بحسب دينه و نبوّته كأهل الظاهر من المجتهدين، و غيرهم من العلماء و الصلحاء و العبّاد و سائر المؤمنين.

فالقرابة المعتبرة التامّة[١] هي القرابة الجامعة للصورة و المعنىٰ، ثمّ القرابة المعنويّة الروحيّة، ثمّ القرابة لصورة الدينيّة، ثمّ القرابة الطينيّة.

و التسليم من اللّه عبارة عن تجلّيه له ﷺ من حضرة الاسم «السلام»، الموجب لسلامته عن كلّ ما يوجب النقص و الرين، المهيئ لتجلّيات الجمال، المخلّص عن سطوات الجلال.

و من[٢] المؤمنين قولاً الدعاء له، و فعلاً الاستسلام و الانقياد طوعاً لاكرهاً، كما قال تعالى: ﴿فَلا وَ رَبِّكَ لايُؤمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُم ثُمَّ لايَجِدُوا فِى أنفُسِهِم حَرَجاً مِمَّا قَضَيتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسلِيماً﴾[٣].

→

ولا ما يشنا أعراض من قد شهداللّه بتطهيره وذهاب الرجس عنه، لابعمل عملوه ولابخيرٍ قدموه بل سابق عناية من اللّه بهم ﴿ذلك فضل اللّه يؤتيه من يشاء واللّه ذوالفضل العظيم﴾ (الحديد (٥٧): ٢١). (ج١ ص١٩٦)

ثمّ إنّه رضي اللّه عنه بالغ في مناقب العترة الطاهرة وأنشد:

رأيت ولائي الحاصلة فريضة ... على زعم أهل البعد نورثني القربا

فلم يطلب المبعوث أجراً على الهُدى ... ببالغه إلّا المودة في القُربىٰ

وقال في الباب السادس من *الفتوحات* بعد كلامٍ: وأقرب الناس إلى رسول اللّه ﷺ علي بن أبي طالب إمام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين (ج١ ص١١٩) ثم أنشد:

أقسم باللّه وآياته ... شهادة بالحقّ لابالمراء

أنّ علـيّ بن أبي طالب ... خيرالورى من بعد خيرالورى

انتهى».

وفي هذه الكلمات أسرار لاتُحصىٰ طوبىٰ لمن فاز بها.

١. قال حضرة الشيخ الأجلّ (قدس سرّه) في الباب السادس من *الفتوحات* (ج١ ص١١٩): «وأقرب الناس إليه ﷺ عليّ بن أبي طالب ؑ إمام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين.

٢. أي التسليم من المؤمنين.

٣. النساء (٤): ٦٥.

قوله: **(أمّا بعد، فإنّي رأيت[1] رسول اللّه ﷺ في مبشِّرة[2]، أريتها في العشر الآخر من المحرّم سنة سبع و عشرين و ستمائة).**

تمهيد عذرٍ لإظهار هذا الكتاب إلىٰ الخلق؛ فإنّ الأولياء أُمناء اللّه تعالى، و الأمين لابدّ له من أن يحفظ الأسرار التي اؤتُمِنَت عنده و يصونها عن الأغيار، كما قال:

يقولون خبّرنا فأنت أمينها — و ما أنا إذ خبّرتهم بأمين

اللّهم إلّا أن يؤمروا بإظهارها، فحينئذٍ يجب عليهم الإظهار و الإخبار.

ولمّا كانت الرؤية إمّا بالبصيرة، أو بالبصر، و الكمّل لهم الظهور في جميع العوالم حسب ما شاء اللّه؛ لعدم تقيّدهم في البرازخ كتقيّد المحجوبين، نبّه أنّها[3] كانت في مبشّرة؛ أي في رؤيا مبشِّرة، و هي لاتكون إلّا بالبصيرة، و هي عين الباطن، قال ﷺ عند إخباره عن انقطاع الوحي «لم تبقَ بعدي من النبوّة إلّا المبشِّرات».

---

١. يأتي كلام آخر منه (قده) في هذا المقام في الفصّ الهودي ج ٢ ـ ص٣٧ حيث يقول: واعلم أنه لمّا أطلعني الحقّ وأشهدني أعيان رسله ... وراجع الباب السابع والستّين وثلاثمائة من *الفتوحات المكية* في إسراء الشيخ ره وفي رسالته في *الجفر* أيضاً ثمّ فسّر عبارة الكتاب بالفارسية الفاضل صالح الموسوي الخلخالي في شرح *رسالة المناقب* المنسوبة إلى الشيخ (ره) ص ١٨. وأجاد حيث يقول:
حاصل مقصود آنكه در محروسه دمشق در عالم مثال مقيّد و خيال متصل كه عبارت است از رؤياى صالحة شرف اندوز زيارت جمال عديم المثال حضرت ختمى مرتبت (صلوات اللّه عليه) شدم كتابى در دست مبارك گرفته بودند فرمودند بگير اين كتاب *فصوص الحكم* را و بر مردم آشكار كن تا از مضامين آن منتفع گردند.

٢. المبشّرة لغة الريح التي تبشّر بالغيث، وفي عرفهم يطلق على ما يرى السالك من الصور المثاليّة المبشّرة بجلائل *الفتوحات*.
ثمّ إنّ الفيض الواصل إلى العبد له درجتان:
إحداهما من الرحمة الوجوبية التي يسلك إليها العبد لمساعي قدمي جِدّه واجتهاده وعمله وإعماله.
والثانية: من الرحمة الامتنانية التي تنساق إلى العبد بدون توسّل عملٍ منه ولاتوسّط سعي واجتهاد.
وفي عبارتي: رأيت وأُريت ما يدلّ على أنّ الفيض المذكور بجلالة قدره جامع بين نوعيها حائز لكماليهما.

٣. أي الرؤية.

فقالوا: و ما المبشّرات يا رسول اللّه؟

قال: «الرؤيا الصالحة يراها المؤمن»[1].

وهي[2] لاتستعمل مع موصوفها، فلا يقال: «رؤيا مبشِّرة» كما لا يقال: «أرض بطحاء».

قوله: (**أُريتها**) علىٰ صيغة المبنيّ للمفعول من الاراءة؛ أي أرانيها الحقّ من غير إرادة منّي و كسب و تعمّل، ليكون مبرّءاً من الأغراض النفسانيّة، و منزّهاً عن الخيالات الشيطانيّة.

قوله: (**بمحروسة دمشق، و بيده ﷺ كتاب، فقال: لي هذا كتاب[3] «فصوص الحكم» خذه و اخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع و الطاعة للّه، و لرسوله، و أُولي الأمر[4] منّا كما أُمرنا**).

متعلّق بقوله: (**رأيت**)؛ أي رأيته[5] في محروسة دمشق، و في قوله: (**بيده كتاب**) إشارة إلىٰ أنّ الأسرار و الحكم التي يتضمّنها هذا الكتاب، أنّما هي ممّا في يد رسول اللّه ﷺ و ملكه و تحت تصرّفه، كما يقال: «هذه المدينة في يد فلان» أي في تصرّفه، و هي مظهر التصرّف بالأخذ و العطاء.

و قوله: (**هذا كتاب «فصوص الحكم»**) يحتمل أن يكون إخباراً منه ﷺ بأنّ اسمه عند

---

۱. *بحارالأنوار* ج ٦۱ ص ۱۷۷ـ۱۷۸ـ۱۹۲.

۲. أي المبشّرة.

۳. وفي لفظ الكتاب إشارة إلى ما انطوى عليه من الحقائق، هو الذي معلّق بطرف الولاية خاصة فلأنّ للكتاب اختصاصاً بما يتعلّق بطرف النبوّة منها.

ويؤيّد ذلك ما في اللغة من الأول فيه معنى الجمعيّة، كما أنّ في الثاني ما يستتبع التفرقة.

وقوله «بيده» إشارة بأنّ ما يتضمّنه الكتاب من الحقائق الختميّة المكنونة التي هي في قبضته إلى الآن؛ فإنه كما أنّ الفم مصدر فتح أبواب انبساط الكتاب وما انطوى عليه على صفائح العيان فإنّ اليد مورد طيّه وقبضه ومحلّ ختمه وكتمه ﷺ.

٤. لايخفى أنّ هذا الأمر وإن كان ظاهراً من خاتم النبوّة صورته المثاليّة، ولكنّه تحقيقاً منه ومن اللّه وصاحب الزمان، وهو يحتمل أن يكون الشيخ نفسه على ما يومئ إليه هنا.

٥. أي الرسول ﷺ.

اللّه هذا، و أن يكون سمّاه ﷺ بذلك، و لابدّ[1] أن تكون بين الاسم و المسمّىٰ مناسبة ما عند أهل التحقيق، فهذا الاسم[2] يدلّ علىٰ أنّ مسمّاه خلاصة الحكم و الأسرار المنزّلة علىٰ أرواح الأنبياء المذكورين فيه؛ إذ فصّ الشيء خلاصته و زبدته، كما سنبيّن إن شاء اللّه تعالىٰ).

و أيضاً: لمّا كان مراتب تنزّلات الوجود و معارجه دوريّة، و قلب الإنسان الكامل محلاً لنقوش الحكم الإلهيّة، شبّهها بحلقة الخاتم، و القلبَ بالفصّ الذي هو محلّ النقوش، كما قال في آخر الفصّ الأوّل: «و فصّ كلّ حكمة الكلمة التي نسبت إليها» و سمّي الكتاب[3] بـ«فصوص الحكم» لما فيه من بيانها و بيان حكمها.

قوله: (خذه[4] و اخرج به إلىٰ الناس)؛ أي خذه منّي في سرّك و غيبك، و اخرج به إلىٰ عالم الحسّ و الشهادة بتعبيرك إيّاه، و تقريرك معناه، بعبارة تناسبه، و إشارة توافقه؛ لينتفع به الناس، و يرتفع عنهم حجابهم.

و قوله: (فقلت السمعَ و الطاعةَ للّه) بالنصب؛ أي سمعت السمع و أطعت الطاعة للّه؛ لأنّه ربّ الأرباب، (و لرسوله) لأنّه خليفته و قطب الأقطاب، (و أُولي الأمر)؛

---

١. قال الشارح في الفصّ الموسوي: اعلم أنّ الحروف كلّها دالة على المعاني الغيبيّة في مفرداتها ... فراجع ج٢ـ ص٥٩٦.

٢. أي *الفصوص*.

٣. في تسميته بـ *فصوص الحكم* إشعارٌ بأنّ ما انطوت عليه من نقوش الحقائق أنّما هو من الخصائص الختميّة كما لايخفى على الفطن.

ثمّ إنّ ما يؤخذ به الكتب أخذاً يعتدّ به ويعوّل عليه من الآلات والجوارح هو السمع الذي فيه صور المعلومات. كما أنّ ما يخرج به هو باقي الجوارح والأعضاء أيضاً، فإنّ المذكور هو قول الخاتم وأمره. وفي مقابلة القول السمع، وفي مقابلة الأمر الطاعة فقال: قلت: «السمع والطاعة» (ص).

٤. في ط: اگر سائلى پرسد، كه چون حضرت رسول او را در خواب اين كتاب بنمود و فرمود: خذه منّى، و شيخ ره چون بيدار شد اين كتاب را املاء نمود و نوشت عبارت نيز عبارت آن حضرت است يا نى؟؟ جواب گوئيم مراد از خذه منّى نه آن است كه كتاب محسوس موجود در خارج را بستان چون بيدار شد هيچ كتاب نبود بلكه فرمود كه اين معانى و أسرار غيب از من فراگير و به عالم محسوس و شهادت برو در كسوت تقدير و تحرير درآور و به عبارتى مناسب از آن كن تا چون اهل كمال ادراك آن معانى كنند سبب انقطاع و ارتفاع ايشان گردد (من بعض الشرّاح الفارسية)، فتدبّر.

أي الخلفاء و الأقطاب الذين لهم الحكم في الباطن، أو السلاطين و الملوك الذين هم الخلفاء للخليفة الحقيقيّة في الظاهر.

و قوله: (منّا)، أي من جنسنا و أهل ديننا.

و قوله: (كما أُمرنا) إشارة إلىٰ قوله: ﴿أطيعُوا اللّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِى ٱلْأمرِ منكُمْ﴾[1] و إلىٰ قوله ﷺ: «و إذا ولّيتم أميراً فأطيعوه ولو كان عبداً حبشيّاً»[2] و في التحقيق كلّ الطاعة للّه تعالىٰ: تارة في مقام جمعه، و تارة في مقام تفصيله و أكمل مظاهره.

(فحقّقت[3] الأمنيّة[4]، و أخلصت النيّة[5]، و جرّدت القصد و الهمّة إلىٰ ابراز هذا الكتاب، كما حدّه[6] لي رسول اللّه ﷺ من غير زيادة ولانقصان).

أي جعلت أُمنيّة رسول اللّه ﷺ حقّاً محقّقاً؛ أي ثابتاً في الخارج، و ظاهراً في الحسّ، بتعبيري إيّاه، و إظهاري فحواه علىٰ النفوس المستعدّة الطالبة لمعناه، كما قال تعالىٰ حكاية عن يوسف عليه السلام (**هذا تَأوِيلُ رُؤيَاىَ مِن قَبلُ قَد جَعَلَهَا رَبِّى حَقّاً**)[7] أي أخرجها و أظهرها في الحسّ، فاللّام[8] للعهد، أو عوض عن الإضافة.

---

١. النساء(٤): ٥٩.

٢. بحارالأنوار ج٢١ ص٣٧١ مع اختلاف يسير في التعبير.

٣. أُمنيّة بالضمّ وشدّ الياء (من. م ن ى) آرزو. أمانيّ جمع، ومنه قوله تعالى ﴿**ومنهم أُمّيّونَ لايعلمون الكتاب إلا أمانيّ**﴾ البقرة (٢): ٧٨. (منتهى الأرب).

٤. أي جعلت أُمنيّته إظهار الكتاب منه أو من الخاتم حقّاً بجعل الواقع مطابقاً لها.

٥. ولمّا كان إصدار الجزئيّات وتسطير النقوش الدالة على ما في الكاتب وإبرازها من مكامن القوة والإمكان إلى مجالي الفعل والعيان، أنّما تتمّ بأُمور ثلاثة:

الأوّل تعقّلها وهو الهمة.

والثاني تخيّلها وهو القصد.

والثالث انعقاد الجوارح وتوجّهها جملة نحو تحصيل المتخيّل وتصويره وهو النيّة، إلى ذلك أشار بقوله «وأخلصت النية».

٦. راجع آخر الفصّ الآدمي ص١٤٣.

٧. يوسف (١٢): ١٠٠.

٨. في «الأُمنيّة».

و الأُمنيّة هي المقصود و المطلوب، و إنّما أضفناها[١] إلىٰ رسول اللّه ﷺ دون الشيخ؛ لأنّ الآمر بالإخراج هو الرّسول ﷺ و الشيخ مأمور، أراد ذلك، أو لم يرد.

اللّهمّ إلّا أن نقول: الشيخ طلبه بلسان استعداد عينه و روحه من حضرة روح رسول اللّه ﷺ فحينئذٍ تكون الأُمنيّة من طرفه[٢]، و الأوّل أولىٰ[٣].

و إطلاق هذه اللّفظة المأخوذة من التمنّي على الأنبياء سائغ، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا أرسَلنَا مِن قَبلِكَ مِن رَسُولٍ وَ لانَبِيٍّ إلّا إذا تَمَنّىٰ[٤] ألقَى الشَّيطانُ فِى أُمنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللّهُ مَا يُلقِى الشَّيطانُ ثُمَّ يُحكِمُ اللّهُ آيَاتِه﴾[٥].

و تجريد القصد و الهمّة أنّما هو عن الأغراض النفسانيّة و الإلقاءات[٦] الشبهيّة الشيطانية، فإنّه يلقي في القلب عند كلّ حال من الأحوال ما يناسبها، و العارف المحقّق يعلم ذلك، فيخلّصها عمّا ألقاه؛ لأنّه المؤيّد بنور اللّه.

قوله: (كما حدّه)؛ أي عيّنه من غير زيادة منّي في المعنىٰ أو نقصان.

﴿و سألت اللّه أن يجعلني فيه﴾؛ أي في إبراز هذا الكتاب ﴿و في جميع أحوالى من عباده، الذين ليس للشيطان عليهم سلطان﴾.

أي تسلّط و غلبة، قال عزّ مَن قائل: ﴿إنَّ عِبَادى لَيسَ لَكَ عَلَيهِم سُلطَانٌ﴾[٧].

واعلم: أنّ عباد اللّه الذين ليس للشيطان عليهم سلطان هم العارفون، الذين يعرفون مداخله الواقفون[٨] مع الأمر الإلهيّ، لايتعدّون عنه، و الموحّدون الذين لايرون لغيره وجوداً ولا ذاتاً، ولا يعلمون الأشياء إلّا مظاهره و مجاليه فتكون عباداتهم

---

١. وقلنا: أُمنيّة رسول اللّه ﷺ.

٢. أي من طرف الشيخ (ره).

٣. لاحتياج الثاني إلى القول بطلب الشيخ ره بلسان الاستعداد.

٤. قيل: تمنّى بمعنى قرأ، كقوله: تمنّى كتاب اللّه أوّل ليلة، تمنّى داود الزبور على الرسل.

٥. الحج (٢٢): ٥٢.

٦. البحث عن الإلقاءات يطلب في النفحة ١٢ من *نفحات* صدرالدين القونوي (ص ٩٧) وفي *مصباح الأُنس* في شرح *المفتاح* ص١٥ فراجع.

٧. الإسراء (١٧): ٦٥.

٨. صفة العارفون.

وحركاتهم و سكناتهم كلّها: باللّه من اللّه إلىٰ اللّه، قال تعالىٰ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَتَعبُدُوا إلاّ إيّاهُ﴾[١].

والذين[٢] يعبدون اللّه من حيث أُلوهيّته و ذاته المستحقّة للعبادة، لا من حيث إنّه منعم أو رحيم؛ فإنّ عبد «المنعم» لايكون عبد «المنتقم»، و عبدَ «الرحيم» لايكون عبد «القهّار»، ولا لدخول الجنّة، ولا للخلاص من النار؛ فإنّه حينئذ عبد حظّه و أسير نفسه، فلا يكون عبد «اللّه»، لذلك أضافهم الحقّ إلىٰ نفسه في قوله: ﴿إنَّ عِبَادِى لَيسَ لَكَ عَلَيهِم سُلطَانٌ﴾ و فيه أقول:

عبدنا الهوىٰ أيّام جهل و إنّنا	لفي غمرة من سكرة من شرابه[٣]
و عشنا زماناً نعبد الحقّ للهوىٰ	من الجنّة الأعلىٰ و حسن ثوابه
فلمّا تجلّىٰ نوره في قلوبنا	عبدنا رجاءً في اللّقا و خطابه
فمرجع أنواع العبوديّة الهوىٰ	سوىٰ مَن يكن عبداً لعزّ جنابه
و نعبده من غير شيء من الهوىٰ	ولا للنّوىٰ من ناره و عقابه

ولابدّ أن يعلم: أن هؤلاء محفوظون من الأعمال الشيطانيّة، لا من الإلقاءات و الخواطر، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا أرسَلنَا قَبلَكَ مِن رَسُولٍ وَلانَبِيٍّ...﴾[٤] الآية، لذلك قيّد بالأحوال.

قوله: (**و أن يخصّني في جميع ما يرقمه بناني، و ينطق به لساني، و ينطوي عليه جناني**).

إشارة إلىٰ باقي مراتب الوجود؛ لأنّ للشيء وجوداً في الأعيان، و وجوداً في الأذهان[٥]، و وجوداً في الكتابة، و وجوداً في العبارة و الإشارة، و لمّا سأل اللّه

---

١. الإسراء (١٧): ٢٣.

٢. عطف على قوله: «الذين ليس للشيطان عليهم سلطان».

٣. من شبابه بكسر شين، شادماني (شرح خوارزمى في المقام).

٤. الحج (٢٢): ٥٢.

٥. لأنّ الوجود الذهني له التجرّد وفي سلسلة الصعود يكون التجرّد آخر مراتب الوجود وإن كان في سلسلة النزول أوّل المراتب.

أن يحفظه من الشيطان في أحواله التي توجد في الأعيان، سأل أن يخصّه بالإلقاءات الرحمانيّة، و يحفظه من الخواطر الشيطانيّة؛ ليكون مصوناً في مراتب الوجود كلّها.

و إنّما قدّم الوجود في الكتابة علىٰ غيره بقوله: (فيما يرقمه بناني)، ثمّ الموجود في العبارة علىٰ الموجود الذهنيّ بقوله: (و ينطق به لساني)؛ لقرب الأوّل من الوجود العينيّ في الثبوت، و قرب الثاني من الأوّل في الظهور.

و تأخير الوجود الذهنيّ إشارة إلىٰ أنّه آخر مراتب الوجود باعتبارٍ، و إن كان أوّل مراتبه باعتبارٍ آخر؛ ليكون[1] الأوّل بعينه الآخر باعتبارين، و الرقم: الكتابة، و الجَنان ـ بفتح الجيم ـ القلب.

قوله: **(بالإلقاء السبّوحي، و النَفْث الروحيّ في الرُّوع النفسي، بالتأييد الاعتصامي)** متعلّق بـ«أنْ يخصّني».

واعلم: أنّ الإلقاء ـ أي إلقاء الخاطر ـ رحمانيّ و شيطانيّ، و كلّ منهما بلا واسطة أو بواسطة.

و الأوّل: هو الذي يحصل من الوجه الخاصّ الرحمانيّ الذي يكون لكلّ موجود إلىٰ ربّه، و هو المراد بالإلقاء السبّوحي؛ أي بالإلقاء الرحمانيّ المنزّه[2] عمّا يقتضي الاسم «المضلّ» من الإلقاءات الشيطانيّة.

و الثاني: و هو الذي يفيض علىٰ العقل الأوّل، ثمّ منه على الأرواح القدسيّة، ثمّ منها على النفوس الحيوانيّة المنطبعة علىٰ ما سبق[3] تقريره في بيان الطرق، و هو المراد بـ«النفث الروحيّ»؛ أي الحاصل من روح القدس، مأخوذة من قوله ﷺ: «إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ نفساً لن تموت حتّىٰ تستكمل رزقها».

و النفث هو إرسال النفس، استعير لما يفيض من الروح.

---

١. والحركة الوجودية دوريّة.

٢. إشارة إلى تقييد الإلقاء بالسبّوحي.

٣. في صفحه ٢١٠ من هذاالكتاب.

قوله: (في الرُّوْع النفسي)، إشارة إلىٰ ما يحصل للنفس المنطبعة[١] من الإلقاء الملكيّ بواسطة النفس الناطقة، و هذا قد يكون من الأرواح المجرّدة غير الروح الإنسانيّ، و قد يكون من الروح الإنسانيّ؛ إذ كلّ ما يفيض ـ من غير الوجه الخاصّ ـ علىٰ الأدنىٰ أنّما هو بواسطة الأشرف و هو الروح، ثمّ القلب.

و الرُّوْع ـ بضمّ الراء و سكون الواو ـ هو النفس، و المراد به هنا الوجه الذي يلي القلب، المسمّىٰ بـ«الصدر» في اصطلاح القوم، و لذلك وصفه و نسبه إلىٰ النفس، والمحترز منه هو الشيطاني و هو بلاواسطة كالإلقاء من الاسم «المضلّ»، أو بواسطة كالإلقاء النفسانيّ.

و قوله: (بالتأييد)، متعلّق بأن يخصّني، و «الباء» بمعنىٰ «مع»، أي: و أن يخصّني بالإلقاء السبّوحي مع التأييد الاعتصامي، أو للملابسة؛ أي: متلبّساً بالتأييد.

و «الاعتصام» من العصمة، و هي الحفظ باسمه «العاصم» و «الحفيظ»، قال تعالىٰ: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً﴾[٢] و قال: ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٣].

قوله: (حتّىٰ[٤] أكونَ مترجماً[٥]، لامتحكّماً، ليتحقّق من يقف عليه من أهل اللّه. أصحابِ القلوبِ[٦]. أنّه من مقام التقديس، المنزّه عن الأغراض النفسيّة

---

١. وهو الخيال.

٢. آل عمران (٣): ١٠٣.

٣. آل عمران (٣): ١٠١.

٤. متعلّق بـ«سألت».

٥. فلئن قيل المترجم إنّما يقال على من يأخذ المعني من لغة غريبة ويرويها بلغته لأهله، وهو خلاف ما علم من كلامه أنّ الكتاب بجملته أنّما أعطاه رسول اللّه ﷺ.

قلنا: إنّ الرُّؤيا موطن التعبير، فإنّ الأشياء يُرى فيها بأمثلتها وأشباهها لاتصوّرها أنفسها، فالكتاب في مبشّرته أنّما هو مثال جمعيّة علوم الأنبياء ومعارفهم وصورة لُباب أذواق الكُمّل ومكاشفاتهم، فأخذها من المعدن بصورتها التي فيه وعبّر عنها بلسان أمم زمانه منزّهاً عن تدلّيات الأغراض النفسيّة وتلبسيات القوى الطبيعيّة. (ص).

٦. ممّن كان له قلب ينقلب مع تنوّعات تقلّبات الحقّ في تطوّرات أدواره، واحترز بذلك عن أصحاب العقول [ذوي] العقود الاعتقادية التي لاتتحوّل تحوّل الانشراح العلمي في مراقي كماله (ص).

التي يدخلها التلبيس).

إشارة[1] إلىٰ أنّ هذه العبارة ليست ملقاة عليه في العالم الروحانيّ، بل شاهد الشيخ -رضى اللّه عنه- رسول اللّه ﷺ في صورة مثاليّة فأعطاه الكتاب، و ألهمه الحقُّ المعاني و الحكم التي تضمّنها الكتاب، فتجلّت له، وانكشفت عليه هذه الحقائق.

ثمّ عبّر عنها بألفاظه بقوله: (حتّىٰ أكون مترجماً)؛ أي سألت اللّه العصمة و التأييد، حتّىٰ أكون مترجماً لما أراد اللّه إظهاره بلساني من المعاني و الحكم، التي أعلمني اللّه إيّاها من الكتاب الذي أعطانيه رسول اللّه ﷺ لامتحكّماً بالتصرّف النفسانيّ فيها بالزيادة أو النقصان؛ فإنّهما من فعل الشيطان.

و المراد بأهل اللّه: الكاملون من أرباب الكشف و الشهود، الواصلون إلىٰ حضرة الذات و الوجود، الراجعون من حضرة «الجمع» إلىٰ مقام «القلب»، لذلك بيّن بقوله أصحاب القلوب؛ فإنّ الإنسان أنّما يكون صاحب القلب إذا تجلّىٰ له الغيب، و انكشف له السرّ، و ظهرت عنده حقيقة الأمر، و تحقّق بالأنوار الإلهيّة، و تقلّب في الأطوار الربوبيّة؛ لأنّ المرتبة القلبيّة[2] هي الولادة الثانية المشار إليها بقول عيسىٰ عليه السلام: «لن يلج ملكوت السماوات و الأرض من لم يولد مرّتين»[3].

فقوله: (أنّه من مقام التقديس)؛ أي ليتحقّق أهل اللّه بالحقيقة و اليقين أنّ هذا الكتاب -أي: معانيه و أسراره لا ألفاظه- منزّل من مقام التقديس، و هو مقام «أحديّة جمع الجمع».

---

١. هذه الإشارة تكون باعتبار لفظة «المترجم».

٢. من صفحة ٢١ إلى ٢٦ من *مصباح الأنس* في شرح *مفتاح الغيب* في مراتب القلب الخمس مطلوب جدآ، فراجع.

٣. *لطائف معنوى* ص١٥١، شرح *بحرالعلوم* طبع هندوستان دفتر سوم ص٢٤٣ وإليه يشير العارف الرومى بقوله:

چون دوم بار آدمى زاده بزاد   پاى خود بر فرق علّتها نهاد

(*مثنوى معنوى* دفتر سوم ص٢٨٧).

و تقـديسـه و تنزيهـه أنّمـا يكون من الثنويّة و الأغيـار باعـتـبار أحـديّتـه، و من الشوائب النفسانيّة، و الأغراض الشيطانيّة الموجبة للنقصان باعتبار مقام تفصيله وكثرته.

و التلبيس سَتْر الحقيقة و إظهارها بخلاف ما هي عليه، يقال: «لبّس فلان على فلان» إذا ستر عنه الشيء و أراه بخلاف ما هو عليه.

قوله: **(و أرجو أن يكون الحقّ تعالىٰ لمّا سمع دعائي قد أجاب ندائي)**.

لسان أدب مع اللّه تعالىٰ؛ فإنّ الكمّل المطّلعين بأعيانهم الثابتة و استعداداتها مستجابو الدعوة؛ لأنّهم لايطلبون من اللّه تعالى إلّا ما تقتضيه استعداداتهم و أعيانهم، كما تأدّب رسول اللّه ﷺ في قوله لأُمّته: **(سلوا لي الوسيلة[١]؛ فإنّها[٢] لاتكون إلّا لعبد من عباد اللّه، و أرجو أن أكون أنا ذلك العبد)**[٣] مع تحقّق رسول اللّه ﷺ أنّها له، لكن بدعاء الأمّة فاقتدىٰ بالنبي ﷺ فيه.

وقوله: **(لمّا سمع دعائي)**، إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾[٤] فإنّ الدعاء يتعلّق بحضرة «السميع»، ثمّ يجيب المجيب لذلك، و إليه الإشارة بقوله: قد أجاب ندائي؛ أي سؤالي.

(فما ألقي إلّا ما يُلقىٰ إليّ، ولا أُنزّل في هذا المسطور، إلّا ما ينزّل به عليّ).

أي، فلست ملقياً عليكم إلّا ما يُلقىٰ عليّ من الحضرة المحمّدية؛ من أسرار الأنبياء و الحكم الخصيصة، بهم ولا أُخبِر في هذا الكتاب إلّا ما أُخبَر به عليّ في صورة رسول اللّه ﷺ من حضرة الذات الأحديّة، فليس لأحد من المحجوبين أن يعترض علىٰ ما تضمّنه الكتاب، فيحكم عليه بأحكام يقتضيها الحجاب.

---

١. كما جاء في تشهدّ الصلاة: «وارفع درجته وقرّب وسيلته».

٢. أي الوسيلة.

٣. قال ﷺ: «إذا سمعتم مؤذّناً فقولوا مثل مايقول، ثم صلّوا عليّ فإنّه مَن صلّى عليَّ صلاة صلّى اللّه عليه بها عشراً، ثم سلوا لي الوسيلة فإنّها منزلة في الجنة لاتنبغي إلّا لعبد من عباداللّه، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيلة حلّت عليه الشفاعة» (*مسند احمد بن حنبل* ج٢ ص١٦٨ ـ٢٦٥ ـ٣٦٥).

٤. إبراهيم (١٤): ٣٩.

وكونه[١] مخصوصاً بهذا الأمر أنّما هو للمناسبة التامّة الواقعة بين عينيهما[٢]؛ إذ الأحكام الوجوديّة العينيّة تابعة للأحكام المعنويّة الغيبيّة.

ولمّا عرف ﷺ أنّ المحجوبين عن الحقّ لابدّ أن ينسبوه فيما قال إلىٰ ادّعاء النبوّة و يتوهّموا ذلك منه، قال:

(و لست بنبي[٣]، ولا رسول).

لأنّ النبوّة التشريعيّة و الرسالة ـ كما مرّ بيانهما ـ اختصاص إلهيّ؛ إذ هو الذي يختصّ برحمته من يشاء، و قد انقطعنا بحسب الظاهر؛ إذ لامشرّع بعد رسول اللّه ﷺ بالأصالة، لأنّه ﷺ أتىٰ بكمال الدين، كما قال تعالىٰ: ﴿**اليَومَ أكمَلتُ لَكُم دينَكُم وَأتمَمتُ عَلَيكُم نِعمَتي**﴾[٤] أي نعمة الإسلام و الإيمان و قال ﷺ: «بُعثت لاتُمّم مكارم الأخلاق»[٥] و الزيادة على الكمال نقصان[٦].

(ولكنّي وارث، ولآخرتي حارث).

أي ولكنّي وارث رسول اللّه ﷺ.

---

١. أي الشيخ(ره).

٢. أي عين الخاتم ﷺ والشيخ(ره).

٣. له كلام في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة (٣٧٣) من فتوحاته *المكية* نحو كلامه هذا حيث يقول: إنّ *الفتوحات* أيضاً إلقاء إلهي حتّى قال: «فواللّه ما كتبت منه حرفاً إلّا عن إملاء إلهي والقاء ربّاني أونفث روحاني في روع كياني» إلى أن قال: «مع إنّنا لسنا برسل مشرّعين ولا أنبياء مكلّفين ـ بكسر اللام ـ قال: وانما قلنا ذلك؛ لئلا يتوهّم متوهّم أنّي وأمثالي ادّعي النبوّة، لا واللّه ما بقي إلّا ميراث وسلوك على مدرجة محمّد رسول اللّه ﷺ». (ج٦ ص٥٩٥ من طبع مصر).

فليس بمعصوم وغير المعصوم يمكن أن يخالط مكاشفاته ما هو بمعزل عن الحقّ والصدق. وقد صرّح صدرالدين القونوي في النفحة العشرين من *نفحاته* (ص١٣٨ ط١) بذلك حيث قال: «اعلم أنّ لأهل الكشف في مكاشفاتهم ومشاهداتهم و وارداتهم اغلوطات شتّى، لايعرف كنهها ولايسلم من غوائلها إلّا الكمل والأفراد من أهل العناية ...»، فلا بأس في أن يكون بعض مشاهدات صاحب *الفصوص* مخلوطاً ببعض ما لايطابق الطريقة المُثلى.

٤. المائدة (٥): ٣.

٥. *بحار الأنوار* ج٧ ص٣٧٢.

٦. بحكم أنّ الشيء إذا جاوز حدّه انعكس ضدّه أو إلى ضدّه.

واعلم: أنّ كلّ وارث يأخذ من موروثه ما يكون له من الأموال بحسب نصيبه المقدّر له، و أموال الأنبياء ـ صلوات اللّه عليهم ـ هي العلوم الإلهيّة، و الأحوال الربانيّة، و المقامات و المكاشفات و التجلّيات، كما قال ﷺ: «الأنبياء ماورّثوا ديناراً ولا درهماً، و إنّما ورّثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظّ وافر»[1].

فالعلم الحاصل لهذا الوارث أكمل و أتمّ من الحاصل لوارث نبيّ آخر؛ لأنّه ﷺ أكمل الأنبياء علماً و حالاً و مقاماً، فكذا وارثه أكمل الوارثين علماً و حالاً و مقاماً، وكما تحكم أنّ المال الموروث يتملّكه الوارث قهراً من اللّه أراد الوارث ذلك أو لم يرد[2]، كذلك هذا الوارث يأخذ العلم و الحال و المقام من اللّه علىٰ حسب استعداده، إن شاء ذلك أو لم يشأ؛ فإنّه تمليك قهريّ.

فمعنىٰ قوله[3]: (فمن أخذه) أي من أخذ العلم الإلهيّ من اللّه القائم بربوبيّة باطن رسول اللّه و ظاهره، فقد سعد و خلص من الشكوك و الشبهات الوهميّة.

ولمّا كانت علومهم[4] و أحوالهم و مقاماتهم حاصلة من التجلّيات الأسمائيّة و الذاتيّة، علىٰ سبيل الجذب و الوهب، من غير تعمّل و كسب، كانت علوم هذا الوارث و أحواله و مقاماته أيضاً كذلك من غير تعمّل و كسب، قال تعالىٰ: ﴿**بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ**﴾[5].

فعلوم الأولياء و الكمّل غير مكتسبة بالعقل، ولا مستفادة من النقل، بل مأخوذة من اللّه معدن الأنوار، و منبع الأسرار، و إتيانهم بالمنقولات فيما بيّنوه أنّما هو[6] استشهاد

---

۱. في *الكافي* بإسناده عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «قال رسول اللّه ﷺ: إنّ العلماء ورثة الأنبياء وإنّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورّثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظّ وافر» (ج۱ ص ۲۷ من المعرب).

۲. دولت آن است كه بى خون دل آيد به كنار.

۳. عليه السلام.

٤. أي الأنبياء.

٥. العنكبوت (۲۹): ٤۹.

٦. خبر قوله «إتيانهم».

لما علموه، و إثباتهم المعاني بالدلائل العقليّة تنبيه[١] للمحجوبين و تأنيس لهم، رحمة منهم عليهم؛ إذ كلّ أحد لايقدر على الكشف و الشهود، ولايفي استعداده بإدراك أسرار الوجود، فلهم[٢] نصيب من الإنباء و الرسالة بحكم الوراثة، لابالأصالة، كما للمجتهدين من العلماء في الظاهر نصيب من التشريع، لذلك لايزالون منبئون[٣] عن المعاني الغيبيّة و الأسرار الإلهيّة.

ولمّا كانت الأمور السابقة في النشأة الدنياويّة سبباً للوصول إلىٰ ما قدّر له في الآخرة كما قال ﷺ: «الدنيا مزرعة الآخرة»[٤] قال: (لآخرتي حارث)، و لا يريد به أجر الآخرة و دخول الجنّة و غيرها؛ فإنّ الكمّل لايعبدون اللّه للجنّة، بل المراد بالآخرة ما به ينتهي آخر أمره من الفناء في الحقّ و البقاء به.

قوله:

نظمٌ

(فمن اللّه فاسمعوا و إلىٰ اللّه فارجعوا)

جواب شرط مقدّر، أي إذا كان ما بيّنته من الأنوار و كشفته من الأسرار من اللّه، من غير تصرّف منّي و أنا مأمورٌ بإبرازه، «فمن اللّه فاسمعوا» لامنّي، «و إلىٰ اللّه فارجعوا» عند سماعكم مالا طاقة لكم بسماعه، لعدم علمكم بحقيقة كلامي[٥]، و عدم استبانتكم[٦] في بعض أسراره، لا إليّ، فإنّه[٧] ميسّر كلّ عسير ليطلعكم بمعانيه، كما هي بإشراق أنواره في قلوبكم، و فيه[٨] تنبيه علىٰ أنّ النبيّ ﷺ مظهر لهذا الاسم الجامع؛ لأنّه هو الآمر بالإبراز و الإظهار.

---

١. خبر قوله «اثباتهم».

٢و٣. أي الأولياء والكُمّل.

٤. *عوالي اللآلئ* ج١ ص٦٦ـ٢٦٧، *إحياء العلوم* ج٤ ص١٤، *كنوز الحقائق* ص١٣٢.

٥. خ ل: الأمر.

٦. خ ل: وعند انتباهكم.

٧. أي اللّه تعالى.

٨. أي قوله: «من اللّه» ينبغي أن يقال: من الرسول.

(فإذا ما سمعتموا ما أتيت به فعوا)

عوا: أمر من «وعىٰ ـ يعي» إذا حفظ؛ أي فإذا سمعتم ما أتيت به من اللّه لامنّي؛ بفنائي فيه و بقائي به، فعوا و احفظوا بدرك معانيه و بتحقيق أسراره.

(ثمّ بالفهم فصّلوا مجمل القول واجمعوا)

أي، إذا سمعتم و فهمتم معناه و تحقّقتم بعلمه، فَصِّلوا ما فيه من الإجمال، و فرّعوا عليه التفاريع المترتّبة عليه؛ لأنّ أسرار هذا الكتاب أُصول كلّية، و من علامات العلم بالأصول تعدّي الذهن منها إلىٰ تفاريعها، فمن لم يتفطّن بتفاريعها لم يكن عالماً بهذا الفنّ الذوقيّ، ولا بهذا الكتاب.

«واجمعوا»: أي تلك التفاريع في أُصولها، لتكونوا عالمين بالفروع في عين الأُصول، و بالأصول في عين الفروع، فتعلموا أنّ الحقّ سبحانه و تعالىٰ يعلم جزئيّات الأشياء في عين كلّياتها ﴿**و ما يعزب عن ربّك من مثقال ذرّة فى الأرض ولا فى السماء**﴾[1].

أو «فصّلوا مجمل القول» الذي ذكرته من المراتب و المقامات، «واجمعوا» بين كلّ مقام و أهله من الأنبياء و الأولياء بتنزيل كلٍّ في مقامه.

(ثمّ منّوا به علىٰ طالبيه لاتمنعوا)

أي، منّوا بما سمعتم و فهمتم معناه علىٰ طالبيه؛ بإرشادهم و تنبيههم على المعاني المودعة فيه، أي أعطوهم عطاء امتنانياً، غير طالبين منهم عوضاً؛ لتكونوا داخلين فيمن قال تعالىٰ فيهم: ﴿**وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُم يُنفِقُونَ**﴾[2] ولا تمنعوهم ضِنَّةً و بخلاً؛ فإنّ ﴿**رَحمَتَ اللّهِ قَرِيبٌ مِنَ المُحسِنِينَ**﴾[3] الذين لايبخلون بما رزقهم اللّه.

واعلم: أنّ المنّة علىٰ قسمين: محمودة و هي المشار إليها بقوله: ﴿**بَلِ اللّهُ يَمُنُّ عَلَيكُم أنْ هَدَاكُمْ لِلإيمَانِ**﴾[4] و مذمومة و هي المنبّه عليها بقوله: ﴿**يَا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا**

---

۱. يونس (۱۰): ٦١.

۲. البقرة (۲): ۳.

۳. الأعراف (۷): ٥٦.

٤. الحجرات (٤٩): ۱۷.

لاتُبطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالمَنِّ وَ الأذَى﴾[١].

و لمّا كانت الأولىٰ صفة إلهية و بها يسمّى الحقّ بـ«المنّان» أمرنا ـ رضى اللّه عنه ـ بها؛ لنتخلّق بالأخلاق الإلهيّة، و نتحقّق بالصفات الحقّانية.

(هذه الرحمة التي وسعتكم فوسّعوا)[٢]

أي، هذه الأسرار و المعاني فاضت عليكم من اللّه رحمةً منه عليكم وسعتكم و شملتكم، فوسّعوا أنتم أيضاً تلك الرحمة علىٰ الطالبين؛ لتكونوا شاكرين لنعمه، مؤدّين لحقوقه، مقتدين برسول اللّه فيما قال: «اللّهم ارزقني و ارزق أُمّتي»[٣] فتلحقوا بالوارثين.

قوله: **(و من اللّه أرجو أن أكون ممّن أُيّد فتأيد، و أيّد و قُيّد بالشرع المطهّر المحمّدي فتقيّد و قيّد، و أن يحشرنا في زمرته، كما جعلنا من أُمّته)**.

لسان أدب مع حضرة رسول اللّه ﷺ؛ لأنّه علىٰ يقين أنّه ممّن أيّده اللّه و قيّده بالشرع المحمّدي و اتباعه، أي و من هذه الحضرة الجامعة[٤] أرجو أن أكون ممن أيّده اللّه بتأييده و توفيقه فتأيّد بقبوله إيّاه، لا ممّن ردّه اللّه من حضرته بإبعاده فجحد أمره و أباه، و بعد التأييد يؤيّد غيره؛ بأن يجعله مستعداً للتأييد الإلهيّ بالإرشاد و التنبيه.

و لمّا كان نبيّنا ﷺ أكمل العالم، و السعادة التامّة لا تحصل إلّا بمتابعته و التقيّد بشريعته كما قال: «لو كان موسىٰ حيّاً لما وسعه إلّا اتباعي»[٥] طلب[٦] هذا الوارث المحمّدي أن يكون مقيّداً بشريعته، و متحلّياً بطريقته؛ ليكون متحقّقاً بأعلىٰ المقامات، و متدرّجاً بأكمل الدرجات.

وإنّما أتىٰ علىٰ صيغة المبنيّ للمفعول في قوله: **(أيّد و قُيّد)**؛ تعظيماً و إجلالاً

---

١. البقرة (٢): ٢٦٤.

٢. اگر شراب خورى جرعه‌اى فشان بر خاك (الحافظ).

٣. آدرس حديث؟

٤. وهي اللّه.

٥. *بحارالأنوار* ج٢ ص٩٩ ح٥٤.

٦. جواب لمّا.

للفاعل، إذ تأييده ـ رضى اللّه عنه ـ بالنسبة إلىٰ لطف اللّه و كرمه تعالىٰ أمر قليل، لذلك قال: **(ممّن)**؛ أي من جملة الذين أيّدهم اللّه و وفّقهم و قيّدهم بشريعة نبيّه ﷺ فقوله: **(فتقيّد)**؛ أي إذا قيّده اللّه بشرع أكمل الأنبياء ـ صلوات اللّه عليهم ـ تقيَّد بالقبول و الانقياد و الطاعة، و قيَّد غيره بتنبيهه علىٰ جلالة قدره، و كمال عظمته و أمره.

قوله: **(و أن يحشرنا في زمرته)**؛ أي يحشرنا ويجعلنا في الآخرة من أهل اللّه، التابعين لرسول اللّه، الفائزين بالسعادة العظمىٰ و الدرجة العليا، «كما جعلنا من أُمّته» في دار الدنيا.

قوله: **(فأوّل ما ألقاه المالك على العبد من ذلك)**.

مبتدأ خبره قوله: فصّ حكمة الهيّة في كلمة آدميّة.



[فصّ حكمة إلهيّة
في كلمة آدميّة]

فصّ حكمة إلهيّة[1] في كلمة آدميّة[2]

---

١. اعلم أن جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها تسمّى الألوهية، وأعني بحقائق الوجود، أحكام المظاهر مع الظاهر فيها، أعني الحقّ والخلق، فشمول المراتب الإلهيّة وجميع المراتب الكونيّة وإعطاء كلّ حقّه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهيّة.

و«اللّه» اسم لربّ هذه المرتبة، ولايكون ذلك إلّا لذات واجب الوجود تعالى وتقدس. فأعلى مظاهر الذات مظهر الألوهية؛ إذله الحيطة والشمول على كلّ مظهر وهيمنة على كلّ وصف أو اسم، فالألوهية أُمّ الكتاب، والقرآن هو الأحديّة، والفرقان هو الواحدية، والكتاب المجيد هو الرحمانية كلّ ذلك باعتبار، وإلّا فأمّ الكتاب باعتبار الأوّل الذي عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات، والقرآن هو الذات، والفرقان هو الصفات، والكتاب هو الوجود المطلق. وسيأتي بيان هذه العبارات من هذا الكتاب في محلّه إن شاءاللّه تعالى.

وإذا عرفت الاصطلاح وعرفت حقيقة ما أشرنا إليه علمت أنّ هذا عين ذلك، ولاخلاف في القولين إلّا في العبارة، والمعنى واحد.

فإذا علمت ما ذكرنا تبيّن لك أنّ الأحديّة أعلى الأسماء التي تحت هيمنة الأُلوهيّة، والواحدية أوّل تنزّلات الحقّ من الأحديّة، فأعلى المراتب التي تشملها الواحدية المرتبة الرحمانية، وأعلى مظاهر الرحمانية في الربوبيّة وأعلى مراتب الربوبيّة في اسمه «الملك» والملكية تحت الربوبيّة، والربوبيّة تحت الرحمانيّة، والرحمانيّة تحت الواحدية، والواحدية تحت الأحدية، والأحديّة تحت الأُلوهية؛ لأنّ الأُلوهية إعطاء حقائق الوجود وغير الوجود حقّها مع الحيطة والشمول، والأحدية حقيقةٌ من جملة حقائق الوجود.

فالألوهية أعلى؛ ولهذا كان اسمه «اللّه» أعلى الأسماء وأعلى من الأحدية، فالأحديّة أخصّ مظاهر الذات لنفسها والألوهية أفضل مظاهر الذات لنفسها ولغيرها، ومن ثمّ منع أهل اللّه تجلّي الأحدية ولم يمنعوا تجلّي الأُلوهيّة، فإنّ الأحديّة ذاتٌمحضٌ لاظهور لصفة فيهافضلاً عن أن يظهر فيها مخلوق وامتنع نسبتها إلى المخلوق من كلّ وجه. فما معنى للقديم القائم بذاته ولاكلام في ذات الواجب الوجود فإنّه لايخفى على من نفسه.

٢. لمّا استعار الفصّ لنوع الإنسان وحقيقته المعبّر عنها بـ«آدم» كما قال في *نقش الفصوص*: وأعني بآدم وجود العالم الإنساني، على أنّ العالم كالخاتم والإنسان كفصّه كان قلب كلّ إنسان عارف باللّه كامل فصّاً هو محلّ حكمته المخصوصة به كما قال: منزل الحكم على قلوب الكلم؛ فإنّ لكلّ نبي مرتبة من الكمال هي ←

و إنّما قال: (المالك) و (العبد)؛ لأنّ الإلقاء لايمكن إلّا أن يكون بين الملقي و الملقى عليه.

و الملقي هو اللّه تعالىٰ من حيث ربوبيّته، و الربّ هو المالك؛ لأنّه من جملة معانيه، و الملقىٰ عليه هو العبد.

و أيضاً: إلقاء هذه المعاني ليس إلّا لتكميل المستعدّين القابلين للوصول إلىٰ مقام «الجمع» و الوحدة الحقيقيّة، و ذلك لايمكن إلّا بالتربية، و لمّا كان الملقىٰ عليه عبداً، ذكر ما يقابله و هو المالك، الذي هو بمعنىٰ الربّ.

و المراد بالعبد نفسه؛ أي أوّلُ ما ألقاه اللّه تعالىٰ في قلبي ـ علىٰ سبيل الإلهام من الحكم و الأسرار ـ فصُّ حكمة إلهيّة[1]، و إن كان معطي الكتاب هو الرسول ﷺ.

و يمكن أن يكون المراد بالمالك الرسول؛ لأنّه الاسم الأعظم الإلهيّ باعتبار اتحاد الظاهر و المظهر.

ولا يجوز أن يقال: «المراد بالمالك هو الحقّ و بالعبد هو النبي ﷺ» لما يلزم من إساءة الأدب[2]. و إن كان عبداً له و رسولاً منه.

و ذلك[3] إشارة إلىٰ الكتاب؛ أي أوّل ما ألقاه المالك علىٰ قلب العبد من ذلك الكتاب ـ أي من معانيه ـ فصّ حكمة إلهيّة.

و فصّ الشيء: خلاصته و زبدته، و فصّ الخاتم: ما يزيّن به الخاتم، و يكتب عليه اسم صاحبه؛ ليختم به علىٰ خزائنه. و قال ابن السكّيت: «كلّ ملتقى عظمين فصّ، و

جملة علوم وحكم متّحدة بأحديّة الاسم الإلهي الذي هو ربّه؛ فلذلك نقل الفصّ من قلبه الذي هو محلّ حكمته إلى الفصل المشتمل على تلك الحكمة وسمّاه به؛ للمناسبة.

ثمّ لمّا كان الإله المطلق الذي هو معبود الكلّ بذاته وجميع صفاته لايتجلّى إلّا في هذا النوع خصّ الفصّ المشتمل على الحكمة الإلهيّة بالكلمة الآدميّة.

١. قال الشارح في الفصّ النوحي (ج٢ ـ ص٢١): والألوهة اسمٌ للمرتبة الإلهيّة فقط، والألوهية اسم تلك المرتبة مع ملاحظة نسبة الذات إليها.

٢. أي من الشيخ.

٣. أي ذلك المذكور في المتن.

فصّ الأمر: مَفْصِله[١]» قال الشاعر:

و ربّ أمرءٍ خلته مائقاً[٢] و يأتيك بالأمر من فصّه

و الأوّلان أنسب بالمقام.

و معنىٰ «الحكمة» ما ذكر[٣]: من أنّها علمٌ بحقائق الأشياء علىٰ ما هي عليه، و عمل بمقتضاه، ففصّ كلّ حكمةٍ ـ علىٰ الأوّل[٤] ـ عبارة عن خلاصة علوم حاصلة لروح نبيّ من الأنبياء المذكورين ﷺ التي يقتضيها[٥] الاسم الغالب عليه، فيفيضها[٦] علىٰ روح ذلك النبي ﷺ بحسب استعداده و قابليّته.

و علىٰ الثاني[٧]: هو القلب المنتقش بالعلوم الخاصّة به، و يؤيّد هذا الوجه ما ذكره[٨] في آخر الفصّ من قوله: (و فصّ كل حكمة الكلمة التي نسبت إليها) فمعنىٰ قوله: (فصّ حكمة إلهيّة) أي محلّ الحكمة الإلهيّة هو القلب الثابت في الكلمة الآدميّة.

و «الإلهيّة»[٩] اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء و حقائقها كلّها، و لذلك صار الاسم «اللّه» متبوعاً لجميع الأسماء و الصفات، و موصوفاً بها.

و تخصيص الحكمة الإلهيّة بالكلمة الآدميّة، هو أنّ آدم ﷺ لمّا خلق للخلافة، و كانت مرتبته جامعةً لجميع مراتب العالم، صار مرآة للمرتبة الإلهيّة، قابلاً لظهور جميع الأسماء فيه، و لم تكن لغيره تلك المرتبة، ولا قابليّة ذلك الظهور، لذلك خصّها به.

---

١. المعنى والشعر منقولان من *صحاح الجوهري*، وفي *معيار اللغة*: «الفصّ من الأمر مَفْصِله يقال: يأتيك بالأمر من فصّه، أي من مَفْصِله، والمعنى يأتي به مفصّلاً مبيّناً.

٢. أي أحمق.

٣. إشارة إلى ما ذكر في شرح قوله: «منزل الحكم».

٤. أي الخلاصة.

٥. أي يقتضي تلك العلوم الاسم الغالب عليه.

٦. أي الاسم الغالب.

٧. أي فصّ الخاتم.

٨. أي الشيخ (ره).

٩. وهي الواحديّة.

و أيضاً: هو مظهر لهذا الاسم، كما قيل:

سبحان مَنْ أظهر ناسوتُه　　　سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثمّ بدا في خلقه ظاهراً　　　في صورة الآكل و الشارب

و المراد بالكلمة الآدميّة الروح الكلّي، الذي هو مبدأ النوع الإنسانيّ، كما قال رضي الله عنه: (فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنسانيّ)، و سيأتي بيانه في آخر الفصّ إن شاء اللّه.

و لمّا كان آدم أبو البشر عليه السلام أوّل أفراده[١] في الشهادة و مظهر الاسم «اللّه» من حيث جامعيّة خواصّ أولاده الكمّل، خصّ ـ رضي اللّه عنه ـ الفصّ باسمه، و بيّن فيه ما يختصّ بكلمته، كما بيّن ما يختصّ بكلمة كلّ نبيّ في الفصّ المنسوب إليه.

قوله: (**لمّا شاء[٢] الحقّ سبحانه من حيث أسمائه الحسنىٰ التي لا يبلغها الإحصاء[٣]**).

شروع في المقصود، و لمّا كان وجود العالم مستنداً إلىٰ الأسماء، و كان الإنسان مقصوداً أصليّاً من الإيجاد أوّلاً في العلم، و آخراً في العين، نبّه علىٰ أنّ الحقّ تعالىٰ من حيث أسمائه الحسنىٰ أوجد العالم، و بيّن العلّة الغائيّة من إيجاد العالم الإنسانيّ، و هي رؤيته تعالىٰ ذاته بذاته في مرآة عينٍ جامعةٍ إنسانيّةٍ من مرايا الأعيان، كما قال: «كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق، فتحبّبت إليهم بالنعم فعرفوني»[٤].

---

١. أي أوّل أفراد الروح الكلّي. وقوله: «مستنداً إلى الأسماء ...» فإنّ كل فرد من أفراد الموجودات تحت تربية اسم خاصّ من اسماء اللّه تعالىٰ هو ربّه لايشاركه فيه غيره من الموجودات عندهم فتفطّن فيه.

٢. ضرورة أنّ المتوجّه لتحقّق الأشياء ليس إلّا الذات باعتباره. ثم إنّ حضرة الأسماء لمّا كانت موطن النسب المُستتبعة لكمالها المسمّى بالحُسن، الذي هو من الصفات اللازمة لها قال من حيث أسمائه الحُسنى.

٣. فإنّها من حيث كليّات مراتبها وأجناسها القابلة للإحصاء لايمكن أن يتوجّه نحو الغاية المطلوبة هاهنا؛ فإنّها انّما يتحقّق بعد تنزّلها في المواد الهيولانيّة وتشخّصها بالصور والأعراض المكانية الجسمانية التي لانهاية لكلّ منها، فالأسماء إذن من هذه الحيثيّة لابدّ وأن تكون غير قابلة للإحصاء عداً، كما أنّ الذات في كنه بطونها غير قابلة له حداً فهي صورة مثليّتها في مرآة التقابل.

٤. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص١٠٢، ١٥٩، ١٦٢ ـ *أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة* ص٤٥. مع اختلاف يسيرٍ.

فهذا القول كتمهيد أصل يترتّب عليه ظهور الحِكَم الكلّية من الأسماء الإلهيّة في مظاهرها. واستعمل «لمّا شاء» مجازاً؛ إذ هو مشعر بحصول المشيئة بعد أن لم تكن، و ليس كذلك؛ لكونها أزليّة و أبديّة، و جواب «لمّا» محذوف، تقديره: لمّا شاء الحقّ أن يرىٰ[1] عينه في كون جامع، يحصر الأمر كلّه لكونه متّصفاً بالوجود، و يظهر به سرّه إليه، أوجد آدم عليه السلام.

أو يكون قوله[2]: (فاقتضىٰ الأمر)، جواب «لمّا» و دخول «الفاء» في الجواب للاعتراض الواقع بين الشرط و الجزاء، و هو[3] قوله[4]: (و قد كان الحقّ أوجد العالم الخ)، و الأوّل أظهر.

و مشيئته[5] تعالىٰ عبارة عن تجلّيه الذاتيّ و العناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، و إرادته[6] عبارة عن تجلّيه لإيجاد المعدوم، فالمشيئة أعمّ من وجه[7] من الإرادة، و من تتبّع مواضع استعمالات المشيئة و الإرادة في القرآن يعلم ذلك، و إن كان

---

١. هذه عبارة المتن إلى قوله (سرّه اليه) كما سيجيء.

٢. أي الشيخ (ره) في مابعده.

٣. أي الاعتراض.

٤. أي الشيخ (ره).

٥. سيجيء كلام الشارح في الفصّ الشيثي ص٤٢٢: «أنّ المشيئة متعلّقة بالفيض الأقدس والإرادة متعلّقة بالفيض المقدّس».

قال مؤيّد الدين: «هذه المشيئة تجلٍّ من الله من حيث حقائق التعيّنات الأسمائية المستهلكة الأعيان، فشاء الحقّ من حيث الأسماء أن يعطيها التحقّق في أعيانها بالوجود والإيجاد وتحقق في حقاق حقائقها، للشهود والإشهاد على رؤوس الأشهاد، ولأنّ تحقّق هذه المشيّة مسبوق بتحقق الذات في نفسها وتحقق المشيّة المطلقة مطلقة للذات وعينها، ولهذا أشار بقوله: (لما شاء ...) فإنّ هذه العبارة دالّة على المسبوقية في الرتبة والحقيقة والعين، لافي الزمان والوجود. قال القاساني: «المشيئة اقتضاء الذات لما يقتضيه العلم فهي لازمة لجميع الأسماء؛ لأنّ كل اسمٍ إلهي هوالذات مع صفة. فمقتضى الذات لازم لكلّ اسم؛ ولهذا قال (من حيث أسمائه الحُسنى التي لايبلغها الإحصاء).

٦. هذه متعلّقة بالفيض المقدّس.

٧. أي من وجه المغايرة وإلا من حيث الوجود فهما متّحدان. الأُستاذ الفاضل التوني (ره).

مراده أنّ لفظة «من وجه» هاهنا ليست المصطلحة للمنطقي.

بحسب اللّغة يستعمل كلّ منهما مقام الآخر؛ إذ لافرق بينهما فيها.

و المراد بالأسماء الحسنىٰ الأسماء الكلّية و الجزئيّة، لا التسعة و التسعون فقط المرويّة في الحديث لذلك قال: (التي لايبلغها الإحصاء)[۱]؛ أي العدّ، فإنّ الأسماء الجزئيّة غير متناهية، و إن كانت كلّياتها متناهية، و قد سبق معنىٰ الاسم و اسم الاسم[۲] في الفصل الثاني من المقدّمات.

و إنّما جاء بالحقّ[۳] الذي هو اسم الذات؛ ليتبيّن أنّ هذه المشيئة و الإرادة للذات بحكم المحبّة الذاتيّة التي منها[٤] و إليها، لكن ليست[٥] للذّات من حيث «هي هي» مع قطع النظر عن الأسماء و الصفات، و ليست لها أيضاً من حيث غنائها عن العالمين، بل من حيث أسمائها الحسنىٰ، التي بذواتها و حقائقها تطلب المظاهر و المجالي؛ لتظهر أنوارها المكنونة، و تنكشف أسرارها المخزونة فيها، التي باعتبارها قال تعالى: «كنت كنزاً مخفيّاً ...»[٦] الحديث.

قوله: **(أن يرىٰ[۷] أعيانها، و إن شئت قلت: أن يرىٰ عينه[۸] في كونٍ**

---

۱. أي الإحاطة المعنوية والعلمية.

۲. أي الألفاظ.

۳. في قوله: «لمّا شاء الحقّ».

٤. أي المحبّة الذّاتيّة تكون من الذات إلى الذات.

٥. أي المشيئة.

٦. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص۱۰۲ـ۱۵۹ـ۱٦۲. *أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة* ص٤٥.

۷. قال مؤيد الدين: «فإنّه تعالى يرى عينه في عينه رؤية ذاتية عينيّة غيبيّة، ويرى حقائق أسمائه وصفاته مستهلكة في ذاته رؤية أحديّة، وشهوده عينه وأعيان أسمائه في الكون الجامع شهودٌ جَمعيٌّ بين الجمع والتفصيل.

ويجوز أن يقول: أن يرى أعيانها أو يرى عينه فرادى وجمعاً. ويجوز أن يقول: الكلمة مبنيّة للمفعول في الوجهين، فانظر ماذا ترى.

فلئن قيل: متعلق المشيئة على ما سبق من البيان أنما هو التحقّق نفسه لا الرُؤية.

قلنا: إنّ رؤية العين في الكون أنما هي في أنهىٰ مراتب التحقّق وأقصى دركاته الكونيّة، ولاتتحقق إلا بالمشيئة، على أنّ الرُؤية نفسها من المتحقّقات أيضاً وإن كانت تابعة لتحقّق آخر فيه.

قوله: أن يرىٰ ... أي لمّا شاء مشيئة ذاتية أزليّة نافذة في جميع الأسماء بحيث تطلب الكلّ، اي الذات مع ←

جامع[1] يحصر الأمر كلّه).

بيان متعلّق المشيئة، و المراد بقوله: (أعيانها)، يجوز أن يكون الأعيان الثابتة التي هي صور حقائق الأسماء الإلهيّة في الحضرة العلميّة.

و يجوز أن يكون نفس تلك الأسماء[2]، التي هي أرباب الأعيان و الماهيّات الكونيّة.

و يجوز أن يكون تلك الأعيان الخارجيّة.

لذلك قال: و إن شئت قلت: أن يرىٰ عينه؛ أي عين الحقّ فإنّ جميع الحقائق الأسمائيّة في الحضرة الأحديّة عين الذات و ليست غيرها، و في الواحدية عينها من وجه[3]، و غيرهامن آخر[4].

و الكون في اصطلاح هذه الطائفة عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم[5]،

→

جميع الأسماء (أن يرى أعيانها) بظهورها فظهورها اقتضاؤها لوجود العالم مع ما فيه حتّى الإنسان؛ ولهذا قال (وإن شئت قلت: أن يرى عينه) لأنّ أعيانها عينه باعتبار كثرة التعيّنات والنسب.

٨. في ط: عينه المتّحدة غير المتميّز فيها اسم عن اسم؛ وذلك باعتبار مرتبة الأحديّة.

ويمكن أن يقال: تجويز العبارتين أنّما هو بالنسبة إلى المرتبة الواحديّة؛ فإنّ للأسماء فيها اعتبارين:

أحدهما: اعتبار وحدة الذات.

وثانيهما: اعتبار كثرة النسب والاعتبارات.

فالعبارة الأُولى بملاحظة الاعتبار الثاني.

والثانية بملاحظة الأُولى. لعبد الرحمن الجامي

١. وهوالإنسان الكامل أو العالم معه (ق).

جامع هذه الجمعيّة أنّما يكون بأمرين:

أحدهما اشتماله على الأسماء كلّها بحيث لايشذّ شيء منها.

وثانيهما: صلاحيّة مظهريّته لها، فإنّ مجردالاشتمال لايستلزم المظهريّة وإلّا لكان كلّ موجود مظهراً جامعاً (جامي).

٢. أي ذوات الأسماء وأعيانها.

٣. أي بحسب المصداق والذات والحقيقة.

٤. أي بحسب المفهوم.

٥. أي من حيث التعيّن والماهية.

لا من حيث إنّه حقّ[١]، و إن كان[٢] مرادفاً للوجود المطلق عند أهل النظر، و هو هنا بمعنىٰ المكوّن؛ أي شاء أن يرىٰ أعيان أسمائه أو عين ذاته في موجود جامع لجميع حقائق العالم، مفرداتها و مركّباتها، بحسب مرتبته[٣]، يحصر ذلك الموجود أمر الأسماء و الصفات من[٤] مقتضياتها و أفعالها و خواصّها و لوازمها كلّها، و «اللام» في قوله: (الأمر) للاستغراق؛ أي جميع الأمور الإلهيّة، أو عوض من الإضافة[٥] و الأمر بمعنىٰ الفعل.

أو يحصر الشأن الإلهيّ في مرتبة، فيكون[٦] بمعنىٰ الشأن، و هو أعمّ من الفعل؛ لأنّه قد يكون حالاً من الأحوال من غير فعل.

أو يحصر ما تعلّق به الأمر الذي هو قوله: «كن» فحينئذٍ يكون مجازاً من قبيل إطلاق الملزوم و إرادة اللازم، و الكون الجامع هو الإنسان الكامل المسمّىٰ بـ«آدم»، و غيره[٧] ليس له هذه القابليّة و الاستعداد.

و السرّ في هذه المشيئة و الحصر: أنّ الحقّ تعالىٰ كان يشاهد ذاته و كمالاته الذاتيّة المسمّاة بـ«الأسماء» و مظاهرها كلّها في ذاته بذاته ـ في عين أوّليته و باطنيّته ـ مجموعةً مندمجةً بعضها في بعض. فأراد أن يشاهدها في حضرة آخريّته و ظاهريته كذلك؛ ليطابق الأوّل[٨] و الآخر. و الظاهر[٩] و الباطن، و يرجع كلّ[١٠] إلىٰ أصله.

---

١. أي لا من حيث الوجود.

٢. أي الكون.

٣. قال مؤيّد الدين: «المرتبة منحصرة بين الحقّ الواجب والخلق الممكن، معمورة بهما، فالحقّ أبداً حقّ، والخلق أبداً خلق، والوجود في مرتبة الحقية حقّ وفي الخلقية خلق.

٤. بيان أمر الأسماء.

٥. أي أمر الأسماء.

٦. أي الأمر.

٧. أي غير الكامل.

٨. أي مع الآخر.

٩. أي مع الباطن.

١٠. أي كشهودها في ذاته بذاته، أي لا يكون لها علّة غير ذاته.

فقوله: (لكونه متّصفاً[1] بالوجود و يظهر[2، 3] به سرّه إليه[4]).

تعليل للحصر لا للرؤية؛ فإنّ الحقّ يعلم الأسماء و أعيانها و مظاهرها، و يراها و يشاهدها من غير ظهور الإنسان الكامل و وجوده في الخارج، كما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «بصير إذ لا منظور إليه من خلقه»[5].

إلّا أن تحمل الرؤية على الرؤية الحاصلة في المظهر الإنسانيّ، فإنّ هذه الرؤية أيضاً للحقّ[6] وحينئذٍ يكون تعليلاً لها، فيكون معناه أنّه شاء أن يرى الأعيان أو عينه

---

١. علّة للحصر. ويمكن أن يجعل علّة لرؤية الحقّ عينه في الكون المذكور؛ فإنّ ذلك لا يتصوّر إلّا فيها يتّصف بالوجود ويستقلّ به؛ ضرورة أنّ العين لا تدرك ولا ترى إلّا بالعين وكذلك قوله: «ويظهر» يمكن أن يجعل عطفاً على «يحصر» وعلى «يرى».

علّة لرؤيته تعالى عينه في الكون الجامع، أي لكون ذلك الكون الجامع متّصفاً بالوجود؛ وذلك لأنّ الوجود الإضافي عكس الوجود الحقيقي المطلق، فإنّ الحقيقي المطلق الواجب المقوّم لكلّ شيء الذي هو الحقّ تعالى، إذا ظهر في الممكن تقيّد به وتخصّص بالمحلّ، فكان ممكناً من حيث التخصيص والتقيّد. وكلّ متقيّد اسم فهو اسمه النور من حيث الظهور وكان كعكس صورة الرائي في المرآة المجلوّة التي يرى الناظر صورته فيها.

وفي بعض النسخ «لكونه متصفاً بالوجوه» فهو علة للحصر، أي يحصر الأمر الإلهي كلّه لكونه متّصفاً بالوجوه الأسمائية، فإنّ كلّ اسم وجه يرى الحقّ نفسه فيه بوجه، ويرى عينه من جميع الوجوه في الإنسان الكامل الحاصر للأسماء كلّها.

واللام في الأمر للاستغراق، أي يحصر الأمور كلّها. أو بدل من المضاف إليه بمعنى أمره وهو إيجاده.

٢. أي بالكون الجامع سرّه، أي سرّ الحقّ وهو أسماؤه المُستجنّة في غيب ذاته (جامي).

٣. منصوب عطفاً على «يرى» أي يرى عينه في كون جامع، ويظهر بذلك الكون سرّه، أي وجوده الخفي إليه. أو مرفوع عطفاً على «يحصر» أي في كون يحصر الأمر ويظهر سرّ الحق تعالى به إليه، و«إليه» صلة «يظهر» بمعنى له، يقال: ظهر له وإليه بمعنى.

وقد وجدت في نسخة قرأها الشيخ العارف مؤيد الدين الشارح للكتاب هذا على الشيخ الكامل صدر الدين القونوي بخطّه «بالوجوه».

وفي نسخة: و«يظهر» بالنصب والرفع معاً (ق).

٤. في ط: إليه بمعنى له يقال: ظهر له وإليه بمعنى (ق).

٥. *نهج البلاغة* الخطبة ١.

٦. في ط: أي لمرتبة من الحق، أي لمرتبة من الوجود المطلق؛ لأنّ المراد بالحقّ في اصطلاحهم هو الذي يكون نفس ذاته هو التحقّق.

بآدم[١] في آدم؛ لكونه متّصفاً بالوجود، إذ هو من حيث ذاته معدوم، و من حيث الوجود الحقّ موجود، و له[٢] قابليّة ظهور جميع أسرار الوجود فيه، فصار بالاتصاف به و القابليّة المذكورة كوناً حاصراً لجميع أمر الأسماء و خصوصيّاتها؛ لأنّ وجود الملزوم[٣] يوجب وجود اللاّزم، سواء كان بالواسطة أو غيرها.

و قوله: (و يظهر به سرّه إليه) يجوز أن يعطف علىٰ قوله: (يحصر الأمر) فيرفع، و إنّما أخّره عن قوله: (لكونه متّصفاً بالوجود)؛ ليكون تتمّة من التعليل.

و يجوز أن يعطف علىٰ «يرىٰ» فينصب، ، و ضمير «به» عائد إلىٰ الكون الجامع، وضمير «سرّه» و «إليه» عائد إلىٰ الحقّ، و إليه صلة يظهر، يقال: «ظهر له و إليه».

و المراد بالسرّ عين الحقّ و كمالاته الذاتيّة؛ فإنّها غيب الغيوب كلّها كما قيل: «و ليس وراء عبّادان قرية»؛ أي شاء أن يشاهد عينه و كمالاته الذاتيّة التي كانت غيباً مطلقاً في الشهادة المطلقة الإنسانيّة في مرآة الإنسان الكامل.

و يجوز أن يقال: إنّه[٤] تعليل للرؤية من غير أن يحمل أنّها في المظهر الإنسانيّ، و معناه أنّه تعالى و إن كان مشاهداً نفسه و كمالاته في غيب ذاته بالعلم الذاتيّ و ﴿لايَعزُبُ عَنهُ مِثقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمواتِ وَ لا فِي الأرضِ﴾[٥] لكنّ هذا النوع من الرؤية و الشهود ـ الذي يحصل بواسطة المرايا ـ لم يكن حاصلاً بدونها؛ لأنّ خصوصيّات المرايا تعطي ذلك، فشاء الحقّ أن يشاهدها كذلك أيضاً.

ويؤيّد هذا المعنىٰ قوله: (فإنّ رؤية[٦] الشيء نفسه بنفسه ماهي[٧] مثل رؤيته نفسه

---

١. در حقيقت خود بخود مى باخت عشق — وامق و عذرا بجز نامى نبود.

٢. أي لآدم.

٣. وهوالوجود.

٤. أي قوله: «لكونه متصفاً».

٥. سبأ (٣٤): ٣.

٦. وتلخيص ذلك أنّ الرُؤية ـ التي هي غاية المشيئة والأمر والإيجاد ـ أنّما هي الرُؤية الخاصّة، التي عند تعاكس صورة الرائي من القابل المقابل النازل منزلة المرآة له.

٧. نافية.

في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ فإنّه[١] تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحلّ المنظور فيه، ممّا لم يكن يظهر[٢] له من غير وجود هذا المحلّ، ولا تجلّيه له).

هذا تعليل للمشيئة و إيماء إلىٰ سؤال مقدّر، و هو أنّ اللّه بصير قبل أن يوجد العالم الإنسانيّ، فكيف شاء ذلك؟

فأجاب: بأنّه ليس رؤية الشيء نفسه بنفسه في نفسه، كرؤية نفسه في شيء آخر، يكون له ذلك الشيء مثل المرآة؛ و ذلك لأنّ المرآة لها خصوصيّة في ظهور عين ذلك الشيء، و تلك الخصوصيّة لاتحصل بدون تلك المرآة، و لا بدون تجلّي ذلك الشيء لها[٣]، كاهتزاز[٤] النفس و التذاذها عند مشاهدة الإنسان صورته الجميلة في المرآة، الذي[٥] هو غير حاصل له عند تصوّره لها، وكظهور الصورة المستطيلة في المرآة المستديرة مستديرة، و الصورة المستديرة في المرآة المستطيلة مستطيلة، و كظهور الصورة الواحدة في المرايا المتعدّدة متعدّدة و أمثال ذلك.

لايقال حينئذٍ «يلزم أن يكون الحقّ مستكملاً بغيره[٦]» لأنّ[٧] هذا الشيء الذي هو له كالمرآة من جملة لوازم ذاته و مظاهرها، التي ليست غيره مطلقاً، بل من وجه عينه، و من آخر غيره، كما مرّ في الفصل الثالث أنّ الأعيان الثابتة أيضاً عين الحقّ و مظاهره العلميّة، فلا يكون مستكملاً بالغير.

و إلىٰ هذا المعنىٰ أشار بقوله: (يكون له كالمرآة)، و لم يقل: في المرآة؛ لأنّ

---

١. بيان للفرق، والضمير للشأن والجملة خبره أو للحقّ.

٢. فإنّ الظهور في المحلّ رُؤية عينيّة منضمّة إلى علميّة وفي غير المحلّ رؤية علميّة فقط.

٣. أي للمرآة.

٤. نشاط وشادماني.

٥. صفة الاهتزاز والالتذاذ.

٦. وأيضاً هذه الرُؤية ليست كمالاً ذاتياً حتّى يكون فقدها في مرتبة الذات نقصاً ووجدانها كمالاً، بل بحسب فقدها في مرتبة الذات، بل تكون هذه الرُؤية المخصوصة كمالاً فعليّاً وفي مرتبة الفعل، فيجب أن تكون متأخّرة عن الذات وفي مرتبة الفعل.

٧. جواب لقوله: «لايقال».

المرآة غير الناظر فيها من حيث تعيّنيهما المانعين عن أن يكون كلّ واحد منهما عين الآخر، و ليس هنا كذلك؛ لأنّ التعيّن الذاتيّ أصل جميع التعيّنات التي في المظاهر، فلا ينافيها.

و قوله: (في أمر آخر)؛ أي بحسب الصورة لا بالحقيقة.

و قوله: (فإنّه تظهر)، تعليل لعدم المماثلة، و الضمير للشأن، تفسّره الجملة التي بعده، و «من» في ممّا للبيان؛ أي تظهر له نفسه في صورة من الصور التي لم تكن تظهر للرائي بلا وجود هذا المحلّ ولا تقابله[1] له.

و لمّا كان الرائي هنا هو الحقّ، عبّر عن التقابل بالتجلّي، فضمير «تجلّيه» للحقّ، و ضمير «له» للمحلّ.

و قرأ بعضهم: «ولا تجلية» بالتاء على وزن تفعلةٍ؛ أي من غير وجود هذا المحلّ، و من غير تجليةٍ للمحلّ من الجلاء.

قوله: (و قد كان[2] الحقّ[3] أوجد[4] العالم[5] كلّه وجودَ شبح مسوّىً[6] لا روح فيه، فكان[7]). أي العالم (كمرآة غير مجلوّة[8]، و من شأن الحُكم الإلهيّ[9] أنّه ما

---

۱. أي تقابل المحلّ للرائي.

۲. جملة اعتراضيّة بين الشرط وجوابه، والشرط «مشيئته لرؤية أعيان الأسماء».

۳. جملة حاليّة لا اعتراضية؛ فانها مبنيّة لأمر الكون المذكور، فإنّه موجود بمادّته، فلابدّ من ما يجعله بالفعل وهي الصورة، وهو أوّل الأمرين الموقوف عليها ظهور السرّ.
والتعبير عنه بالماضي إشارة إلى ما للمادّة من التقدّم الذاتي، وأنّ الفاعل عند تحصيل هذه الغاية الكماليّة وإظهارها مشغول عن جعل المادة وإيجادها إلى تصويرها بالفعل.

٤. أي أفاض على أعيانه الثابتة وجوداً يماثل وجود شبح مسوّى معدّل (جامي).

٥. فإنّ كلاً من الوجودين يستتبع وجود أمر آخر، فوجود العالم يستتبع وجود الكون الجامع، ووجود الشبح المسوّى يستتبع وجود الروح ونفخه (جامي).

٦. أي معدّل.

٧. أي العالم بلاوجود الكون الجامع الذي بمنزلة الروح له (جامي).

٨. لأنّ الروح للشبح المسوّى بمنزلة الجلاء للمرآة؛ إذ بهما كمالهما (جامي).

٩. وإجراء سنّته (جامي).

سوّىٰ[١] محلاً إلّا و لابدّ أن يقبل روحاً إلهيّاً[٢]، عبّر عنه بـ«النفخ فيه»[٣]، و ما هو[٤] إلّا حصول الاستعداد[٥] من تلك الصورة المسوّاة لقبول[٦] الفيض التجلّي الدائم، الذي لم يزل و لا يزال[٧]).

اعتراض وقع بين الشرط والجزاء، علىٰ أنّ قوله: (فاقتضىٰ) جواب «لمّا»، والواو[٨] للحال، و قوله: (وجود شبح)، صفة مصدرٍ محذوفٍ أي: أعطىٰ[٩] وجوداً مثل وجود شبح.

---

١. أي ماعدّل مزاجاً (ص).

٢. أي روحاً إلهياً تتكوّن عندالتسوية وتتعلّق بالمسوّى، كالأرواح الجزئية لجمهورالناس، أو تتعلق به عند التسوية بعد ما كان موجوداً قبلها، كالأرواح الكليّة للكُمَّل من أولياء اللّه (جامي).

٣. أي في محلّ المسوّى. وفيه مسامحة؛ لأنّ قبول الروح لازم للنفخ لاعينه فاللائق به أن يجعل عبارة عن إفاضة الروح لاعن قبوله؛ لأنّ النفخ صفة النافخ لا المنفوخ فيه.

وقال الشيخ مؤيد الدين الجندي: وفي قوله عبّر عنه بعود الضمير إلى الروح، لابمعنى أن الروح هو النفخ، بل بمعنى أن اللّه تعالى تعيّن الروح في المحلّ بعد التسوية بهذه العبارة، فقال ﴿ونفختُ فيه من رُوحى﴾ الحجر (١٥): ٢٩.

٤. أي قبول الفيض الذي هو التجلّي الدائم، فهو بمعنى اسم الإشارة كما في قول رؤبة:

فيها خطوط من سواد وبلق ... كأنّه في الجلد توليع البهق

أي كأنّ ذلك يعني وما ذلك، وهو إشارة إلى ما ذكر من قوله: ماسوّى محلاً إلّا ولابدّ أن يقبل روحاً إلهياً. (ق).

٥. قد اضطرب جناب الشارح عند اصلاح قول الشيخ الأجلّ وما هو إلّا حصول الاستعداد إلى إرجاع الضمير المجرور في قوله عبّر عنه بالنفخ إلى قبول النفخ وإن كان بعيداً جداً، كما أشار إليه الجامي. لايلائم صريح قوله تعالى: ﴿فإذا سَوَّيتُهُ ونفختُ فيه مِن رُوحى فَقَعُوا لهُ ساجدينَ﴾ الحجر (١٥): ٢٩.

إذ بعد التسوية المأولّة بحصول الاستعداد، تشرف بنفخ الروح الإضافي وبه صار مسجوداً لهم: لأنّ بمجرّد حصول الاستعداد صاروا مأمورين بالسجود له.

ولو قدّر الشارحُ لفظة «عنه» بعد «إلّا» لخلص من هذا التحقيق الذي فيه ما فيه.

٦. متعلق بالاستعداد (جامي).

٧. أي من الأزل، ولايزال أي إلى الأبد بدل من الفيض بدل الكلّ، والفيض معقول القبول وفاعله الصورة المسوّاة (جامي).

٨. في قوله: «وقد كان الحقّ».

٩. هذا معنى قوله: «أوجد».

ومعناه، أنّ الحقّ تعالىٰ قد كان أوجد الأعيان الثابتة التي للعالم الكبير ـ دون الصغير الإنساني ـ بالوجود العينيّ مفصّلاً، كالموجود الذي لا روح فيه، و المرآة التي لا جلاء لها، و كان من شأن الحقّ و حكمة الإلهيّ و سنّته أنّه ما أوجد شيئاً و سوّاه إلّا و لابدّ أن يكون ذلك الموجود قابلاً للروح الإلهي، لتكون به حياته، و تترتّب عليه كمالاته، و تظهر به الربوبيّة فيه، و ذلك القبول هو المعبّر عنه بـ(النفخ فيه) قال تعالىٰ في آدم عليه السلام ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[١] فنفخه تعالىٰ إعطاؤه[٢] القابليّة و الاستعداد.

و قوله: (و ما هو)؛ أي ليس ذلك النفخ إلّا حصول الاستعداد من الصور المسوّاة ـ أي من ذلك الموجود ـ لقبول الفيض المقدّس الذي[٣] هو التجلّي الدائم الحاصل عليه و علىٰ غيره، لم يزل و لايزال؛ إذ لو فرض انقطاعه آنّا واحداً لعدم الأشياء كلّها[٤] سواء كانت موجودة بالوجود العلميّ أو العينيّ، فالتجلّي بدل الكلّ من الفيض.

و في بعض النسخ: «لقبول فيض التجلّي»، بالإضافة فمعناه لقبول الفيض الحاصل من التجلّي، و لا يكون ذلك الفيض نفس التجلّي بل حاصلاً منه.

ولاينبغي أن يتوهّم أنّ هذه الأعيان كانت موجودة زماناً من الأزمنة، و الإنسان معدوم فيه مطلقاً[٥]، و إلّا يلزم وجودها مع عدم روحها.

و أيضاً: الإنسان أبديّ بحسب النشأة الأخرويّة، و كلّ[٦] ما هو أبديّ فهو

---

١. الحجر (١٥): ٢٩.

٢. كما يكون النفخ في الفحم إعطاء الاستعداد للاشتعال.

٣. صفة الفيض.

٤. بمحض التفاتی زنده دارد آفرینش را — اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها.

٥. أي في الوجود مطلقاً، أي في جميع المراتب، بل يكون معدوماً في مرتبة واحدة.

٦. دليل هذا المدّعى ماذكره الشارح في هذا الفصّ ـ فيما بعد في ضمن شرح قول الشيخ ـ: «فهو الإنسان الحادث الأزلي والشيء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة» فليراجع إليه.

ويمكن بتكلف أن يستنبط هذه المقدّمة من قول الحكماء: «كلّ كائن فاسد، وكلّ فاسد كائن، فإذا لم يكن فاسداً لايكون كائناً».

في ط: قال الحكماء: «كلّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه» ولكن لم يقولوا: إنّ ما امتنع عدمه ثبت قدمه. وكلّ ←

أزليّ كعكسه[١].

بل لابدّ أن يعلم: أنّه من حيث النشأة العنصريّة بعد كلّ موجود بعديّة زمانيّة[٢]؛ لتوقّفها علىٰ حصول الاستعداد المزاجي الحاصل من الأركان العنصريّة بالفعل و الانفعال و التربية، كما أشار إليه بقوله تعالىٰ: «**خمرّت طينة آدم بيدي أربعين[٣] صباحاً[٤]**».

و أنّه من حيث النشأة العلميّة[٥] قبل جميع الأعيان؛ لأنّها تفاصيل الحقيقة الإنسانيّة كما مرّ بيانه في المقدّمات[٦].

و من حيث النشأة الروحانيّة الكلّية أيضاً قبل جميع الأرواح كما أشار إليه النبيّ ﷺ بقوله: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[٧].

→

من القضيتين موضوعه الشيء المعيّن. أي الموجود المعيّن الشخصي إذا ثبت قدمه امتنع عدمه لا الطبيعة الكليّة، فيلزم على قوله ـ كعكسه ـ أن يكون كلّ شخص أزلياً، وهو ظاهر البطلان.

إلّا أن يقال عينه في عوالم أُخر غير النشأة العنصرية كان دائماً فيكون أزلياً، لكن هذا غير مفيد في المطلوب إلّا أن لايخصّص الموضوع بالمعيّن.

١. دليل هذا المدّعى ما ذكره الشارح في هذا الفصّ فيما بعد في ضمن شرح قول الشيخ: فهو الإنسان الحادث الأزلي والنَشؤ الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة. فليُراجَع.

٢. في ط: إذا كان متأخّراً بحسب الزمان يلزم أيضاً خلوّ العالم عن الروح زماناً مّا.

إن قلت لايلزم؛ لأنّه كان موجوداً في عوالم أُخر.

قلت: فكان العالم قبل هذا الإنسان العنصري ذا روح، إلّا أن يقال: كان بلاروح في زمان قليل، وهذا الزمان القليل يكون لتحصيل الاستعداد لحصول ذلك الروح فلايكون في هذا الزمان القليل مسوّاة قابلاً، لكن الحكماء أكثرهم قائلون بأنّ الأنواع كلّها، سيّما ماهو أشرف الأنواع هو الإنسان، كانت قديمة أزلية وإن كانت أفرادها حادثة.

٣. قال العارف عبدالقادر في رسالته المسمّاة بـ«*بلغة الحكمة*»: «لمّا كان البلوغ بالتدريج لاجَرَم قال ﷺ: خمرّ طينة آدم بيده أربعين صباحاً، عشرة منها صباح الحيوان، وعشرة منها صباح النبات، وعشرة منها صباح المعادن، وعشرة صباح امتزاج العناصر الأربعة».

٤. *مرصاد العباد* ص٣٨ ط. تهران. وإليه أشار العارف الرومي:

خلقت آدم چرا چل صبح بود　　اندر آن گل اندك اندك مى نمود

(*مثنوى معنوى* ج٣ ص٣٤٣).

٥. أي في مرتبة الواحديّة.

٦. راجع الفصل الثامن، ص١٥١ حيث قال: «إنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانيّة ...»

٧. *بحارالأنوار* ج١٥ ص٢٤ ح٤٤.

و من حيث النشأة الروحانيّة الجزئيّة التي في العالم المثالي أيضاً من قبيل المبدعات، و إن كان متأخراً عن العقول و النفوس الكلّية تأخّراً ذاتياً لازمانياً، فلا يكون معدوماً في الخارج مطلقاً، لذلك[۱] قيل في حقّه قبل نشأته العنصريّة: ﴿أتجعلُ فِيهَا مَن يُفسِدُ فِيهَا وَ يَسفِكُ الدِّمَاءَ﴾[۲] و أُخرج من الجنّة بالمخالفة لأمر اللّه تعالىٰ.

هذا، مع أنّ صاحب الشهود و المحقّق العارف بمراتب الوجود، يعلم أنّه موجود في جميع مظاهره السماويّة و العنصريّة، و يشاهده فيها بالصور المناسبة لمواطنها و مراتبها عند التنزّل من الحضرة العلميّة إلىٰ الغيبيّة، و من الغيبيّة إلىٰ الشهادة المطلقة، قبل ظهوره في هذه الصورة الإنسانيّة الحادثة الزمانيّة شهوداً محقّقاً، و لا يحيط بما أشرنا إليه إلّا من أحاط بسرّ قوله تعالىٰ: ﴿وَ قَد خَلَقَكُم اَطوَاراً﴾[۳].

قوله: (**و ما بقي[٤] إلّا قابل، و القابل[٥] لايكون إلّا من فيضه الأقدس[٦]**).

---

۱. أي لكونه موجوداً في بعض المراتب ولايكون معدوماً مطلقاً، قيل في حقّه: وأسند إليه الفساد والسفك والخروج من الجنّة.

۲. البقرة (۲): ۳۰.

۳. نوح (۷۱): ۱٤.

٤. لمّا كان أمرالوجود دائراً بين الفاعل والقابل والفعل والأثر واستنادُ كلٍّ من الفاعل والفعل والأثر إلى الحقّ سبحانه ظاهرٌ بما سبق فلم يبق غير مستند إليه، إلّا القابل، أعني الأعيان الثابتة القابلة من الفاعل الحق وتجلّيه الدائم الذي هو فعله فيض الوجود؛ فلهذا قال: «وما بقى غير مستند إلى الحق إلّا قابل وهوالأعيان الثابتة القابلة للتجلّي الوجودي» (جامى).

٥. قوله: والقابل لايكون إلّا من فيضه الأقدس، اعتراض منه على نفسه كأنه قيل: إذا كان الاستعداد والفيض منه فما المستعدّ فقال: «والقابل لايكون ...» الخ، فكأنّه قال: له تجلّيان؛ ـ لأنّ الفيض فسّر بالتجلّي ـ: أحدهما ذاتي، وهو ظهوره في صورة الأعيان القابلة في الحضرة العلميّة الأسمائية وهي الحضرة الواحديّة، وذلك الظهور ينزل من الحضرة الأحديّة إلى الحضرة الواحديّة وهو فيضه الأقدس، أي تجلّي الذات بنزول الأسماء الذي لاكثرة فيه أصلاً، فهوالأقدس أي أقدس من التجلّي الشهودي الأسمائي الذي هو بحسب استعداد المحلّ، لأنّ الثاني موقوف على المظاهر الأسمائية التي هي القوابل بخلاف التجلّي الذاتي؛ لأنّه لايتوقّف على شيء فيكون أقدس، فمنه الابتداء بالتجلي الذاتي وإليه الانتهاء بالتجلّي الشهودي ...

٦. أي أقدس عن أن يكون الفيض مغايراً للمفيض كما في الفيض المقدّس، وما يتنزّل عنه لايقال: إنّما يتصوّر القابل حيث يعتبر الفاعل وفعله، وهذه الحضرة ليس الفعل منهما في شيء؛ لأنّ المراد تحقيق ذات القابل من حيث هي هي ومبدأ ظهورها (ص).

تتميم لما ذكره؛ لأنّ القابل الذي يقبل الروح الإلهيّ هو أيضاً يستدعي من يستند وجوده إليه، لأنّه بالنظر إلىٰ ذاته معدوم، و لمّا كان كذلك بيّن أنّه أيضاً مستند إلىٰ الحقّ تعالىٰ، فائض منه، لذلك قال: **(و القابل لايكون)**؛ أي لايحصل **(إلّا من فيضه الأقدس)**، أي الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائيّة و نقائص الحقائق الإمكانيّة.

و قد علمت فيما مرّ من المقدّمات أنّ الأعيان التي هي القوابل للتجلّيات الإلهيّة كلّها، فائضة من اللّه بالفيض الأقدس، و هو عبارة عن التجلّي الحبّي الذاتيّ الموجب لوجود الأشياء و استعداداتها في الحضرة العلميّة ثمّ العينيّة، كما قال: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف ...[1]» الحديث.

و الفيض المقدّس عبارة عن التجلّيات الأسمائيّة الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج، فالفيض المقدّس مترتّب علىٰ الفيض الأقدس.

و إذا عملت هذا[2] علمت أن لا منافاة بين هذا القول و بين قوله في الفصّ العُزيريّ و غيره: إنّ **(علم اللّه في الأشياء علىٰ ما أعطته المعلومات ممّا هي عليه في نفسها)**، و قوله: **﴿فَللهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ﴾**[3] و قوله: **(فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم علىٰ الحاكم أن يحكم عليه بذلك)**، و قوله ﷺ «من وجد خيراً فليحمد اللّه، و من وجد دون ذلك فلا يلومنّ إلّا نفسه»[4].

قوله: **(فالأمر[5] كلّه منه[6] ابتداؤه و انتهاؤه ﴿و إلَيهِ يُرجَعُ الأمرُ كُلُّهُ﴾[7]**

---

١. *أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة* ص٤٥، *جامع الأسرار و منبع الأنوار* ص١٠٢ ـ ١٥٩ *منازل السائرين*.

٢. أي إذا علمت أنّ الفيض فيضان والتجلّي تجلّيان، وبالتجلي الأول تحصل نفس الأعيان المستعدّة فيصحّ مافي الفصّ العزيري وغيره مما يجري مجراه؛ لأنّ كلّها ناظر إلى الأعيان الحاصلة بعد التجلّي الأوّل؛ لأنّ الأسماء تحصل بذلك الفيض.

٣. الأنعام (٦): ١٤٩.

٤. *بحار الأنوار* ج١٠ ص٤٥٤ ح١٩.

٥. أي أمر الوجود. (جامي). أي الشأن والإيجاد والتصريف والتكميل (ق).

٦. أي من الحقّ (جامي).

٧. هود (١١): ١٢٣.

كما ابتدأ منه)[1].

جواب شرط مقدّر: أي إذا كان القابل و ما يترتّب عليه من الاستعدادات و الكمالات و العلوم و المعارف و غيرها، فائضاً من الحقّ تعالىٰ حاصلاً منه، فالأمر ـ أي الشأن ـ بحسب الإيجاد و التكميل كلّه منه ابتداءً وانتهاءً.

و المراد بالأمر[2] المأمور بالوجود بقول «كن» كما قال: ﴿إِنَّمَا أمرُهُ إِذَا أرَادَ شَيْئاً أن يَقُولَ له كُن فَيَكُونُ﴾[3] و كما كان هو أوّلاً و مبدأً لكلّ شيء كذلك كان آخراً و مرجعاً لكلّ شيء، قال تعالىٰ: ﴿وَ إِلَيهِ يُرجَعُ الأمرُ كُلُّهُ﴾ أي[4] ما حصل[5] بالأمر.

و هذا الرجوع أنّما يتحقّق عند القيامة الكبرىٰ بفناء الأفعال و الصفات و الذات في أفعاله و صفاته و ذاته، الموجب لرفع الاثنينيّة و ظهور حكم الأحديّة، هذا إن جعلنا ﴿وَ إِلَيه يُرجَعُ الأمرُ كُلُّهُ﴾ تكراراً مؤكّداً للأوّل.

و إن حملناه علىٰ التجلّيات الفائضة بالفيض المقدّس كلّ حين، فنقول: إنّ الحقّ يتجلّىٰ بحكم ﴿كلَّ يومٍ هُوَ فِي شَأنٍ﴾[6] كلّ لحظة بل عند كلّ آن لعباده، فينزل الأمر الإلهيّ من الحضرة الأحديّة، ثمّ الواحديّة إلىٰ المرتبة العقليّة الروحيّة، ثمّ اللّوحية[7]، ثمّ الطبيعة الكلّية[8]، ثمّ الهيولى الجسميّة، ثمّ العرش[9]، ثمّ الكرسيّ[10] و السماوات

---

١. أي بحسب فيضه الأقدس وتجلّيه بصور الأعيان الثابتة في العلم ومنه انتهاؤه أيضاً بحسب فيضه المقدّس وتجلّيه بصور الأعيان الموجودة في العين وإليه يرجع الأمر كلّه بالفناء فيه آخراً كما ابتدأ منه عند الوجود عن عدم أولاً (جامى).

٢. اي لفظ الأمر في قوله: يرجع الأمر كلّه.

٣. يس (٣٦): ٨٢.

٤. تفسير لقوله: «يرجع الأمر».

٥. موصولة.

٦. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٧. مراده منها، النفس الكليّة، أي المتعلّقة بالفلك الأعظم أو المتعلّقة بكليّة السماويات.

٨. أي حصّة من النفس الرحماني المتعلّقة بعالم الأجسام.

٩. أي المحدّد.

١٠. أي فلك الثوابت.

السبع، منحدراً من المراتب الكلّية إلىٰ الجزئيّة، إلىٰ أن ينتهي إلىٰ الإنسان منصبغاً بأحكام جميع ما مرّ عليه في آن واحد، من غير تخلّل زمان.

كذلك إذا انتهىٰ إليه[١] وانصبغ بالأحكام الغالبة عليه، ينسلخ منه انسلاخاً معنوياً، و يرجع إلىٰ الحضرة الإلهيّة؛ فإن كان المنتهىٰ إليه من الكمّل، فالنازل يكون قد أتمّ دائرته، و صارت آخريّته عين أوّليته؛ لأنّه مظهر المرتبة الجامعة الإلهيّة.

و إن كان من السائرين الذين قطعوا بعض المنازل و المقامات أو الباقين في أسفل السافلين و الظلمات، فيكون قطع نصف الدائرة أو أكثر ثمّ انسلخ و رجع إلىٰ الحضرة[٢] بالحركة المعنويّة.

فمعنىٰ قوله: ﴿وَ إِلَيهِ يُرجَعُ ٱلأَمرُ كُلُّهُۥ﴾ أي إلىٰ اللّه يرجع أمر التجلّي الإلهيّ النازل كلّ لحظة إلىٰ العالم الإنسانيّ، كما ابتدأ منه.

قوله: (**فاقتضىٰ[٣] الأمر جلاء مرآة العالم[٤]، فكان آدم[٥] عين جلاء تلك المرآة، و روح تلك الصورة**).[٦]

---

١. أي إلى الإنسان.

٢. أي كلّ يرجع إلى اسمٍ من أسماء اللّه والكاملون يرجعون إلى الاسم «اللّه» وغيرهم إلى أسماء جزئية، ومآل الكلّ إلى الرحمة كما هو مذهب الشيخ الأجلّ.

٣. جواب لمّا. والفاء لبعد العهد، أي اقتضى الأمر المذكور من المشيئة والتسوية وكون شأن الحكم الإلهي ماذكر (جامي).

فاقتضى جواب لمّا، جلاء مرآة العالم حتّى يتصوّر فيه الظهور، ويتمكّن حينئذ من الإظهار. وأورد عليه الفاء؛ إشعاراً بأن الترتّب الواقع فيها كما للصورة بالنسبة إلى المادّة، وكرّر ذلك في قوله. فكان آدم: تنبيهاً على أنّ آدم نفسه مترتّب على ذلك الاقتضاء لاجعله وتكوينه (ص).

٤. ونفخ الروح في صورة المسوّاة.

٥. أي حقيقة الإنسان. ق، أي بوجوده العيني (جامي).

٦.
بر سماوات وارض و مافي البين	قد عرضنا الأمانة فأبين
غير انسان كسش نكرد قبول	زآنكه انسان ظلوم بود و جهول
ظلم او آنكه هستى خود را	كرد فانى بقاء سرمد را
جهل او آنكه هرچه جز حق بود	صورت او زلوح دل بزدود.

(جامي)

رجوع إلىٰ ما كان بصدد بيانه أو جواب «لمّا»، و الفاء للسببيّة؛ أي بسبب أنّ الحقّ أوجد العالم وجود شبح لا روح فيه، و كان كمرآة غير مجلوّة، اقتضىٰ الأمر الإلهيّ جلاء مرآة العالم؛ ليحصل ما هو المقصود منها، و هو ظهور الأسرار الإلهيّة المودعة في الأسماء و الصفات التي مظهر جميعها الإنسان إجمالاً و تفصيلاً[١].

و كان آدم ـ أي الإنسان الكامل ـ عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة؛ إذ بوجوده تمّ العالم و ظهر أسراره و حقائقه، فإنّه ما في العالم موجود ظهر له حقيقته و حقيقة غيره، بحيث إنّه علم أنّ عين الأحديّة هي التي ظهرت و صارت عين هذه الحقائق إلّا الإنسان.

و إليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ**[٢] **عَلَىٰ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ**﴾[٣] أي علىٰ أهل السماوات و الأرض من ملكوتها و جبروتها ﴿**فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا**﴾ حيث ما أُعطيت استعداداتهم تحمّلها ﴿**وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ**﴾ لما في استعداده ذلك ﴿**إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ أي ظلوماً لنفسه مميتاً إيّاها مفنياً ذاته في ذاته تعالىٰ، جهولاً لغيره، ناسياً لما سواه، نافياً لما عداه بقوله: «لا إله إلّا اللّه».

فالأرواح[٤] المجرّدة و غيرهم و إن كانوا عالمين بالأشياء المنتقشة فيهم الصادرة من الحقّ بواسطتهم، لكنّهم لم يعلموا[٥] حقائقها و أعيانها الثابتة[٦] كما هي، بل صورها و

---

١. إجمالاً بحسب الصورة وتفصيلاً بحسب المعنى. أو إجمالاً في الإنسان الصغير وتفصيلاً في الإنسان الكبير كما قال في شرح المتن الذي بعد هذا المتن أعيان العالم هو تفصيل النشأة الإنسانيّة، فالإنسان عالم صغير مجمل صورة والعالم إنسان كبير مفصّل؛ وإنّما قيّدت صورة لأنّ الإنسان هو العالم الكبير مرتبة، والعالم هو الإنسان الصغير درجة.

٢. أي التوحيد الخاصّي. وقال الأُستاذ الفاضل التوني (قده): أي «المظهرية بجميع الأسماء والصفات».

٣. الأحزاب (٣٣): ٧٢.

٤. أي الملائكة.

٥. أي لم يعلموا أنّ عين الأحديّة هي التي ظهرت وصارت عين هذه الحقائق بحسب الظهور أو لم يعلموا حقائقها وذواتها بل مفهوماتها، أي يعلمون مفهوماتها لا حقائقها.

٦. أي على نحو التوحيد الخاصّي.

لوازمها، و لذلك أنبأهم آدم بأسمائهم عند عجزهم عن الإنباء و اعترافهم بقولهم ﴿لا عِلمَ لَنَا إلاّ مَا عَلَّمتَنَا﴾[١].

و إليه الإشارة بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا مِنَّا إلاّ لَهُ مَقَامٌ مَعلُومٌ﴾[٢] أي لانتعدّىٰ طورنا، كما قال جبرئيل عليه السلام «لو دنوت أنملة لاحترقت»[٣].

قوله: **(و كانت الملائكة[٤] من بعض[٥] قوىٰ تلك الصورة التي هي صورة العالم، المعبّر عنه في اصطلاح القوم[٦] بـ«الإنسان الكبير»)**.

عطف علىٰ قوله: **(فكان آدم)**، و المراد بالملائكة هنا غير أهل الجبروت و النفوس المجرّدة، لذلك[٧] قال: **(من بعض قوىٰ تلك الصورة)**؛ إذ أنواع الروحانيات متكثّرة:

منهم[٨]: أهل الجبروت، كالعقل الأوّل، و الملائكة[٩] المهيّمة، و العقول[١٠] السماويّة، و العنصريّة البسيطة و المركبّة، التي هي المواليد الثلاث علىٰ اختلاف طبقاتها و صفوفها و درجاتها.

و منهم: أهل الملكوت، كالنفس الكلّية[١١]، و النفوس المجرّدة السماويّة[١٢]،

---

١. البقرة (٢): ٣٢.

٢. الصافات (٣٧): ١٦٤.

٣. *بحارالأنوار*، ج١٨، ص ٣٨٢، ح٨٦.

٤. ولمّا انجرّ كلامه إلى أنّ آدم روح صورة العالم أراد أن يبيّن نسبة الملائكة القادحين في خلافته إلى صورة العالم ومنشأ محجوبيّتهم وإدراك كماله، ليكون توطئة؛ للتنبيه على خطإهم في ذلك القدح (جامي).

٥. أي القادحون في خلافة آدم، وهي ماعدا الجبروت. وإنّما قال: «من بعض» لأنّ لها قوى أُخرى كالجنّ والشياطين (جامي).

٦. أي الصوفية المحقّقين (جامي).

٧. أي لمّا كان الكلام في الملائكة القادحين في خلافة آدم عليه السلام لامطلقاً، فالمراد بالملائكة ماعدا الجبروت التي غير قادحين فيها، فلذلك قال بعض قوى؛ لأنّ الجبروت أيضاً من قواها فما عدا الجبروت بعض قواها.

٨. أي من القوى.

٩. أي العقول الطوليّة.

١٠. أي العقول العرضيّة، أي أرباب الأنواع للسماوات والعنصريات سواء كانت بسيطاً أو مركّباً كليّاً.

١١. أي النفس المتعلّقة بالمحدّد، أي النفس المدبرة لما تحت العقل.

١٢. أي نفوس ما سوى المحدّد.

و العنصريّة البسيطة و المركّبة، علىٰ أنّ ما في الوجود شيء إلّا و له من الجبروت و الملكوت[١] عقل و نفس.

و منهم: النفوس المنطبعة[٢] في الأجرام العلويّة و السفليّة.

و منهم: القوىٰ الجسمانيّة التي هي سدنة النفوس المنطبعة.

و منهم: الجنّ و الشياطين، ولا تطلق القوىٰ إلّا علىٰ التوابع من القوىٰ الروحانيّة و النفوس المنطبعة و توابعها، كما يقال: «قوىٰ الروح» و «قوىٰ القلب» ولا يجعل القلب و الروح قوة من القوىٰ؛ لأنّهما سيّدا جميع المظاهر.

و إنّما عبّر عن العالم في اصطلاح القوم ـ أي أهل التصوّف ـ بـ«الإنسان الكبير» لأنّ جميع ما في العالم عبارة عن مجموع ما اندرج في النشأة الإنسانيّة، كما مرّ[٣] التنبيه عليه: من أنّ أعيان العالم هو تفصيل النشأة الإنسانيّة، فالإنسان عالم صغير مجمل صورةً، و العالم إنسان كبير مفصّل.

و إنّما قيّدت[٤] صورةً؛ لأنّ الإنسان هو العالم الكبير مرتبةً، و العالم هو الإنسان الصغير درجةً؛ لأنّ الخليفة مستعلية علىٰ ما استخلف عليه.

فقوله: (**فكانت الملائكة[٥] له كالقوىٰ الروحانيّة[٦] و الحسيّة[٧]، التي هي في النشأة الإنسانيّة**).

نتيجة لما ذكره؛ أي لمّا كانت الملائكة من بعض قوىٰ صورة العالم، و العالم هو الإنسان الكبير، صارت نسبة الملائكة إلىٰ العالم كنسبة القوىٰ الروحانيّة و الحسيّة إلىٰ الإنسان، فكما أنّ النفس الناطقة المدبّرة للبدن، تدبّره بالقوىٰ

---

١. فيكون أنواع الروحانيات متكثّرة.

٢. أي الخيال.

٣. الفصل الثامن ـ ص١٥١.

٤. أي إنّما قيدت الإنسان بقولنا: «صورة» في قولنا: «فالإنسان عالم صغير مجمل صورة».

٥. أي القادحون في خلافة آدم وهي ما عدا الجبروت (جامي).

٦. من المتخيّلة والمفكّرة والحافظة والذاكرة والعاقلة (جامي).

٧. كالباصرة والسامعة وأخواتها الظاهرة (جامي).

الروحانيّة التي هي العقل النظريّ، و العمليّ، و الوهم، و الخيال، و ما شابهها، و الحيوانيّة[١]، و النباتيّة، كالحواسّ الخمس الظاهرة، و الغاذية، و النامية. و المولّدة للمثل و غيرها، كذلك النفس الكلّية مدبّرة للعالم كلّه بواسطة الملائكة المدبّرة، كما قال تعالىٰ: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أمراً﴾[٢] و هي روحانيّات الكواكب السبعة و غيرها من الثوابت و أجرامها.

(وكلّ قوّة منها محجوبة[٣] بنفسها، لاترىٰ[٤] أفضل من ذاتها).

أي كلّ واحدة من هذه القوىٰ الروحانيّة ـ سواء كانت داخلة في النشأة الإنسانيّة أو خارجة منها ـ محجوبة بنفسها، لاترىٰ أفضل من نفسها، كالملائكة[٥] التي نازعت في آدم، و كالعقل[٦] و الوهم؛ فإنّ كلاً منهما يدّعي السلطنة علىٰ هذا العالم الإنسانيّ و لا ينقاد لغيره، إذ العقل يدّعي أنّه محيط بإدراك جميع الحقائق و الماهيّات علىٰ ما هي عليه بحسب قوّته النظريّة و ليس كذلك.

و لهذا انحجب أرباب العقول[٧] عن إدراك الحقّ و الحقائق؛ لتقليدهم عقولهم، و غاية عرفانهم العلم الإجماليّ بأنّ لهم موجداً ربّاً منزّهاً عن الصفات الكونيّة، ولا يعلمون من الحقائق إلّا لوازمها و خواصّها.

وأرباب التحقيق و أهل الطريق علموا ذلك مجملاً، و شاهدوا تجلّياته و ظهوراته مفصّلاً، فاهتدوا بنوره، و سروا في الحقائق سريان تجلّيه فيها، و كشفوا عنها و عن

---

١. عطف على قوله: «الروحانيّة».
٢. النازعات (٧٩): ٥.
٣. إذ لم تكن عندها الهيئة الاجتماعيّة، فلا تدرك ماليس فيها (ق).
٤. لمعرفتها بنفسها وما تحتها واحتجابها عمّا فوقها (ق).
٥. مثال للقوى الروحانية الخارجة.
٦. مثال للداخلة.
٧. قال السلمان الساوجي:

ما مثال عزل عقل از ملك دين برخوانده ايم	تا كشيدستند بر منشور ما طغراى عشق

وقال الشيخ السعدي:

دگر زعقل حكايت بعاشقان منويس	كه حكم عقل بديوان عشق ممضى نيست

خواصّها ولوازمها كشفاً لاتمازجه شبهة، و علموا الحقائق علماً لاتطرأ عليه ريبة، فهم[۱] عباد الرحمن الذين يمشون على أرض الحقائق هوناً، و أرباب النظر عباد عقولهم، فالصادر فيهم: ﴿إِنَّكُم وَمَا تَعبُدُونَ مِن دُونِ اللّه حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[۲].

أي جهنّم البعد، و الحرمان عن إدراك الحقائق و أنوارها، أي لايقبلون إلاّ ما أعطته عقولهم.

و هكذا الوهم يدّعي السلطنة، و يكذّبه في كلّ ما هو خارج عن طوره؛ لإدراكه المعاني الجزئيّة دون الكلّية، و لكلّ منهم نصيب من الشيطنة.

قوله: **(و إنّ فيها فيما[۳] تزعم الأهليّة لكلّ منصب[٤] عالٍ و منزلة رفيعة عند اللّه؛**

---

۱. أي أرباب التحقيق وأهل الطريق.

۲. الأنبياء (۲۱): ۹۸.

۳. أي في كلّ قوة منها (مؤيد الدين).

إنّ فيها بالهمزة المكسورة عطف على جملة «كلّ قوة» ومشعر بتعليل مضمونها والضمائر كلّها راجعة إلى القوّة. وصحّحها القيصري بفتح الهمزة وجعلها معطوفة على أفضل من ذاتها والضمائر للنشأة الإنسانيّة. لكن يأبى عنه قوله: فيما يزعم (جامي).

إنّ فيها بكسر إنّ، أي وإنّ في هذه النشأة ـ على حسب زعمها ـ أي زعم النشأة الأهلية أو بفتحها عطفاً على أفضل، أي لاترى أن في هذه النشأة على زعمها الأهلية.

وفي بعض النسخ: «وإن فيها ما يزعم» أي شيئاً يزعم الأهليّة وهو قلبه لاغير، أي نفسه الناطقة وحقيقته؛ لأنّ القوى محجوبة عنها، ولفظة «ما» على الأول مصدرية وعلى الثاني موصوفة (ق).

«انّ فيها» ويمكن أن يجعل هذا جملة حالية بكسر إنّ، لكن الأوّل أدقّ.

وعلى التقادير فالضمير فيها عائد إلى الصورة لاإلى النشأة؛ لعروّ الكلام حينئذ عن ملابس الانتظام (ص).

وإنّ فيها، أي في القوة، يعني أنّ في كلّ قوة في زعمها لافي الواقع الأهليّة لكل منصب عالٍ ومنزلة رفيعة كالخلافة لما يتحقّق عندها، أي عند كلّ قوة من الجمعية الإلهيّة أحدية لجميع الأسماء والصفات الوجوبية والحقائق المظهرية الإمكانية.

«ما» في «ما يزعم» موصولة لامصدرية، وفاعل «يزعم» ضمير «ما» يرجع إليه فاعل ترى، لامايرجع إليه فيها، على مالايخفى على الفطن، إذ أهليّة آدم ليست ادعائيّة وفي زعمه كغيره من القوى وكأنّ قوله: عند اللّه لرفع هذا الوهم (ص).

٤. يعني أنّ كلّ قوة من هذه القوى والأرواح تزعم في نفسها أنّ لها أهليّة كلّ منزلة عالية وفضيلة سياسيّة عند اللّه من القيام بمظهريات الأسماء والصفات والشؤون والتجليات، فلما رأت فظنّت كلّ قوّة منها أنّ ←

لما[1] عندها[2] من الجمعيّة الإلهيّة) .

جملة ابتدائيّة، أو حاليّة، أو عطف علىٰ «أفضل»، و علىٰ الأوّل «إن» مكسورة[3]، و علىٰ الثاني و الثالث مفتوحة[4]، و ضمير «فيها» علىٰ التقادير الثلاثة عائد إلىٰ النشأة، و فاعل «تزعم» ضمير يرجع إليها أيضاً، و ما «فيما تزعم» مصدريّة، و «الأهليّة» منصوب علىٰ أنّها اسم «إنّ»، و ضمير «لما عندها» عائد إلىٰ النشأة.

فمعناه علىٰ كسر الهمزة: و إنّ في النشأة الإنسانيّة الأهليّة لكلّ منصب عالٍ، كما في زعمها لها عندها من الجمعيّة الإلهيّة.

و علىٰ فتحها حالاً: أي و الحال أنّ في النشأة الإنسانيّة الأهليّة كما في زعمها لما **عندها** من الجمعيّة الإلهيّة.

و إسناد الزعم إلىٰ النشأة مجاز؛ أي كما في زعم أهلها، إذ كلّ فرد من أفراد هذا النوع يزعم أنّ له الأهليّة لكلّ منصب عالٍ.

و علىٰ فتحها عطفاً معناه: أنّ كلّ قوّة محجوبة بنفسها، لا ترىٰ أفضل من ذاتها، ولا ترىٰ أنّ في النشأة الإنسانيّة الأهليّة لكلّ منصب عالٍ، كما تزعم هذه النشأة بسبب الجمعيّة التي **عندها**؛ لاحتجابها بنفسها عن إدراك كمال غيرها، لزعمها أنّ لها الأهليّة لا للنشأة.

و في بعض النسخ: (ما يزعم)؛ أي شيئاً يزعم، و هو القلب، أو العقل، أو الوهم، أمّا القلب فلكونه سلطاناً في هذه النشأة، و أمّا العقل فلإدّعائه إدراك الحقائق

→

فيها الجمعيّة بين الجمعيّة الإلهيّة والجمعية الكيانيّة، زعمت أنّ لها أهليّة كلّ فضيلة وكمال. فحجب بهذا الزعم عن كمال الحقّ الظاهر في الكلّ فزكّت نفسها [وحوجبت] غيرها وخرجت عن الإنصاف. مؤيّد الدّين

١. تعليلٌ لدعوى الأهليّة المذكورة، أي لما عندها (ق).

٢. أي عند كلّ قوة. جامي تعليلٌ لما ادّعاه في تلك الصورة ممّا لاتراه قواها الجزئيّة من الأهليّة لسائر المناصب العليّة والمنازل الرفيعة، وذلك لما عند تلك الصورة التي روحها آدم من الأحديّة الجمعيّة الإلهيّة والإحاطة التامّة، أي الإطلاقية التي لايشذّ عنها شيء من عاليات الأعيان إلى سافلات الأكوان (ص).

٣. لأنّها في موضع الجملة.

٤. لأنّها في موضع المفرد.

كلّها، و أمّا الوهم فسلطانه علىٰ العالم الحسّي و إدراكه المعاني الجزئيّة، فتكون الأهليّة منصوبةً بـ«يزعم» و «ما» اسماً «لانّ».

و الظاهر أنّه تصرّف ممّن لايقدر علىٰ حلّ تركيبه؛ لأنّ أكثر النسخ المعتبرة المقروّة علىٰ الشيخ و تلاميذه بخلاف ذلك.

قوله: بين ما يرجع من ذلك إلىٰ ذلك الجناب الإلهيّ[1]، و إلىٰ جانب حقيقة الحقائق، و في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلىٰ ما تقتضيه الطبيعة[2] الكليّة[3].

و في بعض النسخ: (الطبيعة الكلّ)، فالكلّ بدل منها، أو عطف بيان لها **(التي حصرت قوابل[4] العالم كلّه أعلاه[5] و أسفله)**.

إشارة إلىٰ أنّ هذه الجمعيّة حاصلة لها من أُمور ثلاثة دائرة بينها:

أوّلها: راجع إلىٰ الجناب الإلهيّ، و هو الحضرة الواحديّة[6] حضرة الأسماء

---

١. أي وبين مايرجع إلى جانب حقيقة الحقائق(ص).

٢. اعلم أنّ الطبيعة في عرف علماء الرسوم من قوى النفس الكليّة، سارية في الأجسام الطبيعيّة السفليّة، والأجرام العلويّة، أي العنصرية، فاعلة لصورها المنطبعة في موادّها الهيولانيّة.

وفي مشرب الكشف إشارة إلى حقيقة إلهيّة فعّالة للصور كلّها، والحقيقة الفعّالة الإلهيّة فاعلة بباطنها الصور الأسمائية، وبظاهرها الذي هو الطبيعة الكليّة يفعل ماعداها من الصور(جامي).

قال الشيخ ره في الفصّ المحمّدي ﷺ ص: «وليست الطبيعة على الحقيقة إلّا النفس الرحمانيّ».

٣. والمراد الطبيعيّة الكليّة الجسمانيّة الحاصرة لطبائع الأجسام الفلكيّة والعنصرية.

٤. أي الأعيان الوجودية المسمّاة بـ«العقول» و «النفوس» وأسفله، أي الأكوان العدميّة المسمّاة بـ«الأجسام» و «الأعراض»(ص).

٥. قال مؤيد الدين الجندي: اعلم أنّ الحقائق ثلاث:

حقيقة مطلقة بالذات فعالة مؤثّرة واحدة عالية، وجودها واجب لها بذاتها من ذاتها، وهي حقيقة اللّه سبحانه و تعالى.

والثانية: حقيقة مقيّدة منفعلة متأثّرة سافلة، قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلّي، وهي حقيقة العالم.

وحقيقة ثالثة: أحدية جامعة بين الإطلاق والتقييد والفعل والإنفعال والتأثير والتأثّر، فهي مطلقة من وجه ومقيّدة من أُخرى، فعّالة من جهة ومنفعلة من أُخرى.

٦. وهي أوّل تجلّيه تعالى عن ذاته الأحديّة الصرفة إلى مقام الواحدية، وهي أوّل كثرة الأسماء والصفات، أي مقام الجبروت.

و الصفات، التي لكلّ موجود منها[١] وجه خاصّ إليه[٢] من غير واسطة كما مرّ تقريره.

و ثانيها: راجع إلىٰ الحضرة الإمكانيّة[٣] الجامعة لحقائق الممكنات الموجودة، و المعدومة، و هو الوجه الكونيّ الذي به تميّزت[٤] عن الربوبيّة، و اتّصفت بالعبوديّة.

و حقيقة الحقائق كلّها و إن كانت هي الحضرة الأحديّة، لكن لمّا جعلها قسيماً و مقابلاً للجناب الإلهيّ الشامل للحضرة الأحديّة و الواحديّة، و كان المراد منها الحقائق الكونيّة فقط، لا الإلهيّة حملناها علىٰ حضرة الإمكان.

و قد تطلق[٥] و يراد بها حضرة الجمع[٦] و الوجود، و هي مرتبة الإنسان الكامل، كما ذكره شيخنا قدّس اللّه روحه في كتاب «المفتاح».

و قد تطلق أيضاً و يراد بها الجوهر[٧]، كما صرّح به الشيخ في كتاب «إنشاء الدوائر» و ذكر فيه أنّه أصل العالم كلّه و هذا النصّ يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ المراد بها ما يجمع حقائق الكونيّة، لا الإلهيّة، لذلك جعلها قسيماً للجناب الإلهيّ.

و ثالثها: راجع إلىٰ الطبيعة الكلّية، و هي مبدأ الفعل و الانفعال في الجواهر كلّها، و هي القابلة لجميع التأثيرات الأسمائيّة.

و ذلك[٨] إشارة إلىٰ «ما» في قوله: (ما يرجع)، و «من» زائدة؛ أي تلك الجمعيّة دائرة بين شيء يرجع ذلك الشيء إلىٰ الجناب الإلهيّ، و بين شيء يرجع إلىٰ جناب

---

١. أي من الأسماء.
٢. أي إلى الحقّ.
٣. أي الوجود الإمكاني والنفس الرحماني، وسيأتي في الفصّ اليوسفي: أنّ حامل صور الأعيان هو النفس الرحماني.
٤. أي حقائق الممكنات.
٥. أي حقيقة الحقائق.
٦. أي الوجود الجامع.
٧. أي الفيض المنبسط وهو النفس الرحماني.
٨. أي المذكور في المتن.

حقيقة الحقائق و بين شيء يرجع إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلّية.

و المراد بقوله: (إلىٰ ما تقتضيه الطبيعة[١] الكلّية)، الاستعداد الخاصّ الحاصل لصاحب هذه الجمعيّة و قابليته في هذه النشأة الطبيعية، التي حصرت قوابل العالم كلّه أعلاه و أسفله، ففي قوله: (و في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلىٰ ما تقتضيه الطبيعة الكلّية)، تقديم و تأخير، تقديره: و إلىٰ ما تقتضيه الطبيعة الكلّية في هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف.

و المراد بالنشأة هنا النشأة العنصريّة؛ إذ للإنسان ثلاث نشئات: روحيّة، و طبيعة عنصريّة، ومرتبيّة و هي مقام الجمع بينهما.

و المراد بالأوصاف الكمالات الإنسانيّة، و يجوز أن يكون المراد بها القوىٰ الروحانيّة و الجسمانيّة، لذلك قال: (في النشأة الحاملة لهذه الأوصاف)؛ أي النشأة التي تحمل هذه القوىٰ جميعاً لتضاهي به مقام الجمع الإلهيّ و الكمالات لاتوصف[٢] بالمحموليّة.

و إنّما سمّاها أوصافاً مجازاً؛ لأنّها لاتقوم بنفسها، كما لاتقوم الصفات إلّا بموصوفها. و لأنّها مبدأ الأوصاف، فأطلق اسم الأثر علىٰ المؤثّر مجازاً، و كلّ من المعنيين يستلزم الآخر؛ إذ بين الأثر و المؤثر ملازمة من الطرفين.

و المراد بالعالم يجوز أن يكون عالم الملك السماويّ و العلويّ و العنصريّ السفليّ، و يجوز أن يراد به العالم كلّه الروحانيّ و الجسمانيّ؛ لأنّ مرتبة الطبيعة الكلّية محيطة بالعالم الروحانيّ و الجسمانيّ و حاصرة لقوابلهما، و العلو و السفل يكونان فيهما بحسب المرتبة فالعلو للعالم الروحانيّ، و السفل للعالم الجسمانيّ.

(و هذا[٣] لايعرفه عقل بطريق نظر فكريّ[٤]، بل هذا الفنّ من الإدراك لايكون

---

١. أي اقتضى ذاته وعينه، وهذا أحد اصطلاحات الطبيعة.

٢. لأنّ الكمالات لايمكن أن تفرض مستقلّة مفردةً مفروزة عن الموصوف والمحمول يجب أن يكون شأنه ذلك.

٣. أي حصر الطبيعة قوابل العالم(جامي).

٤. وذلك لأنّ معرفة هذا الحصر لايحصل إلّا بمعرفة الطبيعة، ومعرفتها ـ على ما يؤدي إليه النظر الفكري ـ لاتتجاوز عمّا هو معلومٌ لعلماء الرسوم من اختصاصها بالأجسام السفليّة والأجرام العلوية(جامي).

إلّا عن كشف[١] إلهي[٢]، منه[٣] يعرف ما أصل صور[٤] العالم القابلة لأرواحه[٥].

أي هذا الأمر المذكور و تحقيقه علىٰ ما هو عليه طور وراء طور العقل، أي النظريّ، فإنّ إدراكه يحتاج إلىٰ نور ربّاني، يرفع الحجب عن عين القلب و يحدّ بصره فيراه القلب بذلك النور، بل يكشف جميع الحقائق الكونيّة و الإلهيّة.

و أمّا العقل بطريق النظر الفكريّ و ترتيب المقدّمات و الأشكال القياسيّة، فلا يمكن[٦] أن يعرف من هذه الحقائق شيئاً؛ لأنّها لاتفيد إلّا إثبات الأُمور الخارجة عنها اللازمة إيّاها لزوماً غير بيّن، و الأقوال الشارحة لابدّ و أن تكون أجزاؤها معلومة قبلها إن كان المحدود مركّباً، و الكلام فيها كالكلام في الأوّل و إن كان بسيطاً لاجزء له في العقل ولا في الخارج، فلايمكن تعريفه إلّا باللّوازم البيّنة.

فالحقائق علىٰ حالها مجهولة، فمتىٰ توجّه العقل النظريّ إلىٰ معرفتها من غير تطهير المحلّ من الريون الحاجبة إيّاه عن إدراكها كما هي، يقع[٧] في تيه الحيرة و بيداء الظلمة،

---

١. حاصل بالتوجّه والافتقار التامّ إلى اللّه سبحانه وتفريغ القلب وتعريته بالكليّة من جميع التعلّقات الكونيّة والعلوم والقوانين الرسمية(جامي).

٢. هذا إشارة إلى علم الطبيعة، الكليّة التي حصرت قوابل العالم أعلاه وأسفله. والطبيعة الكليّة، إشارة إلى ظاهرية الحقيقة الفعّالة للصور كما ذكرنا.

واعلم أنّ الصور أعمّ ممّا عرفت عرفاً في تعريف العرف الفلسفي الظاهر والنظر الرسمي. والكشف والتحقيق يقتضيان أنّها أعمّ ممّا عرفوا وعرّفوا، ولايختصّ بالجسمانيّة بل قد تكون الصور عقلية وخياليّة وذهنيّة ونوريّة وروحانيّة وإلهيّة كما جاء في الصحيح: «أنّ اللّه خلق آدم على صورته» فللّه تعالى صورة إلهيّة نوريّة لائقة بجنابه تعالى، ويقال صورة المسألة وصورة الحال (مؤيّد الدين).

٣. أي من ذلك الكشف.

٤. المنطبعة في موادّه، بفعل وتأثير من ذلك الأصل (جامي).

٥. تلك الصور لأرواحه المنفوخة فيها إن كانت من الصور الجسمانيّة والجسديّة المثاليّة.

وأما إن كانت من الصور المجردة فالمراد بأرواحها الأسماء التي هي مظاهرها؛ فإن نسبة الظاهر إلى المظاهر نسبة الأرواح إلى الصور المسوّاة له(جامي).

٦. الفصل الثالث من *مصباح الأُنس* لابن الفناري في شرح *المفتاح* لصدرالدين القونوي ص٩: «معرفة حقائق الأشياء على ماهي عليه في علم اللّه تعالى بالأدلة النظريّة متعذّرة؛ لوجوه مستنبطة من كلام الشيخ (ره)» ثمّ ذكر عدّة وجوه تنتهي إلى الوجه التاسع، فراجع.

٧. جواب قوله: «متى».

ويخبط خبطة عشواء، و أكثر من أخذت الفطانة بيده و أدرك المعقولات من وراء الحجاب ـ لغاية الذكاء و قوّة الفطنة من الحكماء ـ زعم أنّه أدركها علىٰ ما هي عليه، و لمّا تنبّه في آخر أمره اعترف بالعجز و القصور، كما قال أبو عليّ عند وفاته عن نفسه:

يموت و ليس له حاصل ... سوىٰ علمه أنّه ما علم

و قال أيضاً:

اعتصام الورىٰ بمغفرتك ... عجز الواصفون عن صفتك

تب علينا فإنّنا بشر ... ما عرفناك حقّ معرفتك

و قال الإمام الرازيّ:

نهاية إدراك العقول عقال ... و غاية سعي العالمين ضلالُ

و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوىٰ أن جمعنا فيه قيل و قال

و أمّا الذات الإلٰهيّة فحار فيها جميع الأنبياء و الأولياء كما قال ﷺ «ما عرفناك حقّ معرفتك، و ما عبدناك حقّ عبادتك»[1].

و قال أبوبكر: «العجز عن درك الإدراك إدراك»[2].

و قال آخر:

قد تحيّرت فيك، خذ بيدي ... يا دليلاً لمن تحيّر فيكا

و قال الشيخ:

و لست ادرك في شيء حقيقته ... و كيف أدركه و انتمو فيه

و إنّما قيّد قوله: **(بطريق نظر فكري)** لأنّ القلب إذا تنوّر بالنور الإلهيّ، يتنوّر العقل أيضاً بنوره، و يتبع القلب؛ لأنّه قوّة من قواه، فيدرك الحقائق بالتبعيّة إدراكاً مجرّداً من التصرّف فيها، و يسلّم أمره إلىٰ اللّه المتصرّف بالحقيقة في كلّ شيء، و يعترف اعترافه الأوّل بقوله: **﴿سُبحانَكَ لاعِلمَ لَنا إلاّ ما عَلَّمتَنا إنَّكَ أنت العَلِيمُ الحَكيمُ﴾**[3].

---

۱. *بحارالأنوار* ج٦٩ ص۲۹۲.

۲. نسب ابن عربي هذا القول إلى أبي بكر في *الفتوحات المكيّة*، ج ٤ ص۲۱۷ فصل ۲۹۰.

وقد جاء هذا القول في *الديوان المنسوب إلى الإمام عليّ بن أبي طالب* ص۳۰۱.

۳. البقرة (۲): ۳۲.

قوله: (منه يعرف ... الخ)؛ أي من الكشف الإلهيّ يعرف ما الذي ظهر علىٰ صور العالم التي قبلت لأرواحه، و ضمير «أرواحه» عائد إلىٰ العالم.

وإنّما قيّد الكشف بالإلهيّ؛ ليخرج الصوريّ و الملكيّ و الجنّي وكشف الخواطر و الضمائر و أمثالها، فإنّها لاتعطي ذلك، بل كشف الحقائق الأسمائيّة والتجلّيات الصفاتيّة، تعدّ القلوب للتجلّيات الذاتيّة المفنية لما سواها، الجاعلة لجبال الإنّيات دكّاً، فتفنىٰ فيها فناءً يوجب البقاء الأبديّ، فتطلّع بحقيقتها وحقيقة غيرها بالحقّ، وتعلم أنّ الذات الإلهيّة هي التي تظهر بصور العالم، وأنّ أصل تلك الحقائق وصورها تلك الذات، وأنّها هي التي ظهرت[1] في الصورة الجوهريّة المطلقة التي قبلت هذه الصور كلّها من حيث قيّوميتها.

و المراد بالصور يجوز أن يكون الأجسام القابلة للأرواح، و يجوز أن يكون الأجسام و الأجساد المثاليّة و الهياكل النوريّة، فيكون مشتملاً علىٰ جميع العقول و النفوس المجرّدة و غير المجرّدة و الجنّ و غيرها؛ لأنّ لكلّ منها صورة في عالم الأرواح حسب ما يليق بكمالاته كما مرّ بيانه في المقدّمات[2].

(فسمّي هذا المذكور[3] «إنساناً» و «خليفة»، فأمّا إنسانيّته فلعموم[4] نشأته[5]

---

١. أي: هر لحظه بشكلى بت عيار برآمد ... .

٢. في الفصل السادس.

٣. يعني ـ رضي اللّه عنه ـ أنّ اعتبار الحقيقة الإنسانيّة على وجه يكون الاشتقاق اللفظي محفوظاً فيه، إن كان بمعنى الأُنس من كونها مؤنسة للحقائق كلّها ومأنوسة، وليس سائر الحقائق كذلك؛ لكون كلّ حقيقة غيرها ممتازة عن غيرها بخصوصها المبائن الموجب للغيريّة، بخلاف الحقيقة الإنسانيّة فإنّها أحدية جمع جميع الحقائق الحقيّة والخلقيّة والبرزخيّة، فما استأثرت الحقيقة الإنسانية عنها إلّا بأحدية جمع الجمع والإحاطة، وبها أنِسَت بالكلّ، وأنِسَ بها الكلّ بعضه بالبعض؛ ولهذا لم يكن مثله شيءٌ (مؤيد الدين).
أي الكون الجامع المذكور (جامي).

٤. أي نشأته المرتبيّة، فإنّ له ثلاث نشآت: روحيّة وعنصريّة ومرتبيّة هي أحديّة جمعها. والعموم أنّما هو للمرتبة (جامي).

٥. فلعموم، مقدمة لقوله: «فإنّه به نظر الحقّ، فإنّه لو لم تكن نشأته عامّة حاصرة للحقائق كلّها لم يكن به النظر إلى خلقه كلّه. وتوصيف إنسان العين بقوله: الذي به يكون النظر وإرداف الوصف بقوله: وهو المعبّر عنه بالبصر» إشارة إلى وجه تسمية إنسان العين بالإنسان وهو كونه بحيث يبصر و يؤنس به؛ ولهذا فرّع عليه قوله: «فلهذا سمّي إنساناً» (جامي).

وحصره[1] الحقائق[2] كلّها، و هو للحقّ بمنزلة إنسان العين[3] من العين الذي به يكون النظر، و هو[4] المعبّر عنه بـ«البصر»[5] فلهذا[6] سمّي «إنساناً»).

أي سمّي هذا الكون الجامع «إنساناً» و «خليفة»، أمّا تسميته «إنساناً»، فلوجهين.

أحدهما: عموم نشأته؛ أي اشتمال نشأته المرتبيّة علىٰ مراتب العالم و حصره الحقائق ـ أي: المفصّلة ـ في العالم، و ذلك لأنّ الإنسان إمّا مأخوذ من الإنس[7]، أو من النسيان، فإن كان من الإنس و هو ما يؤنس به، فهو حاصل للإنسان؛ لكونه مجمع الأسماء و مظاهرها، و تؤنس به الحقائق، و يتصرّف[8] في نشأته الجسمانيّة و الروحانيّة المثاليّة؛ لإحاطة النشأة إيّاها.

و إن كان من النسيان و هو الذهول عن بعض الأشياء بعد التوجّه إليه بالاشتغال إلىٰ

---

١. إذ لا شيء في النشأتين ـ أي العلو والسفل ـ إلّا وهو موجود فيه، أي لا مرتبة في الوجود إلّا وشيء منها فيه فناسب وجود الكلّ وآنس به فسُمّي إنساناً (ق).

٢. إلهيّة كانت أو كونية (جامي).

٣. إشارة إلى وجه التسمية كما أنّه متحقّق في إنسان العين، كذلك متحقّق في الكون الجامع. وقوله: «فإنّه به نظر الحقّ» تعليل له (جامي).

عدم آئينه عالم عكس [و] انسان — چو چشم عكس [و] در وى شخص پنهان

تو چشم عكسى و او نور ديده [است] — بديده ديده اى را ديده [است]

چو نيكو بنگرى در اصل اين كار — [همو بيننده هم ديده است و ديدار]

خود او ديده است و هم ديد است و ديدار — [جهان انسان و انسان شد جهانى]

برايت سفتم اين درّ معانى — از اين پاكيزه تر نبود بيانى

شيخ شبسترى، [*گلشن راز* ص ٧٢]

همه آينه دار رخ آدم — آدم آئينه دار طلعت اوست.

٤. أي الإنسان العين (جامي).

٥. أي في قوله: «وهو السميع البصير» (ص).

٦. أي بمعنى الإبصار المتضمّن للأُنس سمّى إنسان العين إنساناً، وهو فعلان من الأُنس؛ للمبالغة (جامي).

٧. وفي بعض النسخ العبارة هكذا: «إمّا مأخوذ من الأُنس وهو ما يؤنس به ويبصر، والإنسان لكونه مجمع الأسماء ومظهرها تأنس به الحقائق وتبصر في نشأته الجسمانيّة والروحانيّة والمثاليّة لإحاطة النشأة إيّاها».

٨. يعني أنّ الإنسان في نشأته الجسمانيّة والروحانيّة يتصرّف في الأشياء، وذلك لإحاطة النشأة إيّاها، أي لأنّ نشأته الإنسانيّة محيطة بتلك الحقائق، أي أنّه حائز إيّاها ومشتمل عليها.

غيره، و الإنسان بحكم اتّصافه بـ﴿كُلَّ يَومٍ هُوَ فِى شَأنٍ﴾[١] لايمكن وقوفه[٢] بشأن واحد، و هذا أيضاً يقتضي العموم و الإحاطة؛ إذ لو لم تكن نشأته محيطة بها، لكانت علىٰ منوالٍ واحدٍ و نسقٍ معيّنٍ كغيره من الموجودات.

و أيّاً ما كان: سمّي الإنسان «إنسانا» لهذه المناسبة الجامعة بين الاسم و المسمىٰ.

و ثانيهما: أنّه للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين الذي يحصل به النظر، و هو الذي يعبّر عنه بـ«البصر» و كما أنّ إنسان العين هو المقصود و الأصل من العين؛ إذ به يكون النظر و مشاهدة عالم الظاهر الذي هو صورة الحقّ، كذلك الإنسان هو المقصود الأوّل من العالم كلّه؛ إذ به تظهر الأسرار الإلهيّة و المعارف الحقيقيّة المقصودة من الخلق، و به يحصل اتصال الأوّل بالآخر، و بمرتبته تكمل مراتب عالم الباطن و الظاهر.

ففي قوله: (و هو للحق)؛ أي الإنسان للحقّ بمنزلة إنسان العين، إشارة إلىٰ نتيجة قرب الفرائض، و هو كون العبد سمع الحقّ و بصره و يده، الحاصلة للإنسان الكامل عند فناء الذات[٣] و بقائها به في مقام الفرق بعد الجمع[٤].

وهذا أعلىٰ رتبةً من نتيجة قرب النوافل و هو كون الحقّ سمع العبد و بصره؛ لأنّه

---

١. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٢. أي توقّفه.

٣. فحينئذٍ يكون الإنسان سمع الحق، فكلّ مايسمع الحقّ يسمع به وكلّ ما يبصر الحقّ يبصر به، بخلاف ما إذا كان الحقّ سمع العبد فإنّه أيضاً يمكن أن يكون سمعاً لغيره ويسمع بغير آليّة هذا العبد.

٤. در اصطلاح فرق احتجاب است از حق بخلق يعنى جمله خلق بيند و حق را غير داند. و جمع مشاهدهٔ حق است بى خلق و اين مرتبه فناى سالك است چه تا زمانى كه هستى سالك بر جاى باشد شهود حق بى خلق نيست.

وجمع الجمع شهود خلق است قائم به حق به اين معنى كه حق را در جميع موجودات مشاهده نمايد و اين مقام بقاى باللّه است كه آن را فرق بعد الجمع و فرق ثانى و صحو بعد المحو خوانند.

فرق چبود عين غير انگاشتن	جمع غيرش را عدم پنداشتن
صاحب تعطيل اهل فرق دان	كو نديد است حق در اين عالم نشان
هركه گويد نيست كلّى هيچ غير	در يقين اوست مسجد عين دير
جمع جمع است آنكه بيند حق عيان	در مراياى همه فاش و نهان
صاحب اين مرتبه كامل بود	زآنكه اين آن هر دو را شامل بود

عند فناء الصفات فالإنسان الذي للحقّ ـ بمنزلة إنسان العين ـ من العين هو الإنسان الكامل لا غير.

و أيضاً: الكامل لكونه واسطة بين الحقّ و العالم باعتبار، صار بمنزلة إنسان العين من العين؛ لأنّه أيضاً واسطة بين الرائي الحقيقيّ[١] و بين المرئيّ.

قوله: **(فإنّه[٢] به نَظَر[٣] الحقّ[٤] إلىٰ خلقه فرحمهم)**.

تعليل لقوله: (و هو للحقّ بمنزلة إنسان العين من العين)، و إشارة إلىٰ أنّ الكامل هو سبب إيجاد العالم و بقائه و كمالاته أزلاً و أبداً، دنياً و آخرةً.

و ذلك أمّا في العلم: فلأنّ الحقّ تعالىٰ لمّا تجلّى لذاته بذاته، و شاهد جميع صفاته و كمالاته في ذاته، و أراد أن يشاهدها في حقيقة تكون له كالمرآة كما ذكره في أوّل الفصّ، أوجد[٥] الحقيقة المحمّدية التي هي حقيقة هذا النوع الإنسانيّ في الحضرة العلميّة، فوجدت حقائق العالم كلّها بوجودها وجوداً إجماليّاً لاشتمالها عليها من حيث مضاهاتها للمرتبة الإلهيّة الجامعة للأسماء كلّها، ثمّ أوجدها فيها[٦] وجوداً تفصيليّاً، فصارت أعياناً ثابتة، كما تقرّر في موضعها.

و أمّا في العين بحسب وجوداتهم: فلأنّه جعل الوجود الخارجيّ مطابقاً للوجود العلميّ؛ بإيجاد العقل الأوّل الذي هو النور المحمّدي، المعرب[٧] عنه بـ«أوّل ما خلق اللّه نوري»[٨] أوّلاً، ثمّ غيره من الموجودات التي تضمّنها العقل الأوّل و علمها ثانياً.

---

١. وهو النفس الناطقه.

٢. الضمير للشأن أو للكون الجامع.

٣. فيكون وجود الأشياء مقدّمة لوجود الإنسان فتكون مخلوقة بواسطته، وهذا معنى قوله: «فإنه نظر به الحقّ إلى خلقه».

٤. كأنّ الشيخ (ره) ما أراد بنظر الحقّ به إلى خلقه ورحمته عليهم إلّا وصول الفيض من مرتبته إليهم (جامي).

٥. أي ظهر بالاسم «اللّه» ثم انبعثت منه أسماء اُخر ثمّ حصلت من الأسماء الأعيان الثابتة.

٦. أي في الحضرة العلميّة.

٧. المُعبَّر: خ ل.

٨. *بحارالأنوار* ج١٥ ص٢٤ ح٤٤.

و أمّا[١] بحسب كمالاتهم: فلأنّه جعل قلب الإنسان الكامل مرآة التجلّيات الذاتيّة و الأسمائيّة ليتجلىٰ له أوّلاً، ثمّ بواسطته تجلّىٰ للعالم، كانعكاس النور من المرآة المقابلة للشعاع إلىٰ ما يقابلها.

فأعيانهم في العلم و العين و كمالاتهم أنّما حصلت بواسطة الإنسان الكامل.

و أيضاً: لمّا كان الإنسان مقصوداً أوّلياً، و وجوده الخارجيّ يستدعي وجود حقائق العالم، أوجد أجزاء العالم أوّلاً ليوجد الإنسان آخراً، لذلك جاء في الخبر: «لولاك لما خلقت الأفلاك»[٢] و هذا الشهود الأزليّ و الإيجاد العلميّ و العينيّ عبارة عن النظر إليهم، و إفاضة[٣] الرحمة[٤] الرحمانيّة[٥] المجملة، و الرحيميّة[٦] المفصّلة عليهم؛ إذ جميع الكمالات مترتّبة علىٰ الوجود، لازمة له، فالوجود هو الرحمة الأصلية التي تتبعها جميع أنواع الرحمة و السعادة الدنيويّة و الأُخرويّة.

قوله: (**فهو الإنسان الحادث[٧] الأزلي[٨]، و النشؤ[٩] الدائم الأبديّ،**

---

١. عطف على قوله: «بحسب وجوداتهم».

٢. *بحارالأنوار* ج١٥ ص٢٨ ح٤٨، إلّا ان فيه «ما خلقت ...» بدل لما خلقت ... .

٣. أي وعن إفاضته.

٤. وهو أصل الوجود.

٥. الرحمة الرحمانيّة، أي الوجود المطلق «رحمتي وسعت كلّ شيء».

٦. الرحمة الرحيميّة، أي كمالات الوجود و«بالمؤمنين رؤف رحيم» وهي كمالات تترتّب على الوجود دنياً وآخرة.

٧. «الإنسان بحسب وجوده العيني حادث وبحسب وجوده العلمي أزليّ، أمّا بحسب وجوده العلمي الروحي فإن كان من الكُمَّل فهو أيضاً أزليّ؛ فإنّ نفوس الكُمّل كليّة أزليّة مساوقة في الوجود للعقل الأوّل، وأما من كان نفسهُ جزئيه يستحيل عليه ذلك؛ لأنّ النفوس الجزئيّة لاتتعيّن إلّا بعد حصول المزاج وبحسبه، فلاوجود لها قبل ذلك» كذا قال الشيخ الكبير في بعض رسائله(جامي).

الحادث بجسده الأزلي بروحه والنشوء الدائم الأبدي بحقيقته الجامعة لجسمانيّته وروحانيّته؛ لأنّه إذا انتقل من هذا العالم إلى الآخرة يعمر الآخرة في النشأة الثانيّة(ق).

٨. أي المتقدّم على سائر الأعيان باعتبار وجوده العلمي وعينه الثابتة(جامي).

٩. النشوء: النموّ والارتفاع والازدياد، والمراد به ذوالنشوء، أي الذي ينمو ويزداد دائماً أبداً في المراتب هوالإنسان الكامل، فإن أوّل مراتبه التعيّن الأوّل الذي هو الحقيقة المحمّدية، ثم التعيّن الثاني الذي هو صورته التفصيليّة، ثم العقل الأوّل، ثم نفس الكلّ وهكذا إلى آخر المولّدات، الذي هو نشأته العنصرية. ثمّ ←

و الكلمة[١] الفاصلة[٢] الجامعة[٣]) .

نتيجة لما ذكر ؛ أي إذا كان به نظر الحقّ إلىٰ خلقه فرحمهم بإعطاء الوجود ، فهو الحادث الأزليّ .

أمّا حدوثه الذاتيّ : فلعدم اقتضاء ذاته من حيث «هي هي» الوجود ، و إلّا كان واجب الوجود .

و أمّا حدوثه الزمانيّ : فلكون نشأته العنصريّة مسبوقة بالعدم الزمانيّ .

و أمّا أزليّته : فبالوجود العلميّ ؛ لأنّ العلم نسبة بين العالم و المعلوم ، و هو أزليّ فعينه[٤] الثابتة فيه[٥] أزليّة .

و بالوجود العينيّ الروحانيّ : فلأنّه غير زمانيّ ، متعالٍ عنه و عن أحكامه مطلقاً و إليه أشار النبيّ ﷺ بقوله : «نحن الآخرون السابقون»[٦] .

→

لايزال يزداد وينمو بحسب التجلّيات الإلهيّة والشؤونات الربانيّة دائماً دنياً وآخرة (جامي) .

١ . فإنّ الكلمة ثلاث : كلمة جامعة حروف الفعل والتأثير التي هي حقائق الوجوب .

وكلمة جامعة حروف الإنفعال التي هي حقائق الإمكان .

وكلمة برزخية جامعة بين حروف الإمكان ، فاصلة متوسّطة بينهما وهي حقيقة الإنسان الكامل(جامي) .

٢ . أي المميّزة للحقائق أو الفاصلة بين الأرواح وصورها بمعنى المميت ، كما يأتي في الشرح .

المميزة للحقائق(ق) .

٣ . لعموم نشآته(ق) .

اعلم أنّ الشيخ الكبير أورد في *كتاب الفكوك* : أنّ الإنسان الكامل الحقيقي وهوالبرزخ بين الوجوب والإمكان ، والمرآة الجامعة بين صفات القدم وأحكامه . وبين صفات الحدثان ، وهوالواسطة بين الحق والخلق وبه ومن في مرتبته يصل فيض الحقّ والمَدَد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحقّ في العالم كلّه علواً وسفلاً .

ولولاه من حيث برزخيّته التي لايغاير الطرفين لم يقبل شيء من العالم المدد الإلهي الوحداني ؛ لعدم المناسبة والارتباط ولم يصل المدد إليه(جامي) .

٤ . أي المعلوم .

٥ . وفي بعض النسخ لاتكون لفظة : «فيه» .

٦ . *بحارالأنوار* ج١٦ ص١١٨ ح٤٤ ، *صحيح بخاري* ج١ ص٣٦و١٠٣ .

وإليه أشار العارف الرومي :

آخـــرين قـــرنهـــا پيش از قـــرون   در حـــديث است آخـــرون الســـابقـــون .

(مثنوی معنوی ، المجلّد الأول ص ١٧٣) .

والفـرق بين أزليّة الأعـيـان و الأرواح المجـرّدة و بين أزلـيّة المبـدع إيّاهـا : أنّ أزليّة الحقّ تعـالىٰ نعت سلبيّ، ينفي الأوّليـة بمعنىٰ انفـتـاح الوجـود عن العـدم ؛ لأنّه عـين الوجـود، و أزليّتهـا دوام وجودهـا بدوام الحقّ مع افتتاح الوجـود عن العـدم ؛ لكونه من غيرها .

و أمّا دوامه و أبديّته : فلبقائه ببقاء موجده دنياً و آخرة .

و أيضـاً : كلّ ما هو أزليّ فـهو أبديّ و بالعكس ، و إلّا يـلزم تخلّف المعلول عن العلّة أو التسلسل في العلل ؛ لأنّ علّتـه إن كانت أزليّة لزم التـخلّف ، و إن لم تكن كـذلك لزم استنادها أيضـاً إلىٰ علّة حادثة بـالزمان ، و حـينئذٍإن كان للزمـان فـيهـا مـدخل يجب أن يكون معلولهـا غير أبديّ؛ لكون أجزاء الزمان مـتجدّدة[1] متصرّمـة بالضرورة ، و الفرض بخلافه .

و إن لـم يكن له فيها مـدخل ، فالكلام فيها كالكلام في الأوّل فيتسلسل ، و التسلسل في العلل التي لامدخل للزمان[2] فيها باطل ، و إلّا يلزم نفي الواجب .

فالأبديّات مستندة إلىٰ علل أزليّة ، أبديّة ، كما أنّ الحوادث الزمـانيّة مستندة إلىٰ علل مـتجـدّدة مـتصـرّمـة ، و النفوس الناطـقة الإنسـانيّة حـدوثها بحسب التعلّق إلى الأبدان لابحسـب ذواتهـا[3] ، و الصـور الأخـرويّة كـمـا أنّهـا أبديّة ، كـذلك أزليّة حـاصلة في الحضرة العلميّة و الكتب العقلـيّة و الصحف النـوريّة ، و إن كان ظهـورها بالنسبـة إلينا حادثاً بالحدوث الزمانيّ ، فلاتردّد .

وأمّا كونه كلمة فاصلة ؛ فلتـمييزه[4] بين المراتب الموجبة للتكثّر و التـعدّد في الحقائق ،

---

١ . فمعلوله ومتعلّقه كذلك .

٢ . أي التسلسل في الأمور المجتمعة باطلٌ ، أمّا إذا كانت الأمور المتسلسلة غير مجتمعة كأجزاء الزمان والحركة فجائزٌ .

فحصل من هذا الاستدلال أنّ كلّ ما هو أبدى فهو أزليٌّ .

٣ . لأنّ المجرّد لايمكن أن يكون حادثاً ؛ لأنّ كـل حادث مسبـوق بالمادة والمدّة ، فإذا كـانت النفس حـادثة يلزم أن لاتكون مجرّدة ، بل استعداد البدن يكون علة لظهور حقيقته العقليّة فيه على استعداده .

٤ . أي عالم بجميع المراتب ومميّز لها .

بل هو المفصّل لما تحويه ذاته بظهوره بحسب غلبة[١] كلّ صفة عليه في صورة تناسبها علماً و عيناً، و إليه الإشارة بكونه عليه السلام قاسماً بين الجنّة و النار[٢]؛ إذ هذه القسمة واقعة أزلاً، و الآخر مطابق للأوّل.

و أمّا كونه كلمة جامعة؛ فلإحاطة حقيقته بالحقائق الإلهيّة و الكونيّة كلّها علماً و عيناً.

و أيضاً: هو الذي يفصل[٣] بين الأرواح و صورها في الحقيقة، و إن كان الفاصل[٤] ملكاً معيّنا؛ لأنّه بحكمه يفصل، و كذلك هو الجامع[٥] بينهما؛ لأنّه الخليفة الجامعة للأسماء و مظاهرها.

(فتمّ العالم[٦] بوجوده[٧]).

أي لمّا وجد هذا الكون الجامع تمّ العالم بوجوده الخارجيّ؛ لأنّه روح العالم المدبّر له و المتصرّف فيه، و لا شكّ أنّ الجسد لا يتمّ كماله إلّا بروحه التي تدبّره و تحفظه من الآفات.

و إنّما تأخّرت نشأته العنصريّة في الوجود العينيّ؛ لأنّه لمّا جعلت حقيقته متّصفة بجميع الكمالات، جامعة لحقائقها، وجب أن توجد الحقائق كلّها في الخارج قبل وجوده؛ حتّى يمرّ عند تنزّلاته عليها، فيتّصف بمعانيها طوراً بعد طور من أطوار

---

١. أي إذا اقتضى القابل ظهور صفة مخصوصة فيه فتغلب تلك الصفة من هذه النشأة التي تكون جامعة لجميع الصفات على سائر الصفات في الظهور لخصوصيّة القابل، فظهر من تلك الصفة في القابل بصورة تناسب تلك الصورة تلك الصفة.

٢. *بحارالأنوار* ج٨ ص٣٣٦ ح٧.

٣. أي هو المميت.

٤. أي بحسب الظاهر ملك الموت.

٥. أي هو المحيي.

٦. أي فتمّ العالم الناقص الفاقد للجمعيّة الكماليّة (جامي).

٧. أي بوجوده العنصري ووصوله إلى الكمال الجمعي، فإنّه لولم يوجد هذا الإنسان في العالم لم يحصل كمال الجلاء والاستجلاء الذي هوالعلة الغائية من إيجاد العالم، وإنّما قال: «بوجوده» ولم يقل: به؛ لأنّ له تعيّناً أزلياً علمياً وظهورات في المراتب، وبانسحاب الفيض الوجودي العيني عليه بحسب نشأته العنصريّة يتمّ العالم ويكمل (جامي).

الروحانيّات و السماويّات و العنصريّات، إلىٰ أن تظهر في صورته النوعيّة الحسيّة، و المعاني النازلة عليه من الحضرات الأسمائيّة، لابدّ أن تمرّ علىٰ هذه الوسائط أيضاً إلىٰ أن تصل إليه و تكمّله.

و ذلك المرور أنّما هو لتهيئة استعداده للكمالات اللائقة به، و لاجتماع ما فصّل من مقام جمعه من الحقائق والخصائص فيه، و للإشهاد و الاطّلاع علىٰ ما أُريد أن يكون خليفة عليه، و لهذا لايجعل خليفة و قطباً إلّا عند انتهاء السفر الثالث[1]، و لولا هذا المرور لماأمكن العروج للكمّل؛ إذ الخاتمة مضاهية للسابقة، و به تتمّ الحركة الدوريّة المعنويّة.

و ما يقال: «إنّ علم الأولياء تذكّري لاتفكّري» و قوله ﷺ: «**الحكمة ضالّة المؤمن**[2]» إشارة إلىٰ هذا المعنىٰ، لا إلىٰ أنّه وجد في النشأة العنصريّة مرّة أُخرىٰ، ثمّ عرض له

---

١. راجع في معنى السلوك ص٢٤٩ـ١٤٦ السفر هو توجّه القلب إلى الحق، والأسفار ثلاثة:

الأول: هوالسير إلى اللّه من منازل النفس إلى نهاية مقام القلب، وهو نهاية التجلّيات الأسمائية.

الثاني: هوالترقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحديّة.

الثالث: هوالسير باللّه عن اللّه للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء.

قال العارف الكامل كمال الدين عبدالرزاق القاساني المحقق لاصطلاح العرفاء: «الأسفار أربعة:

الأول: هوالسير إلى اللّه من منازل النفس إلى الوصول إلى الأُفق المبين، وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الأسمائية.

الثاني: هوالسير في اللّه بالاتّصاف بصفاته والتحقّق بأسمائه إلى الأُفق الأعلى ونهاية الحضرة الواحدية.

والثالث: هوالترقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحديّة، وهو مقام قاب قوسين فأبقيت الاثنينيّة فإذا ارتفعت فهو مقام «أو أدنى» وهو نهاية الولاية.

والرابع: هوالسير باللّه في اللّه للتكميل، وهو مقام البقاء بعدالفناء والفرق بعد الجمع.

(انتهى من شرح الحكيم الإلهي السبزواري (قدس سره) للدعاء المعروف بالجوشن الكبير) (ص١٣٤ـ ط ناصري).

ومنازل النفس بوجه ثمانية: الشرة والجمود والتقتير والتبذير والجبن والتهور والجربزة والبلاهة، وهاتان الأخيرتان على مافي الشفاء إفراط الفكر وتفريطه في تكثّر طرق جلب المنافع الدنيوية وتقليلها في الغاية.

ومنازل القلب بالإجمال الأربعة التي هي أركان العدالة الخاصة: من العفّة والسخاوة والشجاعة والحكمة.

(من حاشية الحكيم الإلهي السبزواري (قدس سره) على شرح الدعاء المعروف بدعاء الصباح) (ص٣٩ـ ط ناصري).

٢. *بحارالانوار* ج٢ ص٩٩ ح٥٧.

النسيان؛ بواسطة التعلّق بنطفة أُخرىٰ، و مرور الزمان عليها إلىٰ أوان تذكّره، كما علىٰ رأي أهل التناسخ.

و أيضاً: لمّا كان عينه في الخارج مركّباً من العناصر المتأخّرة عن الأفلاك و أرواحها و عقولها، وجب أن توجد قبله؛ لتقدّم الجزء علىٰ الكلّ بالطبع.

قوله: **(فهو[1] من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم الذي هو[2] محلّ النقش[3] و العلامة التي[4] بها يختم[5] الملك علىٰ خزائنه[6]، و سمّاه[7] «خليفة» من أجل هذا)[8].**

شروع في بيان تسميته بـ«الخليفة» شبّه حال الإنسان باعتباريه ـ اعتبار كونه من العالم، واعتبار كونه عالَماً آخر برأسه، له شأن آخر ـ بالفصّ؛ لأنّ الفصّ أيضاً قد يكون جزءً[9] من الخاتم وهو محلّ النقش، وقد يكون مُركَباً[10] عليه، وإنّما يركَب في الخاتم ليكون[11] جزءً منه عند الفراغ من عمله، فهو آخر العمل.

كذلك الإنسان نوع من الحيوان، و آخر ما تنتهي به دائرة وجوده العينيّ، و كما أنّ الفصّ له شأن آخر و هو كونه محلّ النقوش التي بها يختم و يحفظ الخزائن، كذلك

---

١. أي الإنسان (جامي).

٢. أي الفصّ (جامي).

٣. أي نقش اسم صاحب الخاتم وغيره ممّا ينقش على *الفصوص* (جامي).

٤. يتميّز بعض عن بعض (جامي).

٥. الختم صورة الجمعيّة الإلهيّة والعلامة هي نقش الفصّ (ق).

٦. لئلا يتصرف فيها أحدٌ فيبقى محفوظاً (جامي).

٧. أي الحقّ.

٨. أي من أجل هذا المعنى الذي هو الختم (جامي).

أي لأنّ نقش اسمه الأعظم ـ وهو الذات مع الأسماء كلّها ـ منقوش في قلبه الذي هو فصّ الخاتم فيحفظ به خزانته العالم بجميع ما فيه على النظم المعلوم والنسق المضبوط (ق).

٩. كما إذا كان من الفضّة أيضاً. أي الخاتم قد يكون من الفضّة وفصّه أيضاً من الفضّة، فيكون الفصّ جزءً من الخاتم فينتقش في الفضّة، وقد يكون الخاتم من الفضة مثلاً وفصّه من العقيق الذي يُركَب في الخاتم، بعد تمام الخاتم وبعد الفراغ من صنعة الخاتم ثم ينتقش في العقيق (جامي).

١٠. كالعقيق.

١١. خ ل: ليصير.

الإنسان هو محلّ جميع نقوش الأسماء الإلهيّة و الحقائق الكونيّة التي يتمكّن بها من الخلافة، و بهذا الاعتبار سمّاه الحقّ «خليفةً» بقوله: ﴿إِنِّى جاعِلٌ فِى الأرضِ خَلِيفَةً﴾[١].

قوله: **(لأنّه تعالى به[٢] الحافظ خلقه، كما تحفظ بالختم الخزائن[٣]، فما دام[٤] ختم الملك عليها، لايجسر[٥] أحد علىٰ فتحها إلّا بإذنه[٦]، فاستخلفه[٧] في حفظ العالم[٨]، فلا يزال العالم محفوظاً[٩] مادام فيه هذا الإنسان الكامل[١٠])**.

تعليل لتسميته بـ«الخليفة» و ذلك لأنّ الملك إذا أراد أن يحفظ خزائنه عند غيبته عنها، يختم عليها؛ لئلّا يتصرّف فيها أحد فتبقىٰ محفوظة، فالختم حافظ لها بالخلافة، لا بالأصالة، فكذلك الحقّ، يحفظ خلقه بالإنسان الكامل عند استتاره بمظاهر أسمائه و صفاته[١١] و كان هو الحافظ لها[١٢] قبل الاستتار و الاختفاء و إظهار الخلق، فحفظ الإنسان لها بالخلافة، فتسمّىٰ بـ«الخليفة» لذلك.

و حفظه للعالم عبارة عن إبقاء صور أنواع الموجودات علىٰ ما خلقت عليها،

---

١. البقرة (٢): ٣٠.

٢. خ ل: لأنّه به ... أي بالإنسان الكامل (جامي).

٣. أي من التصرّف فيها (جامي).

٤. لأنّ الخليفة ظاهر بصورة مستخلفة في حفظ خزانته، واللّه يحفظ صورة خلقه في العالم بصورته فإنّها طلسم الحفظ من حيث مظهريّته لأسمائه وواسطة تدبيره لظهور تأثيرات أسمائه فيها (ق).

٥. أي لايجترئ (ق).

٦. أي الملك (جامي).

٧. أي الحقّ الإنسان الكامل (جامي).

٨. أي من الخلل الذي تقتضيه التفرقة والمباينة التي في حقائق العالم من الخصوصيّات التي بها يتميّز بعضها عن البعض، فالإنسان الكامل يكون كالختم؛ لئلا يفتحها مسلّطو ملك التفرقة والمباينة عليها واقتضاء التجلّي التقلّص والانسلاخ عنها (جامي).

٩. أي من الخلل.

١٠. وكان قائماً بخلافة الحقّ سبحانه في حفظ العالم (جامي).

١١. خ ل: وصفات عزّه.

١٢. أي للخزائن.

الموجب لبقاء كمالاتها و آثارها؛ باستمداده[۱] من الحقّ التجلّيات[۲] الذاتيّة و الرحمة الرحمانيّة و الرحيميّة بالأسماء[۳] و الصفات، التي هذه الموجودات صارت مظاهرها و محلّ استوائها؛ إذ الحقّ أنّما يتجلّىٰ لمرآة قلب هذا الكامل فتنعكس الأنوار من قلبه إلىٰ العالم، فيكون باقياً بوصول ذلك الفيض إليها.

فمادام هذا الإنسان موجوداً في العالم، يكون محفوظاً بوجوده و تصرّفه في عوالمه العلويّة و السفليّة، فلا يجسر أحد من حقائق العالم و أرواحها علىٰ فتح الخزائن الإلهيّة و التصرّف فيها إلّا بإذن هذا الكامل؛ لأنّه هو صاحب الاسم الأعظم، الذي به يربّي[٤] العالم كلّه، فلا يخرج من الباطن إلىٰ الظاهر معنىً من المعاني إلّا بحكمة، ولا يدخل من الظاهر في الباطن شيء إلّا بأمره، و إن كان يجهله عند غلبة البشريّة عليه، فهو البرزخ بين البحرين، و الحاجز بين العالمين، و إليه الإشارة بقوله: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾[٥].

قوله: (**ألا تراه[٦] إذا زال و فكّ[٧] من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه[٨] الحقّ فيها، و خرج[٩] ما كان فيها[١٠] و التحق[١١] بعضه ببعض، و انتقل**

---

۱. أي باستمداد الإنسان الكامل.

۲. مفعولٌ لقوله: «استمداده».

۳. متعلّق بالتجلّيات.

٤. خ ل: يربّ.

٥. الرحمن (٥٥): ۲۰ـ۱۹.

٦. أي الإنسان الكامل.

۷. بأن يرتحل خاتم الولاية المطلقة فلايظهر بعده إنسان كاملٌ.

۸. أي من الحقائق المظهرية والأسمائية الإلهيّة الظاهرة بها(جامي).

۹. أي طلَع وظهَر.

۱۰. أي من الحقائق المظهريّة والأسمائيّة الإلهيّة.

۱۱. أي التحق في النشأة الدنيا بعض ما اختزنه الذي له مرتبة الفرعيّة والجزئيّة ببعض آخر له مرتبة الأصليّة والكلّيّة. أي الفروع بأصولها والجزئيات بكلياتها، كالتحاق المواليد بالعناصر، أو التحقق بعض الفروع ببعض آخر؛ لرجوعهما إلى الجامع لهما، أو التحق في النشأة الآخرة بعض ببعض؛ لمناسبة بينهما، إمّا في درجات الجنان أو دركات النيران، أو التحق بعض ما اختزنه الحقّ في الدنيا ببعض ما اختزنه في الآخرة ←

الأمر[١] إلىٰ الآخرة، فكان[٢] ختماً علىٰ خزانة الآخرة ختماً أبديّاً)[٣].

تعليل و استشهاد لقوله: (فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل، ألا تراه) ـ أي ألا ترىٰ الإنسان الكامل ـ (إذا زال و فكّ)؛ أي فارق و انتقل من الدنيا إلىٰ الآخرة، و لم يبق في الأفراد الإنساني من يكون متّصفاً بكماله ليقوم مقامه، تنتقل معه الخزائن الإلهيّة إلىٰ الآخرة؛ إذ الكمالات كلّها ما كانت قائمة مجموعة و منحصرة محفوظة إلّا به، فلمّا انتقل انتقلت معه، و لم يبق في خزانة الدنيا ما اختزنه الحقّ فيها من الكمالات.

فإن قلت: الكامل ختمٌ حافظٌ للخزائن، ولا يلزم من انتقال الختم الحافظ انتقال الخزائن، فكيف قال: و لم يبق فيها ما اختزنه الحقّ؟!

قلت: الكامل ختم للخزائن و حافظ لوجودها؛ إذ الأسرار الإلهيّة مفصّلة في العالم و مجموعة في الكامل، كما قال الشاعر:

كلّ الجمال غدا لوجهك مجملاً   لكنّه في العالمين مفصّلٌ

ولايتجلّى الحقّ على العالم الدنيويّ إلّا بواسطته كما مرّ، فعند انتقاله ينقطع عنه الإمداد الموجب لبقاء وجوده و كمالاته، فتنتقل الدنيا عند انتقاله، و يخرج ما كان فيها

→ بانتقاله من الصورة الدنيويّة إلى الأُخرويّة فكان الصورة الدنيويّة التحقت بالصورة الأخرويّة واندرجت فيها (ص).

١. أي أمر الظهور والإظهار من النشأة الدنيا العنصرية الكثيفة الزّائلة إلى النشأة الآخرة النوريّة اللطيفة الباقية. واختزن الحقّ الأسماءَ ومظاهرها في خزانة الآخرة (جامي).

٢. أي ذلك الإنسان الكامل (جامي).

٣. وذلك لما عرفت أنّ من تلك اللطائف والنفائس ما كانت صورته في صدد الزوال والانتقال. ومنه ما كانت معنوية غير قابلة له والإنسان بِطرَفَيْه وماله من الكمالين هو الختم على الخزانتين. وفيه إشارة إلى الختمين، فلاتغفل.

ثمّ بعد تحقّق معنى آدم واستخراج ما في أساميه من الحقائق والأحكام المتطابقة بين الاسم والمسمّى، أراد أن ينساق كلامه هذا إلى ما يتبيّن به ما هو بصدد تحقيقه، ممّا ادّعاه في صدر الكلام من أنّ الملائكة من بعض جزئيات قوى هذه الصورة الآدميّة، وأنّها محجوبة بنفسها لاترى أفضل منها؛ لئلا تعدّى لطائف تحقيقاته عن ملابس الانتظام قائلاً، فظهر حينئذٍ (ص).

ختماً أبدياً كما كان ختماً على خزانة الدنيا مفكوكاً عنها (جامي).

من المعاني و الكمالات إلىٰ الآخرة.

قال ـ رضى اللّه عنه ـ في التسمية الإلهيّة[١] بالاسم الربّاني: «ألا ترى الدنيا باقية مادام هذا الشخص الإنسانيّ فيها و الكائنات تتكوّن، و المسخّرات تتسخّر، فإذا انتقل إلىٰ الدار الآخرة، مارت هذه السماء موراً، و سارت الجبال سيراً، و دكّت الأرض دكّاً، و انتثرت الكواكب، و كوّرت الشمس، و ذهبت الدنيا، و قامت العمارة في الدار الآخرة بنقل الخليفة إليها».

قوله: (**و التحق بعضه ببعض**)؛ أي التحق بعض ما اختزنه الحقّ في الدنيا ببعض ما اختزنه في الآخرة؛ و ذلك لأنّ كلّ ما هو موجود في الظاهر من الحقائق و المعاني، موجود في عالم الباطن، الذي بظهوره تحصل الآخرة علىٰ صورة يقتضيها عالمها، و هو أصل بالنسبة إلىٰ ما في الظاهر.

فإذا انتقل هذا البعض منها[٢]، التحق ببعضه الذي هو أصله في الآخرة، و انتقل الأمر الإلهيّ إليها، فكان ختماً؛ أي هذا الكامل كان ختماً حافظاً علىٰ خزانة الآخرة ختماً أبديّاً، و هذا معنىٰ ما يقال: «إنّ القرآن يرفع إلى السماء؛ لأنّه خلق الكامل» كما قالت عائشة: «و كان خلقه القرآن».

بل هو القرآن و الكتاب المبين الإلهيّ كما قال ـ رضى اللّه عنه ـ[٣]:

أنا القرآن و السبع المثاني　　و روح الروح لا روح الأواني[٤]

فؤادي عند مشهودي مقيم　　يشاهده و عندكمو لساني

قال أمير المؤمنين على عليه السلام:

و أنت الكتاب المبين الذي　　بأحرفه يظهر المضمر[٥]

---

١. وفي بعض النسخ: «في القسم الإلهي بالاسم الربّاني» وعلى كلا التقديرين هو اسم كتاب لجنابه.

٢. أي من الدنيا.

٣. أي قال بلسان الإنسان الكامل.

٤. كما في خطبة *الفتوحات* ص ١٠ من طبع بولاق وص ١١ من طبع القاهرة أوّلاً و ص ٧٠ من طبع القاهرة أخيراً. والمراد بها الروح البخارية عندالأطبّاء وغيرهم من الحكماء الظاهريين.

٥. أي اللّه.

وجاء في الخبر أيضاً: «أنّ الحقّ تعالىٰ ينزع[1] العلم بانتزاع العلماء، حتّىٰ لم يبق علىٰ وجه الأرض من يعلم مسألة علميّة، و من يقول: اللّه اللّه، ثمّ عليهم تقوم القيامة».

وكون الكامل ختماً علىٰ خزانة الآخرة، دليل علىٰ أنّ التجلّيات الإلهيّة لأهل الآخرة أنّما هي بواسطة الكامل كما في الدنيا، و المعاني المفصّلة لأهلها متفرّعة عن مرتبته و مقام جمعه أبداً، كما تفرّع منها أزلاً، فما للكامل من الكمالات في الآخرة، لايقاس بما له من الكمالات في الدنيا؛ إذ لا قياس لنعم الآخرة بنعم الدنيا.

و قد جاء في الخبر الصحيح: «أنّ الرحمة مائة جزءٍ، جزءٌ منها لأهل الدنيا، و تسعة و تسعون لأهل الآخرة»[2].

و من يتحقّق بهذا المقام و يمعن النظر فيه تظهر له عظمة الإنسان الكامل و قدره.

(فظهر[3] جميع ما في الصورة الإلهيّة[4] من[5] الأسماء في هذه النشأة الإنسانيّة[6]، فحازت[7و8] رتبة الإحاطة[9] و الجمع[10] بهذا الوجود[11]، و به قامت[12] الحجّة للّه

---

١. قال سبحانه: ﴿أوَلَم يروا أنّا نأتي الارض ننقصها من أطرافها﴾ (الرعد (١٣): ٤٢) وقال الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام: «هو ذهاب العلماء» (*الكافي* ج١ ص٣٠ المعرب).

٢.

٣. ولمّا استخلف الحقّ سبحانه الإنسان الكامل، ومن شرط الخليفة أن يكون على صورة المستخلف، فرّع الشيخ «ره» عليه «فَظَهَر ...»(جامي).

٤. يعني أحديّة جميع الأسماء الإلهيّة وصور اجتماعها(جامي).

٥. بيان ما في الصورة.

٦. أي الإنسانية الجامعة بين النشأة الروحانيّة والعنصريّة التي هي أحدية جمع مظهريات تلك الأسماء (جامي).

٧. أي حازت الصورة الإلهيّة(ص).

٨. أي اجتمعت هذه النشأة (جامي).

٩. الإحاطة بجميع الأسماء (جامي).

١٠. أي ورتبة مظاهر جمعيّة مظاهرها(جامي).

١١. أي الوجود العيني العنصري.

١٢. أي بكونه حائزاً رتبة الإحاطة والجمع قامت الحجة، أي حجة الحقّ سبحانه في ادّعاء استحقاقه الخلافة حيث قال: ﴿إنّي جاعلٌ في الأرض خليفة﴾ البقرة (٢): ٣٠، على الملائكة القادحين في ذلك الاستحقاق بقولهم: ﴿أتجعل فيها مَن يُفسد فيها﴾ البقرة (٢): ٣٠(جامي).

تعالىٰ علىٰ الملائكة) .

أي لمّا استخلف الإنسان وجعله ختماً[١] علىٰ خزائن الدنيا والآخرة، ظهر جميع ما في الصورة الإلهيّة من الأسماء في النشأة الإنسانيّة الجامعة بين النشأة العنصريّة و الروحانيّة؛ أي صارت جميع هذه الكمالات فيها بالفعل، وقد صرّح شيخنا ـ رضى اللّه عنه ـ في كتاب (المفتاح)[٢] أنّ من علامات الكامل أن يقدر علىٰ الإحياء و الإماتة و أمثالهما .

و إطلاق الصورة علىٰ اللّه مجاز، إذ لا يستعمل في الحقيقة إلّا في المحسوسات، ففي المعقولات مجاز[٣]، هذا باعتبار أهل الظاهر .

و أمّا عند المحقّق فحقيقة[٤]؛ لأنّ العالم بأسره صورة الحضرة الإلهيّة تفصيلاً، و الإنسان الكامل صورته[٥] جمعاً، قال النبي ﷺ: «إنّ اللّه خلق آدم علىٰ صورته»[٦] .

فالنشأة الإنسانيّة حازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود، أي بالوجود العينيّ، و ذلك لأنّه حاز بجسمه رتبة الأجسام، و بروحه رتبة الأرواح، و به ـ أي بهذا الجمع ـ قامت الحجّة علىٰ الملائكة؛ لإحاطته[٧] بما لم يحيطوا به .

قوله : (**فَتَحفّظْ فقد وعظك اللّه بغيرك[٨]، وانظر من أين أُتي[٩] علىٰ من أُتي عليه**) .

---

١ . خ ل : خاتماً .

٢ . راجع ص٣٣٨ من مصباح الأنس .

٣ . لايكون مجازاً، راجع الشفاء ج٢ ص٥٣٧ من الطبع الحجري ، دروس معرفة النفس دفتر٣ ص٥١٨ .

٤ . أي استعمال الصورة هنا حقيقة .

٥ . راجع الفصل الثامن ص ... : في أنّ العالم هو صورة الحقيقة الإنسانية .

٦ . *بحار الأنوار* ج ٤ ص ١١ـ١٤ ، *صحيح مسلم* ج٨ ص ٣٢، *مسند أحمد* ج٢ ص٢٣٤ـ ٢٤٤ـ٢٥١ .

٧ . أي الإنسان الكامل .

٨ . يعني الملائكة (جامي) .

٩ . أُتي : مبنيّ للمفعول، يقال : أتاه وأُتي به وأُتي عليه، ولايستعمل مبنيّاً للمفعول إلا في المكان .
يريد الشيخ إتيان المعاتبة وتوجّه المطالبة من قبل الحقّ سبحانه تعالى على الملائكة في اعتراضهم على الحقّ وجهلهم لآدم وتزكيتهم أنفسهم .
ثمّ اعلم أنّ هاهنا أمور ثلاثة :
أحدها نشأة هذا الخليفة .

←

تنبيه للسالك بالتأدّب بين يدي اللّه تعالىٰ و خلفائه و المشايخ و العلماء و المؤمنين؛ لئلّا يظهر بالأنانيّة و إظهار العلم و الكمال عندهم، لأنّه يسلك للفناء، وذلك لايحصل إلّا برؤية ما لغيره من الكمال، و عدم رؤية ما لنفسه لابالعكس، و فيه أقول:

تعلّم من العينين[1] إن كنت عاقلاً	شهود جمال الغير عند التواصل
ولا تك كالطاووس يعشق نفسه	و يبقىٰ ملوماً عند كلّ الكوامل

أي، وعظك اللّه بزجره للملائكة بقوله: ﴿إنّي أعلَمُ مَالا تَعلَمُونَ﴾[2].

و «أُتي» مبنيّ للمفعول، يقال: «أتاه، و أُتي به، و أُتي عليه»، و إنّما جاء هنا بـ«علىٰ» لأنّه في معرض التوبيخ و الزجر، كأنّه قال: «وانظر من أين هلك من هلك[3]».

قوله: **(فإنّ الملائكة[4] لم تقف[5] مع ما تعطيه[6] نشأة هذه الخليفة،**

وثانيها: حضرة الحقّ الذي أراد أن يجعله خليفة.

وثالثها: نشأة الملائكة الذين شاورهم في هذا الجعل.

والوقوف مع كلّ واحد من هذه الأُمور والعمل بما يقتضيه، يمنع من الاعتراض على جعله خليفة. فأراد الشيخ أن ينبّه على أنّ منشأ اعتراض الملائكة المُفضي إلى هذه المعاتبة والمطالبة على هو عدم وقوفهم مع واحد من هذه الأمور والعمل بمقتضاه (جامي).

١. أشار إليه تاج الدين حسين الخوارزمي بقوله:

زديد خويش بپرهيز وفضل خلق ببين	اگر دلت طمع فيض بى كران دارد
ببين كه مردم ديده چو خويشتن كم ديد	درون ديده اهل نظر مكان دارد

(*شرح فصوص الحكم خوارزمى* ص ١٢١).

٢. البقرة (٢): ٣٠.

٣. أي الملائكة تجاوزت عن حدّهم وتجاسرت في الاعتراض.

٤. تعليلٌ لقيام الحجة بالإنسان على الملائكة، وبيان لما أتى عليهم وأنّه من أين أُتي عليهم؛ وذلك لأنّ الملائكة لما لم يكن لها قدم في النشأة الإطلاقية الجمعيّة، إنّما يترتّب عليها الخلافة الإلهيّة ما أمكن لها الوقوف على أحكام تلك الخلافة، ولاعلى لوازم تلك العبادة، فلذلك لم تقف (ص).

٥. أي لم تتوقّف (جامي).

٦. أي تقتضيه.

ولا وقفت[1] مع ما تقتضيه حضرة الحقّ من العبادة الذاتيّة).

بيان سبب وقوع الملائكة في التوبيخ، و ليس الوقوف هنا بمعنى الشعور و الاطلاع، و إلّا كان الواجب أن يقول علىٰ ما تعطيه؛ فإنّه تعدّىٰ بـ«علىٰ» بل بمعنىٰ الثبوت، فمعناه أنّ الملائكة ما قنعت ولا وقفت مع ما أعطته مرتبة هذه الخليفة أزلاً بحسب نشأته الروحانيّة، ممّا هي عليه من[2] التسبيح و التهليل و الكمال اللائق بها، بل تعدّت عنه و طلبت الزيادة علىٰ ما وهبت[3]، يقال: «فلان وَقَف مع فلانٍ و واقف معه» إذا لم يتعدّ عنه في السير، و لم يقف معه إذا تعدّىٰ عنه.

و هذا الكلام إشارة إلىٰ ما مرّ: من أنّ جميع الموجودات ما[4] يأخذون كمالهم إلّا من مرتبة الإنسان الكامل، ولايحصل لهم المدد في كلّ آن إلّا منها؛ لأنّ الأسماء كلّها مستمدون من الاسم «اللّه» الذي هو هذه الكامل مظهره.

و يجوز أن يراد بالنشأة هنا نشأة رتبته الجامعة للنشأتين.

و يجوز أن يراد النشأة الروحانيّة وحدها.

قوله: (ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحقّ من **العبادة الذاتيّة**)، بيان سبب آخر، لذلك أعاد قوله: (ولا وقفت)، و قوله: (من العبادة)، بيان لـ«ما»، وصلةُ تقتضيه محذوفة، تقديرها مع ما تقتضيه حضرة الحقّ و تطلبه منهم من العبادة.

و معناه: أنّهم ما وقفوا مع ما تقتضيه حضرة الحقّ؛ من العبادة التي تقتضيها ذواتهم أن يعبدوا الحقّ بحسب الأسماء، التي صارت مظاهر لها بالانقياد و الطاعة لأمره، أو العبادة التي تقتضيها الذات الإلهيّة أن يعبد بها، و حضرة الحقّ حضرة الذات؛ إذ «الحقّ» اسم من أسمائها.

---

١. أي وتجاوزت عن مقتضاها، ولاوقفت الملائكة أيضاً مع ما تقتضيه حضرة الحقّ سبحانه وتستحقّه من العبادة الذاتيّة، التي هي من مقتضيات ذاته وذوات عبيده سبحانه، وهي الانقياد والخضوع تحت حكمه. وإنّما لم يقفوا مع ما تقضيه نشأة هذا الخليفة ولامع ما تقضيه حضرة الحقّ من العبادة الذاتية (جامي).

٢. بيان لقوله: «مما هى عليه».

٣. أي تلك النشأة.

٤. نافية.

قوله: (**فإنّه ما يعرف أحد من الحقّ إلاّ ما تعطيه ذاته**)[١و٢].

تعليل لعدم الوقوف مع ما تقتضيه حضرة الحقّ من العبادة؛ أي لأنّه لايعرف أحد من العباد شيئاً من أسماء الحقّ و صفاته إلاّ ما تعطي ذات ذلك العبد بحسب استعداده، ولايعبده أحد إلاّ بمقدار علمه ومعرفته بالحقّ؛ لأنّ العبادة مسبوقة بمعرفة المعبود من كونه ربّاً مالكاً يستحقّ العبادة، و بمعرفة العبد من كونه مربوباً مملوكاً يستحقّ العبوديّة، فمن لايعطي استعداد ذاته العلم و المعرفة بجميع الأسماء و الصفات، لايمكنه أن يعبد الحقّ بجميع الأسماء، لذلك لايعبد الحقّ عبادة تامّة إلاّ الإنسان الكامل، فهو العبد التامّ.

ولاستلزام العبادة المعرفة قال[٣]: (فإنّه لايعرف أحد)، كما فسّر العبادة بالمعرفة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإنسَ إلا لِيَعبُدُونِ﴾[٤].

(**وليس للملائكة جمعيّةُ آدم**)[٥]

الواو للحال؛ أي و الحال أنّ الملائكة ليس لهم جمعيّة الأسماء التي لآدم؛ لكونهم يعبدون اللّه من حيث اسم خاصّ معيّن لايتعدّون عنه، و آدم يعبده بجميع أسمائه.

(**ولا وقفت**[٦] **مع الأسماء الإلهيّة**[٧] **إلاّ التي تخصّها**)؛ أي تخصّ الملائكة، و ضمير الفاعل[٨] يرجع إلى الأسماء (**و سبّحت**[٩] **الحقّ بها**)؛ أي بتلك الأسماء

---

١. أي تُعطيه بحسب القابلية الأُولى والفيض الأقدس(ص).

٢. أي تعطيه من الأسماء التي هو مظهرها.

٣. أي قال الشيخ (ره).

٤. الذاريات (٥١): ٥٦.

٥. أي جامعيّة آدم للأسماء كلّها فما عرفوا من الحقّ الأسماء التي تخصّ آدم، وهي الأسماء الثبوتيّة التشبيهيّة، فما عرفوا من آدم الجمعيّة الأحديّة الكماليّة المقتضيّة لرعاية الأدب معه والنزول إليه والدخول تحت حكمه لا الجرح والطعن فيه، وانبعث فيهم معنى الحسد والغضب، وصار غشاوة بصر بصيرتهم عمّا يقتضيه حضرة الحقّ من العبادة الذاتيّة؛ فلاجرم تجاوزوا عن مقتضى نشأته ولم ينقادوا لأمر الحقّ بخلافته(جامي).

٦. أي الملائكة.

٧. وهي الأسماء السلبيّة التنزيهيّة وتجاوزت عن مقتضاها؛ فإنّ مقتضاها ـ وهي شطرٌ من الأسماء الإلهيّة ـ الانقياد من نشأته، تعمّها وغيرها من تلك الأسماء (جامي).

٨. في «تخصّها».

٩. أي وسبّحت الملائكة الحقَّ سبحانه بها، أي بتلك الأسماء، عطف على «تخصها» (جامي).

(و قدّسته[١] ، و ما علمت[٢] أنّ اللّه أسماء ما وصل علمها إليها) ؛ أي علم الملائكة إلىٰ تلك الأسماء، **(فما سبّحته بها)**؛ أي بتلك الأسماء، **(ولاقدّسته فغلب عليها[٣] ما ذكرناه[٤] ، و حكم عليها[٥] هذا الحال[٦] ، فقالت من حيث النشأة[٧] : ﴿أتجعلُ فيها مَن يُفسدُ فيها﴾)**[٨] .

أي ما وقفت الملائكة مع الأسماء التي تخصّ الملائكة ، و سبّحت الحقّ بها و قدّسته ، فغلب عليها ـ أي علىٰ الملائكة ـ ما ذكرناه من عدم الوقوف مع ما أعطته مرتبة الإنسان الكامل ، و مع ما اقتضته حضرة الحقّ منها من العبادة و الانقياد لكلّ ما أمر اللّه به ، و حكم عليها ـ أي علىٰ الملائكة ـ هذا الحال ؛ أي عدم الوقوف ، فقالت من حيث النشأة ؛ أي من حيث نشأتهم الخاصّة بهم **﴿أتجعلُ فيها مَن يُفسدُ فيها و يَسفكُ الدِّمَاءَ﴾**[٩] .

ولا ينبغي أن تحمل النشأة هنا على النشأة العنصريّة الإنسانيّة ، ليكون معناه : فقالت هذا القول من حيث النشأة الجسميّة التي هي لآدم ، مع غفلتهم عن النشأة الروحيّة و

---

١ . أيضاً بها(جامي) .

٢ . لمّا كان منشأ عدم وقوفهم مع مقتضى تلك الأسماء عدم علمهم بما عداها ممّا هو في نشأة الخليفة ، صرّح الشيخ به عطفاً على قوله : ولا وقفت فقال : وما علمت ـ أي الملائكة ـ أنّ للّه سبحانه آراء أُخر ما سبّحوه بها لم وصل علمها ، أي علم الملائكة بها ، أي بتلك الأسماء الأُخر ، كالخالق والرازق والمصوّر والسميع والبصير والمطعم ، وغير ذلك ممّا يتعلق بالنعيم والعذاب والموت والهلاك والسقم والشفاء ، وسائر الأسماء التي تخصّ عالم الأجسام والطبيعة ، فما سبّحته ، أي الملائكة الحقّ سبحانه بها ، أي بتلك ، ولاقدسته كما يسبّحه آدم عليه السلام ويقدّسه بها .

فإن قلت : ما معنى التقديس والتنزيه في الأسماء المنبئة عن التشبيه؟

قلنا : فيها تقديس وتنزيه عن الانحصار في التنزيه ، وكمال التقديس للتنزيه عن الانحصار في التنزيه أو التشبيه أو الجمع بينهما (جامي) .

٣ . أي على الملائكة(جامي) .

٤ . من عدم وقوفهم مع الأمور الثلاثة (جامي) .

٥ . أي على الملائكة(جامي) .

٦ . أي غلبة ماذكرناه عليهم أو ماذكرناه، وهو عدم وقوفهم معها(جامي) .

٧ . التي تخصّهم بلسان التنافي والتنافر ، الذي بين الوحدة والبساطة الملكيّتين وبين الكثرة والتركيب الإنسانيّتين(جامي) .

٨ و٩ . البقرة (٢) : ٣٠.

المرتبيّة؛ لأنّ[1] قوله[2]: (فلولا أنّ نشأتهم تعطي ذلك ما قالوا في حقّ آدم ما قالوه)، تصريح بأنّ المراد بالنشأة هنا هي النشأة التي تخصّهم؛ أي قالت الملائكة من حيث نشأتهم التي هم عليها: ﴿أَتَجعَلُ فِيهَا مَن يُفسِدُ فِيهَا﴾.

و التسبيح أعمّ من التقديس؛ لأنّه تنزيه الحقّ عن نقائص الإمكان و الحدوث، و التقديس تنزيهه عنها و عن الكمالات اللازمة للأكوان؛ لأنّها من حيث إضافتها إلى الأكوان تخرج عن إطلاقها و تقع في نقائص التقييد.

(و ليس إلّا النزاع[3]، و هو عين ما وقع منهم، فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحقّ).

أي، ليس هذا المعنى الذي غلب و حكم عليهم و هذا[4] القول في حقّ آدم، إلّا المنازعة و المخالفة لأمر الحقّ، وهو ـ أي النزاع ـ عين ما وقع منهم مع الحقّ، فما قالوه في حقّ آدم من النقص و المخالفة، هو عين ما هم فيه مع الحقّ؛ إذ ليس ذلك النقصان المنسوب إلىٰ آدم إلّا المنازعة و المخالفة للحقّ[5]، وهو أي ذلك النقصان عين ما وقع منهم حالة الطعن فيه.

(فلو لا أنّ نشأتهم تعطي ذلك[6]، ما قالوا في حقّ آدم ما قالوه و هم لا يشعرون).

أي فلولا أنّ نشأتهم التي حجبتهم عن معرفة مرتبة آدم **تعطي ذلك** النزاع، ما قالوا في حقّ آدم ما قالوه و هم لا يشعرون أنّ استعداداتهم و ذواتهم تقتضي ذلك الذي نسبوا إلىٰ آدم، كما قيل: «كلّ إناء يترشّح بما فيه».

---

١. دليل قوله: «ولا ينبغي»

٢. أي قول الشيخ (ره) فيما بعد هذه العبارة.

٣. وليس ما ينسبونه إلى آدم من الإفساد وسفك الدماء إلا النزاع والمخالفة لأمر الحقّ، وهو ـ أي ذلك النزاع ـ عين ما وقع منهم مع الحقّ واعتراضهم عليه في جعله آدم خليفة. فما قالوه في حقّ آدم مع الحقّ من النزاع والمخالفة، هو عين ماهم فيه مع الحقّ منها حال اعتراضهم على الحقّ والطعن في آدم (جامي).

٤. خ ل: هو.

٥. أي ما نسبت الملائكة إلى آدم من النزاع والفساد والنقص؛ لكون أنفسهم متّصفة به، لأنّ قولهم: «أتجعل فيها» عين النزاع مع الحقّ.

٦. أي ذلك النزاع مع الحقّ سبحانه، ويقتضي ذلك الاعتراض عليه ما قالوه في حقّ آدم مع الحقّ سبحانه (جامي).

و هذا تنبيه علىٰ أنّ الملائكة الذين نازعوا في آدم ليسوا من أهل الجبروت[١]، ولا من أهل الملكوت السماويّة؛ فإنّهم ـ لغلبة النوريّة عليهم و إحاطتهم بالمراتب ـ يعرفون شرف الإنسان الكامل و رتبته عند اللّه، و إن لم يعرفوا حقيقته كما هي، بل[٢] ملائكة الأرض و الجنّ و الشياطين الذين غلبت عليهم الظلمة و النشأة الموجبة للحجاب.

و في قوله: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأرضِ خَلِيفَةً﴾[٣] بتخصيص الأرض بالذكر ـ و إن كان الكامل خليفة في العالم كلّه في الحقيقة ـ إيماء أيضاً بأنّ ملائكة الأرض هم الطاعنون؛ إذ الطعن لايصدر إلّا ممّن هو في معرض ذلك المنصب[٤]، و أهل السماوات مدبّرات للعالم العلويّ بالقصد الأوّلي، و للسفليّ بالقصد الثاني.

و إذا حقّقت الأمر و أمعنت النظر، تجدهم في هذه النشأة الإنسانية أيضا أنّهم[٥] هم المفسدون كما قال تعالى ﴿ألاانهم هم المفسدون ولكن لايشعرون[٦]﴾، ألا ترىٰ أنّ القوّة الشهويّة و الغضبيّة ـ اللّتين هما ملكان من ملائكة الأرض[٧] ـ هما اللّتان تغلبان علىٰ النفس الناطقة، و يجعلان لها أسيراً منقاداً لأفاعيلهما و أغراضهما، و عند ذلك تصير النفس أمّارة بالسوء، فهم المفسدون في الحقيقة.

و كون السفك و الفساد صادراً[٨] من القوىٰ الجسمانيّة لا الروحانيّة و القلبيّة، دليل

---

١. قال صاين الدين: قد ظهر مما بيّن أنّ منشأ مقابلة الملائكة لآدم ومعارضتها له، أنّما هو نشأتها المجرّدة المقدسة المائلة إلى طرف الإطلاق العدمي، المقابل للتقييد من الجمعيّة الاعتداليّة القابلة لظهور الإطلاق الحقيقي التي لآدم؛ فسقط ماقيل هناك: إنّ الملائكة الذين نازعوا آدم هم ملائكة الأرض والجنّ والشياطين لاغير، كيف وهم مسخّرون تحت قهرمان أمره وضبطه الجامع بقوله تعالى: ﴿**وسخّرلكم ما فى السموات وما فى الأرض جَميعاً**﴾ (الجاثية (٤٥): ١٣).

فلو خصّص نوع منها بتلك المقابلةلكان أهل الجبروت أولى بذلك من غيرهم على ما لايخفى.

٢. إضرابٌ من ليست.

٣. البقرة (٢): ٣٠.

٤. أي الخلافة.

٥. أي الملائكة الأرضيّة.

٦. البقرة (٢): ١٢.

٧. إطلاق المَلَك عليهما، كلام في غاية الجودة، فراجع كتابنا *هزار و يك نكته* النكتة ١١٤.

٨. خ ل: صادرين.

واضح علىٰ ما ذهبنا إليه: من أنّ أهل الجبروت و الملكوت السماويّة لايتنازعون مع الحقّ، ولا يخالفون أمره و نهيه؛ إذ القوى الروحانيّة و القلبيّة لايتأتّىٰ منها ما يخالف أمر اللّه، فافهم.

تنبيه

اعلم: أنّ هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم التي يقع التقاول فيها.

فإن كان واقعاً في العالم المثاليّ، فهو شبيه المكالمة الحسّية[١]، و ذلك بأن يتجلّىٰ لهم الحقّ تجلّياً مثاليّاً، كتجلّيه لأهل الآخرة بالصور المختلفة، كما نطق به حديث التحوّل[٢].

و إن كان واقعاً في عالم الأرواح من حيث تجرّدها، فهو كالكلام النفسيّ، فيكون قول اللّه لهم إلقاؤه في قلوبهم المعنىٰ المراد، و هو جعله خليفة في الأرض غيرهم[٣]، و قولُهم عدم رضاهم بذلك و إنكارهم له الناشئان من احتجابهم برؤية أنفسهم، و تسبيحهم عن مرتبة[٤] من هو أكمل منهم، و اطّلاعهم علىٰ نقائصه دون كمالاته.

و من هذا التنبيه يتنبّه الفطن علىٰ كلام اللّه و مراتبه، فإنّه عين المتكلّم في مرتبة[٥]، و معنىٰ قائم به في أُخرى[٦] كالكلام النفسيّ، و أنّه مركّب من الحروف، و معبّر بها في عالمي المثاليّ و الحسيّ بحسبهما، كما بيّنا في رسالتنا المسمّاة بـ«كشف الحجاب عن كلام ربّ الأرباب» واللّه أعلم.

(فلو عرفوا[٧] نفوسهم لعلموا، و لو علموا لعُصموا).

---

١. كمكالمة عالم الرؤيا.

٢. شرح *ابن أبي الحديد* ج ٣ ص٢٢٦.

٣. أي غير الملائكة.

٤. متعلّق بقوله: «احتجابهم».

٥. أي مرتبة الذات.

٦. في عالم الأرواح.

٧. أي فلو عرفوا نفوسهم ونشأتهم التي تخصّهم لعلموا أنّ ما قالوه هو النزاع مع الحقّ سبحانه، الذي هو من لوازم نشأتهم وأحكام نفوسهم. ولو علموا ذلك لعصموا من الإقدام على النزاع فإنّهم من الملائكة الذين لايعصون اللّه ما أمرهم. فلو علموا [أنّ] ما قالوه نزاعٌ مع اللّه سبحانه وعصيان لأمره، ما وقع منهم ذلك القول وإنّما وقع منهم لذهولهم عن هذا المعنى.

←

أي لو عرفوا ذواتهم و حقائقهم لعلموا لوازمها: من كمالاتها، و نقائصها، و عدم علمها بمرتبة الإنسان الكامل، و بأنّ للّه تعالىٰ أسماء ما تحقّقوا بها، و لو علموا ذلك لعصموا من نقائص الجرح لغيرهم و تزكية أنفسهم.

و لمّا كان العلم اليقينيّ موجباً لخلاص النفس عن الوقوع في المهالك غالباً، قال -رضى اللّه عنه-: **(و لو علموا لعصموا)**.

(ثمّ لم يقفوا مع التجريح[1] حتّىٰ زادوا في الدعوىٰ بما هم عليه من التقديس و التسبيح)[2].

أي، ما اكتفوا بالطعن و الجرح في آدم، بل زكّوا أنفسهم، و ظهروا بدعوىٰ التقديس و التسبيح، ولو علموا حقائقهم لعلموا أنّ الحقّ هو المسبِّح و المقدِّس لنفسه في مظاهرهم، و أنّ هذه الدعوىٰ توجب الشرك الخفيّ.

(و عند آدم من الأسماء الإلهيّة[3] ما لم تكن الملائكة تقف عليها، فما[4] سبّحت[5] ربّها بها[6]، ولا قدّسته[7] عنها[8] تقديس آدم[9] و تسبيحه[10]).

→ وأيضاً ليس من مقتضى الإنصاف إذا اطّلع أحد على أمر مذموم في نفسه أن يطعن به غيره ويجرحه (جامي).

١. أي في آدم ﷺ (جامي).

٢. حيث أطلقوا في دعوى التسبيح والتقديس ولم يقيّدوها بما هم عليه منهما فتبادر منه أنّهم يسبّحونه ويقدّسونه كلّ التسبيحات والتقديسات، وليس الأمر كذلك، كيف وعند آدم من الأسماء ... (جامي).

٣. كالأسماء الوجودية والأوصاف الثبوتيّة التي هي مقتضى طرف التشبيه (ص).

٤. نافية.

٥. أي الملائكة (جامي).

٦. أي بتلك الأسماء (جامي).

٧. أي الملائكة (جامي).

٨. أي عن نقائصها على حذف المضاف، فإنّ التقديس بالأسماء ليس في أنفسها، بل في كلّ تقديس باسم تقديس عن نقيضه (جامي).

٩. ضرورة أنّ تقديسه في عين التشبيه الذي هو حقيقة التقديس، كما أنّ تسبيحه في نفس الحمد الذي هو حقيقة التسبيح.

والفرق بين التقديس والتسبيح، أنّ التسبيح تنزيه الحقّ عن طروّ الأوصاف، والتقديس تطهيره عن شوائب النسب مطلقاً.

١٠. أي تقديس ذوق وتسبيح وجدان.

الملائكة هنا هم الطاعنون في آدم، أو الملائكة مطلقاً، لتكون اللام للعهد في الأوّل، و الجنس في الثاني، وكلاهما حقّ؛ فإنّ كلاً منها له مقام معيّن، لايمكن له التجاوز عنه، ولا تسبيح له إلّا بحسب ذلك المقام.

بخلاف الإنسان، فإنّ مقامه يشتمل علىٰ جميع المقامات علواً و سفلاً، و هو[١] مسبّح فيها كلّها، يعلم ذلك من أحاط علمه بمطلع قوله تعالى: ﴿وَ إن مِن شَيء إلاّ يُسَبِّحُ بِحَمدِهِ﴾[٢]، [٣]و شاهد كيفيّة تسبيحهم الحسّي و المثاليّ و المعنويّ بلسان حالهم و استعدادهم في كلّ حين، و عرف أنّه[٤] مسبِّح في مراتب نقصانه، كما أنّه مسبّح في مراتب كماله، فنقصانه أيضاً من وجه كماله.

ألا ترىٰ: أنّ «التوّاب» و «الغفّار» و «العفوّ» و «الرؤوف» و «الرحيم» و «المنتقم» و «القهّار» و أمثالها، تقتضي المخالفة و الذنب، كاقتضاء الربّ المربوب، و الرزّاق المرزوق، فالحكمة الإلهيّة اقتضت ظهور المخالفة من الإنسان؛ لتظهر منه الرحمة و الغفران، كما جاء في الحديث القدسيّ «لو لم تذنبوا لذهبت بكم، و خلقت خلقاً يذنبون و يستغفرون، فأغفر لهم»[٥].

و أيضاً: المخالفة للأمر في الظاهر أنّما هي للانقياد بمقتضى الإرادة في الباطن؛ إذ كلّ يعمل بمقتضى الاسم الذي هو ربّه، فهو في عين الطاعة لربّه عند الإتيان بالمعصية، و إن كان مخالفاً للأمر في الصورة.

و أيضاً: الذنب يقتضي الانكسار، و الافتقار إلى الرحمة، و الرجاء في المغفرة، و عدمُه غالباً يقتضي العجب و الأنانيّة، و هو أشدّ الذنب، كقوله عليه السلام: «لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو أشدّ من الذنب، ألا و هو العجب، العجب، العجب»[٦].

و لهذه الحكمة خلق آدم بيديه؛ أي بصفاته الجلاليّة و الجماليّة، و لذلك ظهر في

---

١. أي الإنسان.

٢. الإسراء (١٧): ٤٤.

٣. عطف على «أحاط».

٤. أي الإنسان.

٥. *بحار الأنوار* ج ٧٠ ص٥٧ نقلها عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

٦. *بحار الأنوار* ج ٧٢ ص٣٢٩.

ابني آدم قابيل و هابيل ما كان مستوراً فيه من الطاعة و المخالفة، فظهرت الطاعة في أحدهما، و المخالفة في آخر.

(فوصف الحقّ لنا ما جرى[١])؛ أي في العلم بين أعيانهم، أو في العالم الروحانيّ بين أرواحهم **(لنقف عنده[٢،٣]، ونتعلّم الأدب[٤] مع اللّه تعالى[٥]، فلا ندّعي ما نحن متحقّقون به[٦] و حاوون[٧] عليه بالتقييد[٨،٩]، فكيف أن نطلق في الدعوى[١٠]، فَنَعُمّ بها[١١] ما[١٢] ليس لنا بحال[١٣،١٤] ولا نحن عنه[١٥] على علم، فنفتضح[١٦] فهذا التعريف الإلهيّ ممّا أدّب الحقّ به عباده الأدباء[١٧] الأمناء**

---

١. بينه سبحانه وبين الملائكة في حقّ آدم عليه السلام (جامي).

٢. أي ادّعاء الكمال(ص).

٣. أي عند ما جرى، ولانتجاوز عما اقتضاه من التأدّب بين يدي الحقّ أو عندالحقّ أي أمرُهُ وحكمه(جامي).

٤. ونتعامل معه بحسب ماتقتضيه مرتبته(جامي).

٥. في مواقف مخاطبته(ص).

٦. أي بحسب القابلية الأصليّة(ص).

٧. حاوون عليه بالعلم الشهودي(جامي).

٨. فإنّ الكمالات كلّها إنّما هي اللّه سبحانه، ظهرت فينا وتقيّدت بحسب استعداداتنا وقابليّاتنا، والظهور بادّعائها إنّما هو من العجب والدنائيّة(جامي).

٩. كما يقول في مشهدهم هذا مثلاً: نحن نسبّحك بتوفيقك ومشيئتك أو نسبّحك تسبيح تنزيه(ص).

١٠. ونقول: نحن نسبّحك مطلقاً عن أن يقيّد بالتوفيق من اللّه ومشيئته أونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك(ص).

١١. أي بالدعوى(جامي).

١٢. أي من الكمالات (جامي).

١٣. من الكمالات (جامي).

١٤. من إضافة الفعل مطلقاً إلى أنفسنا وحالنا نحن معاشر العبيد على ما كان في العدم الأصلي، فمصدريتنا للأفعال أنّما يكون بتوفيق اللّه ومشيئته(ص).

١٥. من الجمع بين التسبيح والعهد وأدائه به. ص ١٥ـ خ ل: منه.

١٦. أي فنفضح عنداللّه سبحانه وعند عباده العارفين بالأمور على ماهي عليه(جامي).

١٧. أي المعاملين مع الحقّ والخلق بما تقتضيه مراتب الأُمناء الحاملين الأمانة، التي هي صورة اللّه سبحانه التي حذى عليها آدم حين عرضها على سماوات الأرواح وأرض الجسمانيات، فأَبَيْنَ أن يحملنها، أي لم يطقن ذلك ولايستطعن. واشفقن منها؛ لعدم أحديّة جمع الجميع عند واحد منها. وحملها الإنسان؛ لتحقّقه بأحديّة الجمع المذكور(جامي).

الخلفاء[١]) ظاهر.

(ثمّ نرجع[٢] إلىٰ الحكمة فنقول: اعلم[٣] أنّ الأمور الكليّة و إن لم يكن لها وجود في عينها، فهي معقولة معلومة بلا شكّ في الذهن، فهي باطنة لاتزول[٤] عن الوجود العينيّ[٥و٦]).

---

١. الذين استخلفهم اللّه تعالى في حفظ خزائن الدنيا والآخرة.

فإن قلت: أيّ حاجة للمتحقّقين بهذه الصفات إلى التأدّب.

قلنا: المراد تأدّب ذواتهم قبل التحقّق. أو قلنا: «لكلّ جواد كبوة» فيمكن منهم وقوع الزلّات بعد التحقّق بها أيضاً (جامي).

٢. أي ثمّ نرجع عما وقع في البين من قصّة الملائكة وبيان لطائفها، إلى الحكمة الإلهيّة التي كان (رض) بصدد بيانها، فابتدأ ببيان الارتباط بين الأمور الكليّة والأعيان الخارجة، وفرّع عليه بيان الارتباط بين الحقّ والعالم، ثمّ بيان خلق الإنسان على صورته، ثمّ بيان مايتفرّع عليه من الحِكَم والأسرار فنقول:

اعلم أنّ الأمور الكليّة، أي الحقائق المشتركة بين الأعيان الخارجة، كالحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها وإن لم يكن لها من حيث إنّها كلّية وجود في عينها وحدّ ذاتها، فإنّها لاوجود للكليات إلّا في ضمن أفرادها، فهي معقولة معلومة موجودة بلاشكّ في الذهن فهي باطنة من حيث هي كلّية(جامي).

٣. من قوله: «اعلم أنّ الأمور الكلّية» إلى قوله: «أقوى وأحقّ» (ص٨٣) جاء في *الأسفار* (ج١ ص١٨٤ ـ ١٨٥ ـ طبع ١).

٤. لاتزال عن الوجود العيني. وفي بعض النسخ: «لاتزول» فمعناه ومعنى لاتزال بضمّ التاء مبنياً للمفعول من أزال واحد.

و «الغيبي» ـ بالغين المعجمة والباء ـ: بمعنى المعقول، وعند بعض الشارحين عن الوجود العيني بالعين الغير المعجمة والنون، أي لاتزول من حيث هي طبائع مطلقة لامقيّدة بقيد الكلّية عن الوجود العيني؛ فإنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج.

وقرئ «لاتزال» ـ بفتح التاء ـ على أنّه من الأفعال الناقصة، أي فهي باطنة عن الوجود العيني الشخصي لاتزال كذلك بحذف الخبر؛ لدلالة باطنة عليه أو باطنة بالنصب على تقديم الخبر. أي فهي لاتزال باطنة عن الوجود العيني والأول أوفق لما بعده من قوله: ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها(ق).

٥. العيني، بالعين المهملة كما هو في بعض النسخ المقروءة على الشيخ، أي هي باطنة باعتبار وجودها العقلي لكن لاتزول عن الموجودات العينيّة ولاتسلب عنها، بل هي ثابتة لها في ضمن ثبوت أفرادها.

أو بالغين المعجمة أي لاتزول عن الوجود العيني العقلي، ولاتتّصف بالوجود العيني الخارجي. وحاصله أنّه لايخرج من العلم إلى العين.

وفي بعض النسخ: «لاتزال» إما بضمّ التاء من الإزالة، فمعناه قريب ممّا سبق سواء كانت العين مهملة أو

←

أي نعرض عن حكاية الملائكة، و نرجع إلىٰ تقرير الحكمة الإلهيّة، و مراده -رضى اللّه عنه- بيان الارتباط بين الحقّ و العالم، و أنّ الإنسان مخلوق علىٰ صورته، فبنىٰ أصلاً يتفرّع عليه المقصود بقوله: (اعلم، أنّ الأُمور الكلّية)؛ أي الحقائق اللازمة للطبائع الموجودة في الخارج، كالحياة، و العلم، و القدرة، و الإرادة و غيرها - ممّا هي أُمور عقليّة، ولا أعيان لها في الخارج - (و إن لم يكن لها وجود في عينها)؛ أي و إن لم تكن لها ذات موجودة في الخارج، فهي موجودة في العقل بلا شكّ، فهي باطنة من حيث إنّها معقولة، و مع ذلك لاتزول عن الوجود العينيّ، ولا تنفكّ منه؛ إذ هي من جملة لوازم الأعيان الموجودة في الخارج.

و في بعض النسخ: (لا تُزال عن الوجود الغيبيّ) علىٰ أنّ لاتزال مبنيّ للمفعول من «أزال يزيل»، و الغيبيّ بالغين المعجمة و الباء، و معناه: هي باطنة لايمكن أن تزال عن كونها أُموراً عقليّة.

(و لها[1] الحكم و الأثر في كلّ ماله وجود[2] عينيّ).

أي، و لهذه الأُمور الكلّية -التي لا أعيان لها في الخارج منفكّة عن التقيّد المشخّص إيّاها، و المعروضات[3] التي تعرض[4] لها- حكم و أثر في الأعيان الكونيّة و الحقائق الخارجيّة بحسب وجودها و كمالاتها.

أمّا الأوّل[5]: فلأنّ الأعيان معلولة للأسماء، و الاسم ذات مع صفة معيّنة،

→

معجمة، وإمّا بفتحها والعين مهملة.

وقال الشارح الجندي: إنّ قوله: باطنة منصورٌ على هذا الوجه، والتقدير: فهي لاتزال باطنة عن الوجود العيني، أي لاتظهر أعيانها في الخارج وإن كانت موجودة في العلم وبالنسبة إلى العالم، وأمّا فتحها والغين معجمة فلاوجه له ظاهراً (جامي).

٦. خ ل: الغيبي.

١. أي وهذه الأُمور الكلّية التي لايتحقّق في الخارج -من حيث كليّتها- لها الحكم والأثر (جامي).

٢. من الموصوفين بها، فإنّ للحياة -مثلاً- حكماً على الموصوف بهابأنّه حيّ وأثر فيه وهوالعلم وتوابعه (جامي).

٣. أي وعن المعروضات.

٤. هذه الأمور الكلية لها.

٥. أي بحسب وجودها. أي لهذه الأمور الكلّية أثر في الأعيان بحسب وجودها.

فالأعيان ـ من حيث تكثّرها ـ لا تحصل إلّا بالصفات، و هي هذه الأمور الكلّية التي لا أعيان لها في الخارج، و لهذا[1] ذهب الحكماء أيضاً إلىٰ أنّ علم الواجب فعليّ و سبب لوجود الموجودات، و هكذا القدرة و الإرادة المعبّر عنها بالعناية الإلهيّة.

و أمّا الثاني[2]: فلأنّ العين الموجودة إن لم تكن لها الحياة لا توصف بأنّها حيّة ولا تتّصف بأنواع الكمالات؛ إذ العلم و القدرة و الإرادة كلّها مشروطة بالحياة، و كذلك العلم إن لم يكن حاصلاً لم يكن لها إرادة و قدرة؛ لأنّهما لا تتعلّقان إلّا بالمعلوم، و هكذا جميع الصفات.

فهذه الأمور الكلّية حاكمة علىٰ الطبائع التي تعرض لها بأن يقال عليها إنّها حيّة ذات علم و إرادة و قدرة، و يترتّب عليها ما يلزمها من الأفعال و الآثار؛ إذ لا شكّ أنّ الطبيعة الموجودة بالعلم[3] تتميّز بين الأشياء، و بالإرادة تتخصّص، وبالقدرة تتمكّن من الأفعال.

قوله: **(بل هو[4]،[5] عينها[6] لا غيرها، أعني أعيان الموجودات[7] العينيّة[8])**.

---

١. أي ولأنّ لها الحكم في ماله وجود عيني ذهب الحكماء ... .

٢. وهو كون الأمور الكلّية لها حكم وأثر في كمالاتها.

٣. أي بسبب العلم.

٤. يعني أنّ الأمر الكلّي كالعلم والحياة عين الوصفين الموجودين في ذلك الموصوف لا غيرهما(ق).

٥. أي ماله وجود عيني عينها، أي عين الأمور الكلّية، فعلى هذا يكون قوله أعني تفسيراً للضمير المرفوع، ويحتمل أن يجعل تفسيراً للضمير المجرور إذا كان المرفوع كناية عن الأمور الكلّية مأوّلة بالأمر الكلّي.
وعلى كلّ تقدير فالعينيّة ـ بناءً على أنّ الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة الحقائق كلّها هي الذات الإلهيّة، وباعتبار تعيّناتها وتجلياتها في مراتبها المتكثّرة ـ تتكثّر وتصير حقائق مختلفة جوهرية متبوعة وعرضيّة تابعة، فكلّ عين عين من حيث امتيازها عمّن سواها ليست إلّا عين أعراض شتّى اجتمعت في عين واحدة فصارت عيناً موجودة خارجية. كذا ذكره في آخر الفصّ الشعيبي(جامي).

٦. أي ماله وجود عيني، عين تلك الأُمور الكلّية، فإنّها هي الظاهرة بصورة الأثر حسب ما اقتضاه الوجود العيني(ص).

٧. أي أعيان الأوصاف لا أعيان الموصوفات، فإنّ للموصوف أيضاً معنىً كلياً وهو الإنسان المطلق، فإنّه عين هذا الإنسان مع قيد الجزئية فهذه نسبة الحياة والعلم المطلقين إلى الوصفين المقيّدين(ق).

٨. ثمّ إنّ تلك الأمور الكلية عندما تتحصّل ماهيّاتها النوعيّة لها ثلاثة مدارج:
الأول منها: تفصيل الأحكام والآثار التي هي بمنزلة المادة والصورة، وهو حقيقة النوع وحده.
والثاني: الهيئة الجمعيّة بينها الرافعة للمغايرة وهي النوع عينه.

←

إضراب عن قوله: (و لها الحكم و الأثر)؛ بأنّ الذي له وجود عينيّ هو عين هذه الأمور المعقولة المنعوتة بالعوارض و اللّوازم؛ لأنّ الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة الحقائق كلّها هي الذات الإلهيّة، و باعتبار تعيّناتها و تجلّياتها في مراتبها المتكثّرة تتكثّر وتصير حقائق مختلفة، جوهريّة متبوعة، و عرضيّة تابعة، فالأعيان ـ من حيث تعدّدها و كونها أعيانها ـ ليست إلّا عين أعراض شيء، اجتمعت فصارت حقيقة جوهريّة[1] خاصّة، كما ذكره في آخر الفصّ الشعيبي[2].

ألا ترى: أنّ الحيوان هو الجسم الحسّاس المتحرّك بالإرادة، و الجسم ماله طول و عرض و عمق، فالحيوان ذات لها هذه الأعراض مع الحسّ و الحركة الإراديّة، و كما اجتمعت هذه الأعراض في هذه الذات المعيّنة و صارت حيواناً، كذلك إذا انضمّت إليها أعراض أُخر ـ كالنطق و الصهيل ـ تسمّىٰ بـ«الإنسان» و «الفرس»، فالذات الواحدة باعتبار الصفات المتكثّرة صارت جواهر متكثّرة، و أصل الكلّ هو الذات الإلهيّة التي صفاتها عينها.

فقوله: (أعني أعيان الموجودات)، تفسير لـ«هو» العائد إلىٰ ما له وجود عينيّ، و ضمير «عينها» راجع إلىٰ الأمور الكلّية، ولا يجوز أن يكون تفسيراً لضمير عينها؛

←

والثالث: تفصيل الأشخاص الخارجيّة.

فأشار في طيّ عبارته إلى هذه المراتب مضرباً عن الأول بالثاني، مفسّراً إيّاه بالثالث [تبينها] إلى أنّ التفصيل الأول اعتباري محض لاعبرة به، وأنّ التفصيل الثاني هو عين الجمع وإلى أنّ الموجود العيني له وحدة جمعيّة كذلك، وإلى غير ذلك من الدقائق، فلاتغفل عنها.

فيكون التفسير للضمير المنفصل لا المتّصل على ما هو الموجب للتوهّمات الباعثة على ارتكاب التمحّلات كما التزمه البعض.

وهذا يناسب ماتسمعه من ائمّة النظر أنّ سائر أقسام الكلّيات موجود بوجود النوع عينه في الخارج، كما أنّ النوع مع الشخص كذلك، وأن ذلك التفصيل بين الكلّيات وتميّزها انّما هو في العقل، فهي معقولة (ص).

١. أي بحسب الظاهر والحسّ.

٢. قال في الفصّ الشعيبي: وأمّا الأشاعرة فما علموا أنّ العالم كلّه مجموع أعراض، فهو يتبدّل في كلّ زمان؛ إذ العرض لايبقى زمانين ... فقد جاء من مجموع ما لايقوم بنفسه، وهي الأعراض، من يقوم بنفسه، وهو الجوهر (ص٢٨٧ ـ ٢٨٨).

لفساد المعنىٰ، إذ معناه: بل ماله وجود عينيّ هو عين الموجودات العينيّة.

إلّا أن يقول: هو عائد إلىٰ الأمور الكلّية، و تذكيره باعتبار الأمر، و حينئذٍ يكون معناه: بل هذه الأمور الكلّية عين أعيان الموجودات العينيّة لاغيرها.

و هذا عين المعنىٰ الأوّل.

و قيل: معناه بل الأمر[١] الكلّي كالعلم و الحياة عين الوصفين[٢] الموجودين في ذلك الموصوف لاغيرهما، و المراد بقوله: أعني (أعيان الموجودات)، أعيان الأوصاف، لا أعيان الموصوفات لأنّ للموصوفات أيضاً أُموراً كلّية و هو الكلّي الطبيعي.

و فيه نظر؛ لأنّ المراد أنّ هذه الأُمور الكلّية التي ليست لها ذات موجودة في الخارج، لها حكم و أثر في الموجودات الخارجيّة، بل هي عين هذه الموجودات الخارجيّة؛ فانّ الظاهر و المظهر متّحد في الوجود الخارجيّ، و إن كان متعدداً في العقل؛ لأنّ الكلام في الأُمور الكلّية التي لا أعيان لها في الخارج غير هذه الموجودات العينيّة.

و فائدة الإضراب لا تظهر إلّا بحسب هذا المعنىٰ، و التفسير بقوله: (أعني أعيان الموجودات)، و قوله[٣]: (فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات، كما هي الباطنة من حيث معقوليّها)، يؤيّد ما ذهبنا إليه.

(و لم تَزُلْ[٤] عن كونها معقولة في نفسها[٥]).

أي، مع أنّها في الخارج عين الأعيان الموجودة، هي في نفسها أُمور معقولة، لم تزُل عن معقوليّتها، بضمّ الزاء من «زال يزول»، أو بفتحها و ضمّ التاء من «تزال» المبنيّ للمفعول.

---

١. فارجع ضمير هو أيضاً إلى الأمر الكلّي.

٢. أي المقيّدين المشخّصين.

٣. أي قول الشيخ (ره) فيما بعد.

٤. أي هذه الأمور الكلّية مع كونها عين أعيان الموجودات لم تزل عن كونها معقولة في نفسها باعتبار كليّتها فقوله: «لم تزل» إما مبنيّ للفاعل أو للمفعول من الإزالة (جامي).

٥. أي نظر إلى نفس حقائقها الكلّية بدون اعتبار تعيّنها وكونها ذا وجود عينيّ؛ فإنّها بذلك الاعتبار عين الوجود العيني (ص).

(فهي[1] الظاهرة من حيث أعيان الموجودات[2]، كما هي الباطنة من حيث[3] معقوليّتها[4]).

أي، تلك الأمور الكلّية ظاهرة باعتبار أنّها عين الأعيان الموجودة، و باعتبار الآثار الظاهرة منها، و باطنة باعتبار أنّها أمور معقولة لا الأعيان لها في الخارج بنفسها.

قوله: **(فاستناد[5,6] كلّ موجود عينيّ لهذه[7] الأمور الكلّية التي لايمكن رفعها عن العقل[8]، ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تزول به عن أن تكون[9] معقولة)[10,11]**.

نتيجة لقوله: **(و لها الحكم و الأثر في كلّ ماله وجود عينيّ)**؛ أي لمّا تقرّر أنّ الموجودات العينيّة أنّما تعيّنت و تكثّرت بالصفات، و هي هذه الأمور الكلّية، فاستناد

---

١. أي تلك الأمور الكلّية (جامي).

٢. و صورها المشخّصة الخارجية الكثيرة (ص).

٣. أي من حيث إنّها عين الأعيان الموجودة (جامي).

٤. أي وكلّيتها(جامي).

٥. أي فاستناد كل موجود عيني باعتبار اتّصافه بكمالاته، نظراً إلى قوله: «ولها الحكم والأثر في كلّ ماله وجود عيني» أو باعتبار تعيّنه وامتيازه عمّا عداه وصيرورته عيناً متميّزة عن غيرها بهذه الأمور الكلّية؛ نظراً إلى قوله: «بل هو عينها» أعني الموجودات العينيّة (جامي).

٦. أي استناد كلّ موجود شخصي يكون إلى هذه الموجودات الكلّية أبداً مع بقائها في عالم التعقّل على كلّيتها، فقوله: «فاستناد» مبتدأ، خبره «لهذه الأمور» واللام بمعنى إلى(ق).

٧. أي إلى هذه الأمور.

٨. أي من حيث كلّيتها بأن تصير موجودات خارجيّة تخرج عن كونها معقولة صرفة؛ ولهذا عطف عليه قوله: «ولايمكن وجودها ...»(جامي).

٩. عطف تفسير(جامي).

١٠. فإنّه وإن قيل: إنّ الطبائع الكلّية لها وجود في الخارج، ولكن في ضمن الهويّات الخارجيّة والأشخاص فغير زائلة حينئذٍ عن الكون العقلي؛ ضرورة أنّ هذا التفصيل المستتبع لإنّيّات تلك الطبائع أنّما هو للعقل عند وجودها فيه(ص).

١١. يعني أنّ هذه الكلّيات وإن كانت في كلّ موجود عيني عينه، فذلك لايخرجها عن كونها معقولة، فإنّ كونها معقولة باطنة هو من كونها كلّية، وكونها عين كلّ موجود عيني هو بحقائقها لابكلّيتها؛ لوجوب تميّز تعقّل كلّيتها عن تعقّل حقيقتها في العقل وعدم تميّز حقيقتها عن الوجود العيني. ولايخرجها أيضاً كذلك؛ لكونها معقولة وكلّية، عن كونها بحقيقتها في كلّ موجود عيني عينه، بمعنى أنّه لايزيد عليه ولايمتاز عنه (مؤيّد الدين).

كلّ موجود عينيّ واجب ثابت لهذه الأمور الكليّة التي هي حقائق معقولة، لأنّ الطبائع بذواتها تقتضي عروضها و اتصافها بها، إذ هي كمالاتها، فهي من حيث كمالاتها مستندة إلى هذه الأمور الكلّية و هذه الأمور لا يمكن أن ينكر كونها معقولة، ولا يمكن أن توجد في الأعيان من غير عروضها في معروضاتها، و خبر قوله: «فاستناد»، متعلّق الظرف، و هو واجب أو ثابت.

و يجوز أن تكون اللام في قوله: (لهذه الأمور الكليّة) بمعنى «إلى»[1] متعلّقاً إلى الاستناد، و خبره محذوفاً تقديره: فاستناد كلّ موجود عينيّ إلىٰ هذه الأمور الكلّية واجب.

(سواء كان ذلك الموجود العيني موقّتاً[2] أو غير موقّت؛ إذ نسبة الموقّت و غير الموقّت إلىٰ هذا الأمر الكلّي المعقول نسبةٌ واحدة).

أي، لايختصّ هذا التأثّر ببعض من الموجودات دون البعض، بل الجميع مشترك في كونها محكوماً و متأثّراً من هذه الأمور الكلّية، سواء كان ذلك الموجود مقترناً بالزمان كالمخلوقات، أو غير مقترن به كالمبدعات، روحانيّاً كان أو جسمانيّاً، فإنّ اقترانه بالزمان و عدم اقترانه لايخرجه عن استناده إلىٰ هذه الأمور الكلّية؛ إذ نسبة الموقّت و غير الموقّت في الوجود و الكمالات إليها نسبة واحدة.

قوله: **(غير[3] أنّ هذا الأمر الكلّي يرجع إليه حكم من الموجودات العينيّة بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات[4] العينيّة، كنسبة العلم إلىٰ العالم، و الحياة إلى الحيّ**

---

١. أي فلايكون قوله: «لهذه الأمور» مع متعلّقه خبراً، بل خبره محذوف وهو واجب.

٢. موقتاً مقترناً بالزمان كالمخلوقات، أو غير مؤقّت وغير مقترن به كالمبدعات روحانياً كان أو جسمانيّاً. واقتران الوجود العيني بالزمان وعدم اقترانه لايخرجه عن اشتماله على هذه الأمور الكلّية على الوجه المذكور (جامي).

٣. لما أشار الشيخ إلى الأمور الكلّية بالموجودات العينيّة وكيفيّة تأثيرها فيها، أراد أن يشير إلى ارتباط الموجودات بالأُمور الكلّية وكيفيّة تأثيرها فيها فقال: غير أنّ هذا الأمر الكلّي يرجع إليه حكم وأثر من الموجودات العينيّة، فكما كانت الأمور الكلّية يحكم عليها بأحكامٍ وآثار كذلك، تحكم هي على الأمور الكلّية بأحكام وآثار بحسب ما تطلبه وتقتضي حقائق تلك الموجودات (جامي).

٤. وذلك لأنّه عين تلك الهويّات العينيّة في الوجود، فيكون مكتسباً منها سائر أحكامها ونسبها(ص).

فالحياة حقيقة معقولة[١]، و العلم حقيقة معقولة متميّزة عن الحياة، كما أنّ الحياة متميّزة[٢] عنه).

ثمّ نقول في الحقّ تعالىٰ: إنّ له علماً و حياة[٣]، فهو[٤] الحيّ العالم، و نقول[٥] في الملك: إنّ له حياة و علماً، فهو[٦] الحيّ العالم، و نقول في الإنسان: إنّ له حياة وعلماً، فهو[٧] الحيّ العالم، و حقيقة العلم واحدة، و حقيقة الحياة واحدة، ونسبتهما[٨] إلىٰ الحيّ و العالم نسبة واحدة.

ونقول في علم الحقّ: إنّه قديم، و في علم الإنسان: **(إنّه محدث[٩]، فانظر[١٠] ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة).**

تأكيد لبيان الارتباط، كقول الشاعر مؤكّداً في المدح:

ولا عيب فيهم غير أنّ ضيوفهم   تعاب بنسيان الأحبّة و الوطن

---

١. أي كلّية (جامي).

٢. أي حقيقة معقولة متميّزة.

٣. وهم يحكمون على الموصوف بهما بأنّه حيٌّ عالمٌ (جامي).

٤. أي الحقّ (جامي).

٥. أي وكذلك نقول.

٦. أي الملك (جامي).

٧. أي الإنسان (جامي).

٨. أي نسبة حقيقة الحياة والعلم (جامي).

٩. أي محدث بالحدوث الزماني وغير ذاته وغير صفاته، ولا يصحّ هذا الحكم كلّياً إلّا في علمه الحاصل له باعتبار أحديّة جمع روحه وجسمه، وإلّا فقد صرّح الشيخ صدرالدين القونوي في بعض رسائله بأنّ الأرواح الكلّية التي للكُمَّل مقارنة للعقل الأول في الوجود واقعة معه في وصف واحد. ولا شكّ أنّ لها في تلك الحالة يكون بعض العلوم حاصلاً وأقلّها الشعور بنفسها (جامي).

١٠. وكأنّه لم يتعرّض الملك بناءً على أنّ الحكم بقدم صفاته وحدوثها مطلقاً لا يصحّ، كما في الحقّ تعالى والإنسان؛ فإنّ بعض الملائكة كالعقل الأوّل من الدائمات بدوام الحقّ، لا يمكن أن يكون حادثاً، وبعضها يمكن أن يكون حادثاً.

اللهمّ إلّا أن يحكم بحدوثها وحدوث صفاتها مطلقاً؛ بناءً على أنّ الخلق الجديد في كلّ آنٍ، لكن باعتبار أشخاصها لا أنواعها (جامي).

أي، استناد كلّ موجود عينيّ و ما يتبعه من اللّوازم إلىٰ هذه الأمور الكلّية واجب من حيث أنّها مؤثّرة فيه، إلاّ أنّ لهذه الموجودات أيضاً حكماً و أثراً في هذه الأمور الكلّية بحسب اقتضاء أعيان الموجودات، و ذلك لأن الحياة حقيقة واحدة، و العلم حقيقة واحدة، و كلّ منهما متميّز عن الآخر، فنقول في الحقّ تعالىٰ: إنّه حيّ عالم، و حياته و علمه عين ذاته، فيحكم بأنّهما عينه وبعدم امتياز أحدهما عن الآخر في المرتبة الأحديّة و نقول بقدمهما و في غيره تعالىٰ كالملَك و الإنسان يحكم بأنّهما غيره، و نقول: إنّهما حادثان فيهما.

فاتصافهما بالحدوث و القدم، و كونهما عيناً أو غيراً، أنّما هو باعتبار الموجودات العينيّة، فكما حكمت هذه الأمور في كلّ ماله وجود عينيّ، كذلك حكمت الموجودات عليها بالحدوث و القدم.

و هذا الحكم أنّما نشأ من الاستناد و الإضافة، و إلاّ عند اعتبار كلّ منهما وحده لايلزم ذلك.

قوله: **(فانظر إلىٰ هذا الارتباط[١] بين المعقولات[٢] و الموجودات العينيّة، فكما حكَمَ[٣] العلمُ علىٰ من قام به أن يقال[٤] فيه[٥] «إنّه عالم» حكَمَ[٦] الموصوف به[٧] علىٰ العلم بأنّه حادث في حقّ الحادث[٨]، قديم في حقّ القديم[٩]، فصار كلّ واحد[١٠]**

---

١. الواقع(جامي).

٢. الكلّية(جامي).

٣. أي اقتضى.

٤. أي واقتضى أن يقال(جامي).

٥. أي فيمن قام به(جامي).

٦. أي كذلك حكم(جامي).

٧. أي بالعلم(جامي).

٨. كالإنسان(جامي).

٩. كالحقّ سبحانه(جامي).

١٠. أي كلّ واحد من المعقولات الكلّية والموجودات العينيّة محكوماً به، أي شيئاً يحكم بنسبته؛ فان المحكوم به في قوله: «علم الحق سبحانه قديم» هوالقديم لا الموجود العيني الذي هوالحقّ، لكن الحكم بالقدم على العلم أنّما هو بسببه كما لايخفى(جامي).

محكوماً به و محكوماً عليه)[١].

تصريح بالمقصود، و هو بيان الارتباط[٢] بين الأشياء العينيّة و الأُمور الغيبيّة التي لا أعيان لها، و إذا كان الارتباط بينهما حاصلاً، فالارتباط بين الحقّ و العالَم الموجودين في الخارج أقوىٰ و أحقّ و فحواه ظاهر.

لا يقال[٣]: إنّ الذهن يحكم علىٰ من قام به العلم بأنّه عالم، لا العلم، فكيف أسند الحكم إليه؟!

لأنّا نقول: حكم الذهن أيضاً تابع لحكم العلم؛ إذ لو لم تعطَ حقيقة العلم عند المقارنة بينهما ذلك، لما جاز للذهن أن يحكم به؛ لأنّ حكمه إن لم يكن مطابقاً للواقع فلا اعتبار به، و إن كان مطابقاً له، يلزم أن يكون الأمر في نفسه كذلك.

(و معلوم: أنّ الأُمور الكلّية و إن كانت معقولة[٤]**)** أي موجودة في العقل **(فإنّها معدومة العين**[٥]**)**؛ أي، في الخارج، إذ لا ذات في الخارج[٦] تسمّىٰ بـ«الحياة» و «العلم» **(موجودة الحكم)**، أي، علىٰ الأعيان الموجودة **(كما هي**[٧]**، محكوم عليها إذا نسبت إلىٰ الموجود العينيّ)**؛ أي كما تحكم الموجودات عليها بالحدوث و القدم، و بأنّها عين الذات أو غيرها. **(فتقبل**[٨] **الحكم**[٩] **في**[١٠] **الأعيان الموجودة، ولا تقبل التفصيل**

---

١. أي بالحكم الذي يقتضيه الآخر (جامي).

٢. بالمعنى المذكور لا المشهور (جامي).

٣. ناظر إلى قول الشيخ ره: «فكما حكم العلم» والإيراد بأنّ الذهن هو الحاكم لا العلم، فأجاب بأنّ حكم الذهن أيضاً تابع لحكم العلم... .

٤. أي من حيث كلّيتها (جامي).

٥. والذات في الخارج من هذه الحيثيّة (جامي).

٦. أي منحازاً بإزاء العلم والحياة.

٧. أي الأمور الكلّية.

٨. أي الأمور الكلّية (جامي).

٩. أي الحكم عليها بالقدم والحدوث مثلاً عند تحققها في الأعيان الموجودة المتكثّرة؛ فإنّ الشيء ما لم يتحقّق لم يتّصف بالقدم والحدوث (جامي).

١٠. خ ل: من.

ولا التجزّئ[١]، فإنّ ذلك محالٌ عليها[٢]).

أي، تقبل تلك الأمور الكلّية الحكم من الموجودات العينيّة حال كونها عارضة عليها، ولا تقبل التفصيل ولا التجزّئ؛ و ذلك لأنّ الحقيقة الكلّية إن انقسمت ففي كلّ من أقسامها إن بقيت بأعيانها فلا انقسام، كالإنسانيّة في كلّ شخص.

و إن بقيت[٣] دون عينها، فعين تلك الحقيقة منعدمة حينئذٍ؛ لانعدام بعضها.

و إن لم تبق فكذلك أيضاً.

هذا، مع أنّ الحقيقة البسيطة[٤] لا يمكن أن يطرأ عليها التجزّئ أصلاً.

(فإنّها بذاتها[٥،٦] في كلّ موصوف بها، كالإنسانيّة[٧] في كلّ شخصٍ من هذا النوع الخاصّ لم تتفصّل[٨] و لم تتعدّد[٩] بتعدّد الأشخاص[١٠]).

أي، فإنّ تلك الحقيقة الكلّية بذاتها موجودة في كلّ موصوف بها، كالإنسانيّة و هو الكلّي الطبيعيّ الذي للإنسان، فإنّها موجودة في كلّ شخص شخص من هذا النوع، و لم تتفصّل و لم تتعدّد بتعدّد الأشخاص.

فإن قلت: الحصّة[١١] التي في زيد منها غيرُ الحصّة التي في عمرو منها، فيتفصّل بهذا الاعتبار.

---

١. بسبب تعدّد تلك الأعيان وتكثّرها(جامي).

٢. أي على الأمور الكلّية (جامي).

٣. أي بقيت بعض أجزاء تلك الحقيقة.

٤. في بعض النسخ تكون العبارة هكذا: «فالحقائق البسيطة والمركّبة لايمكن أن يطرأ عليها التجزي أصلاً».

٥. لا بالتفصيل والتجزئة، فإنّ الموجود منها في كلّ موجود عيني حصّة لاجزء. والحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بعوارض مشخّصة(جامي).

٦. و كلّيّتها.

٧. المتحقّقة المتحصّصة(جامي).

٨. بالتجزئة (جامي).

٩. آجزائها(جامي).

١٠. بأن يكون في كلّ شخص جزء، بل هي بذاتها، وكلّيتها موجودة في كلّ شخصٍ شخصٍ(جامي).

١١. الحصّة طبيعة مقيّدة بقيد شخصى على أن يكون القيد خارجاً عنها، والإضافة إليه داخلاً فيها على أنّها إضافة، وعلى أنّها مضاف إليه، وعلى أنّها نسبة وتقييد لاعلى أنّها ضميمة وقيد. (*الأسفار*).

قلت: إن أردت بالحصّة بعض تلك الحقيقة فغير صحيح؛ لأنّ البعض غير الكلّ، فلا تكون تلك الحقيقة في شيء من الأفراد.

و إن أردت أنّ تلك الحقيقة تكتنف بعوارض مشخّصة لها في زيد، فتصير بهذا الاعتبار غير الحقيقة المكتنفة بعوارض أُخر التي لعمرو، فمسلّم، و لا يلزم منه التفصيل في نفس الحقيقة.

و هكذا الحقيقة الجنسيّة بالنسبة إلىٰ أنواعها؛ لأنّها في كلّ نوع منها مع عدم التجزّئ و التعدّد.

(ولا برحت[١،٢] معقولة).

أي، لاتزال تلك الحقيقة الكليّة موجودة في العقل لاتتغيّر بالعروض علىٰ معروضاتها، ولا تتكثّر بتكثّر موضوعاتها، كالحقائق الموجودة في الأعيان[٣].

و هذا البيان للتنبيه و الإشارة إلىٰ أنّ الذات الواجبية ـ التي هي حقيقة الحقائق كلّها ـ ظاهرة فيها، من غير طريان التجزّئ و التكثّر عليها في تلك المراتب، ولايقدح في وحدة عينها تكثّر مظاهرها.

(وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني[٤]، و بين من ليس[٥] له وجود عيني[٦] قد ثبت، و هي نسب عدميّة[٧]، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن

---

١. عطف على قوله: «لم يتعدّد» (ص).

٢. ولابرحت تلك الأمور الكلّية معقولة غير زائلة عن الوجود العقلي إلى الوجود العيني(جامي).

٣. أي لاتتكثّر كما تتكثّر الحقائق الموجودة في الأعيان.

٤. يعني الموجودات العينيّة، وكأنّه عبّر بها بلفظ «مَنْ» تغليباً لذوي العلم على من عداهم(جامي).

٥. أراد به الأمور الكلّية، والتعبير عنها بـ«من» كأنّه بناءً على المشاكلة(جامي).

٦. وفي نسخة شرح الشيخ مؤيد الدين الجندي هكذا: وإذا كان الارتباط بينهما ـ أي بين الأمور الكلّية وبين من له وجود عيني ـ قد ثبت، و «هي» أي من ليس له وجود عيني والتأنيث إمّا باعتبار المعنى أو باعتبار الخبر.

وأمّا على النسخة الثانية فمرجع الضمير هوالأمور الكلّية كما لايخفى(جامي).

٧. وكون الأمور الكلّية نسباً إما بناءً على كونها منتسبة إلى الموجودات العينيّة ثابتة لها، وإمّا بناءً على أخذ نسبه الكلّية معها، وأما عدميّتها فلنسبة كلّيتها(جامي).

يعقل؛ **لأنّه[١] علىٰ كلّ حال[٢] بينها جامع و هو الوجود العيني[٣])** .

وإنّما قال: (**إنّ تلك الأمور الكلّية نسب عدميّة**)؛ لأنّها[٣] صفات، لا أعيان لها غير معروضاتها في الخارج، فهي بالنسبة إلى الخارج عدميّة، و إن كانت بالنسبة إلى العقل وجوديّة و كونها نسباً أنّما هو باعتبار أنّها غير الذات لازمة لها.

(**و هناك فما[٤] ثمّ جامع**)؛ أي: بين الأمور العدميّة و بين الموجودات الخارجيّة، (**و قد وجد[٥] الارتباط بعدم الجامع**)؛ أي: مع عدم الجامع، (**فبالجامع أقوىٰ و أحقّ، ولا شكّ أنّ المحدَث قد ثبت حدوثه و افتقاره إلىٰ محدِث أحدثه**)؛ أي: إلىٰ موجِد أوجده؛ (**لإمكانه بنفسه، فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار**)[٦]؛ أي: المحدث مرتبط بموجوده ارتباط افتقار، (**ولا بدّ أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته[٧]، غنيّاً في وجوده بنفسه، غير مفتقر، و هو الذي[٨] أعطىٰ الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب[٩] إليه**)، أي: هذا الحادث إلىٰ الواجب الوجود لذاته،

---

١. الضمير للشأن، على كل حالٍ بينها ـ أي بين الموجودات ـ جامع يعتدّ به، وهو ـ أي ذلك الجامع ـ هو الوجود العيني. وأما هناك، أي بين الأمور الكلّية العدميّة وبين الموجودات العينيّة فما ثمّة إشارة إلى ما أشير إليه بقوله: هناك فما فيه جامع يعتدّ به، وإنما قيّد بذلك؛ لأنّه لايوجد مفهومان إلاّ وبينهما جامع، وأقلّه إمكان الوجود العقلي(جامي).

٢. أي سواء كانت الوجودات حقائق مختلفة أو حقيقة واحدة ذوات مراتب.

٣. دليل على كونها عدمية.

٤. نافية.

٥. من الوجود أو الوجدان، الارتباط حال كونها متلبّسة، فعدم الجامع الذي هو الوجود العيني. فبالجامع أي فالارتباط المتلبّس بالجامع الذي هوالوجود العيني أقوى من ارتباط غير متلبّس به في ترتّب آثار الارتباط وأحقّ منه بالتحقّق(جامي).

٦. من هنا أخذ صاحب *الأسفار* اصطلاحه المعروف بالفقر النوري، قد يعبّر عنه بالإمكان النوري والإضافة النوريّة والإضافة الإشراقية.

٧. لذاته لالغيره؛ دفعاً للتسلسل(جامي).

٨. أي المستند إليه الواجب الوجود هوالذي أعطى الوجود المفاض بذاته المتجلّية السارية بأحديّة جمعه الأسمائي في الحقائق كلّها(جامي).

٩. أي انتسب هذا الحادث إليه، أي إلى الواجب الوجود في قبول الوجود منه، أو انتسب الواجب إلى الحادث في إعطاء الوجود إيّاه (جامي).

(و لمّا اقتضاه[1] لذاته كان واجباً به).

أي، و لمّا اقتضى الواجب لذاته هذا الحادث، صار الحادث واجباً بالواجب الوجود، و يجوز أن يكون ضمير الفاعل راجعاً إلى الحادث، أي ولمّا اقتضى الحادث لذاته من يوجده و هو الواجب، كان الحادث واجباً به؛ إذ المعلول واجب بعلّته.

(و لمّا كان استناده)؛ أي استناد الحادث **(إلىٰ من ظهر[2] عنه لذاته اقتضىٰ[3] أن يكون[4] علىٰ صورته[5] فيما ينسب إليه من كلّ شيء[6] من اسم و صفة، ماعدا الوجوب الذاتي[7]؛ فإنّ ذلك[8] لايصحّ للحادث[9] و إن كان واجب الوجود[10]، ولكنّ وجوبه بغيره[11] لابنفسه).**

---

١. أي الواجب الحادث لذاته، أي لتجلّي ذاته السارية كان واجباً به وجوب المعلول لعلّته، فكما أعطاه الوجود أعطاه وجوب الوجود أيضاً. فلكلّ واحد من الوجود ووجوبه أثر من الواجب في الممكن، فلكلّ من الواجب والممكن حكم على الآخر، كما كان لكلّ من الأمور الكلّية والأعيان الخارجيّة حكم على الآخر (جامي).

٢. أي الحادث (جامي).

٣. أي اقتضى ذلك الاستناد (جامي).

٤. أي الحادث الظاهر عنه (جامي).

٥. وصفته (جامي).

٦. أي من كلّ شيء من اسم وصفة، بيان لشيء، فحاصله أن يكون على صفته تعالى في كلّ اسم وصفة تنسب إليه تعالى، يعني كما أنّه ينسب كل اسم وصفة إليه تعالى كذلك ينسب إلى الحادث؛ فإنّه بأحديّة جمعه الأسمائي متجلٍّ وسارٍ فيه؛ ولذا قيل: كلّ موجود متّصف بصفات السبع الكمالية، لكن ظهورها فيه بحسب استعداده وقابليّته (جامي).

٧. الخاصّ (جامي).

٨. أي الوجوب الذاتي (جامي).

٩. أي ولاينسب إليه (جامي).

١٠. واجب الوجود بالمعنى الأعمّ، فإنّه أعمّ من أن يكون وجوبه بالذات أو بالغير. والحادث وإن لم يكن واجباً بذاته لكنه واجب بغيره (جامي).

١١. فلئن قيل: سائر ما في الحوادث من الصفات كذلك ليست عين ما في الواجب، كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها؛ ضرورة أنّ الحادث حاكم عليها بالحدوث، فما وجه تخصيص الوجوب بذلك.
قلنا: هو أنّ الحادث يمكن اتّصافه بسائر تلك الصفات بالذات دون الوجوب؛ فإنّه لايتّصف إلّا بملاحظة نسبته إلى الواجب (ص).

أي، اقتضىٰ هذا الاستناد أن يكون الحادث علىٰ صورة الواجب؛ أي يكون متّصفاً بصفاته و جميع ما ينسب إليه من الكمالات، ما عدا الوجوب الذاتيّ، و إلّا لزم انقلاب الممكن ـ من حيث هو ممكن ـ واجباً؛ و ذلك[1] لأنّه اتصف بالوجود[2]، و الأسماء و الصفات لازمة للوجود، فوجب أيضاً اتصافه بلوازم الوجود، و إلّا لزم تخلّف اللّازم عن الملزوم.

و لأنّ المعلول أثر العلّة، و الآثار بذواتها و صفاتها دلائل علىٰ صفات المؤثّر و ذاته، و لابدّ أن يكون في الدليل شيء من المدلول، لذلك صار الدليل العقليّ أيضاً مشتملاً علىٰ النتيجة؛ فإنّ إحدىٰ مقدّمتيه مشتملة علىٰ موضوع النتيجة، و الأُخرىٰ علىٰ محمولها، و الأوسط جامع بينهما.

و لأنّ العلّة الغائيّة من إيجاد الحادث عرفانُ الموجِد، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[3] و العبادة تستلزم معرفة المعبود و لو بوجهٍ، مع أنّ ابن عبّاس ـ رضى اللّه عنه ـ فسّرها هنا بالمعرفة، و لا يعرف الشيء إلّا بما فيه من غيره، لذلك قال عليه السلام حين سئل: بم عرفت اللّه؟

: «عرفت الأشياء باللّه».

أي، عرفته به أوّلاً، ثمّ عرفت به غيره، و لمّا كان وجوده من غيره صار أيضاً وجوبه بغيره، و غير[4] الإنسان من الموجودات و إن كان متّصفاً بالوجود، لكن لاصلاحية له بظهور جميع الكمالات فيه كما مرّ في أوّل الفصّ.

و قوله: (لذاته)، يجوز أن يكون متعلّقاً بالاستناد؛ أي و لمّا كان استناد الحادث إلىٰ من يوجده لذات الحادث، اقتضىٰ أن يكون علىٰ صورة موجِده.

---

١. أي كونه على صورته ومتّصفاً بالكمالات.

٢. يظهر من هذا أنّ ذات الواجب بصرافة ذاته لاتكون في الممكن، كما زعم بعض الجهّال، وإلّا يلزم أن يكون الممكن متّصفاً بالوجوب الذاتي أيضاً؛ بعين هذا الدليل بأن يقال: إنّ الممكن متّصفٌ بالوجود الذي يكون واجباً لذاته، والوجوب لازم للواجب، فوجب اتّصاف الممكن بذلك اللازم أيضاً.

٣. الذاريات (٥١):٥٦.

٤. دفعُ دخل.

و يجوز أن يكون متعلّقاً بظهر، و علىٰ هذا ضمير «لذاته» يجوز أن يعود إلىٰ من يجوّز أن يعود إلىٰ الحادث.

و على الأوّل معناه: لمّا كان استناد الحادث إلىٰ موجِدٍ ظهر الحادث عنه لاقتضاء ذات الموجِد إيّاه، اقتضىٰ أن يكون علىٰ صورته.

و على الثاني: ظهر لاقتضاء ذات الحادث الموجِد، والله أعلم.

(**ثمّ ليعلم: أنّه[١] لمّا[٢] كان الأمر[٣] علىٰ ما قلناه من[٤] ظهوره بصورته[٥]**).

أي، ظهور هذا الحادث و هو الإنسان الكامل بصورة الحقّ، و ضمير «أنّه» للشأن، و «من» بيان «ما».

(**أحالنا تعالىٰ في العلم به**)؛ أي بالحقّ (**علىٰ النظر في الحادث**) بقول نبيّه ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٦].

(**و ذكر أنّه أرانا آياته فيه**).

أي، في الحادث بقوله: (**سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَفِى أنفُسِهِم**)[٧] و قوله: (**وَفِى أنفُسِكُم أفَلا تُبصِرُونَ**)[٨].

و إنّما قدّم إراءة الآيات في الآفاق لأنّها تفصيل مرتبة الإنسان و في الوجود العيني مقدّم عليه.

و أيضاً: رؤية الآيات مفصّلاً في العالم الكبير للمحجوب، أهون من رؤيتها في

---

١. الضمير للشأن.

٢. لمّا فرغ من بيان كون الحادث على صورته شرع في بيان ما يتفرّع عليه من إحالة الحقّ إيّانا في معرفته على النظر في الحادث (جامي).

٣. أي الشأن (جامي).

٤. بيان لـ«ما» أي من ظهور الحادث.

٥. أي الحقّ.

٦. *بحار الأنوار* ج٢ ص٣٢ ح٢.

٧. فصّلت (٤١): ٥٣.

٨. الذاريات (٥١): ٢١.

نفسه، و إن كان بالعكس أهون للعارف.

(فاستدللنا[١] بنا عليه)، كالاستدلال من الأثر إلىٰ المؤثّر، **(فما[٢] وصفناه بوصف إلّا كنّا نحن[٣] ذلك الوصف)**.

أي، كنّا نحن متّصفاً بذلك الوصف، و لمّا كانت الصفات الحقيقيّة عين هذه الأعيان الحادثة علىٰ ما قرّرنا من أنّ الذات مع صفة تصير اسماً و عيناً ثابتة، و العالم من حيث الكثرة ليس إلّا مجموع الأعراض، قال: **(كنّا نحن ذلك الوصف)**.

و في بعض النسخ: **(إلّا لنا ذلك الوصف)**.

(إلّا الوجوب الذاتي[٤] الخاصّ)؛ أي: بالحقّ، **(فلمّا علمناه[٥] بنا[٦] و منّا[٧] نسبنا إليه كلّ ما نسبناه إلينا[٨])** من الكمالات[٩] لا النقائص، إلّا ما نسبه الحقّ إلىٰ نفسه منها.

(و بذلك[١٠] وردت الإخبارات الإلهيّة).

مثل «إنّ اللّه خلق آدم علىٰ صورته[١١]» و ﴿لِنَعلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيهِ﴾[١٢] و «مرضت فلم تعدني»[١٣] و غير ذلك من القرض، و الاستهزاء،

---

١. بأنفسنا والنظر فيها(جامي).

٢. نافية.

٣. أي كنّا نحن ذلك الوصف بعينه؛ ضرورة أنّ الأوصاف الكلّية موجودة بوجود الحوادث الجزئية، كما سبق بيانه (ص).

٤. لا العامّ.

٥. أي بوجودنا وحقائقنا(ص).

٦. باعتبار معنى الإلهيّة والسببيّة(جامي).

٧. باعتبار المنشائيّة(جامي).

٨. من الأوصاف الكماليّة لامافيه توهّم نقص إلّا ما نسبه الحقّ سبحانه إلى نفسه، كالمرض والقرض والاستهزاء والسخرية وغيرها(جامي).

٩. أي من أوصافنا ولواحق حقائقنا.

١٠. أي بوصفه سبحانه كما نسبناه إلينا(جامي).

١١. *بحارالأنوار* ج٤ ص١٤ ح١١، *صحيح مسلم* ج٨ ص٣٢، *مسند احمد* ج٢ ص٢٤٤-٢٥١-٢٣٤.

١٢. البقرة (٢): ١٤٣.

١٣. *بحارالأنوار* ج٧٤ ص٣٦٨ ح٥٦.

والسخرية، و الضحك، كقوله: ﴿وَ أقرِضُوا اللّه قَرضاً حَسَناً﴾[١] ﴿اللّه يَستَهزِىءُ بِهِم وَ يَمُدُّهُم فِى طُغيَانِهِم يَعمَهُونَ﴾[٢] ﴿سَخِرَ اللّه مِنهُم﴾[٣] و «ضحك اللّه ممّا فَعَلتما البارحة»[٤].

(على ألسنة التراجم) من الأنبياء و الأولياء **(إلينا[٥] فوصف)**؛ أي الحقّ **(نفسه لنا بنا[٦])**[٧]؛ أي: بصفاتنا و لمّا كانت[٨] عائدة إلىٰ عيننا الثابتة من وجه كما مرّ قال: **(بنا)**.

(فإذا شهدناه[٩،١٠] شهدنا[١١] نفوسنا[١٢]).

لأنّ ذواتنا عين ذاته[١٣]، لامغايرة بينهما إلّا بالتعيّن و الإطلاق، أو شهدنا نفوسنا فيه؛ لأنّه مرآة ذواتنا.

(وإذا شهدنا)[١٤،١٥،١٦]؛ أي: الحقّ **(شهد نفسه)**[١٧].

---

١. المزمّل (٧٣): ٢٠.
٢. البقرة (٢): ١٥.
٣. التوبة (٩): ٧٩.
٤. *بحارالأنوار* ج ٤١ ص٢٨ ح١.
٥. أي انتهت إلينا من الأنبياء.
٦. حيث بيّن أنّ نحن عين أوصافه من العلم والحياة(ص).
٧. أي بصفاتنا أو بأنفسنا؛ لما سبق من أنّ عين الأوصاف(جامي).
٨. أي الصفات.
٩. أي شهدناه في مواقف قرب النوافل (ص).
١٠. أي شهدناه بصفاته (جامي).
١١. أي شهدنا في مشاهد سمعنا وبصرنا بما ورد: كنت سمعه وبصره ... (*بحارالأنوار* ج٧٥ ص١٥٥ ح٢٥).
١٢. لأنّ نفوسنا عين تلك الصفات ظهرت في مرتبة أُخرى(جامي).
١٣. أي بحسب الوجود، أي كلاهما وجود.
١٤. مفردٌ غائب لفظة «نا» مفعوله و «الحقّ» فاعله.
١٥. قال مؤيدالدين: وإذا شهدنا فيه شهد نفسه وإذا شهدناه فيه أوفينا شهدنا أنفسنا فما نحن إلّا وجودات تعينيّة وتجلّيات وجوديّة نفسيّة ظاهرة بخصوصيات أعياننا وماهياتنا التي هي شؤونه الذاتيّة.
١٦. أي إذا شهدنا في موقف قرب الفرائض شهد نفسه في مشهد سمعه، كما ورد: «سمع اللّه لمن حمده» (ص).
١٧. وفي بعض النسخ: «وإذا شهدنا نفوسنا شهدنا نفسه، وكلاهما صحيحٌ»(جامي).

أي، ذاته التي تعيّنت و ظهرت في صورتنا، أو شهد نفسه فينا؛ لكوننا مرآة لذاته و صفاته.

(ولا نشكّ[١] أنّا كثيرون بالشخص و النّوع).

يجوز أن يكون «أنّا» عبارة عن لسان أهل العالم؛ أي: أهل العالم كثيرون بالأشخاص و الأنواع التي فيه.

و يجوز أن يكون عن لسان الأفراد الإنسانيّة؛ أي: أنّا كثيرون بالشخص و بحسب الأنواع التي فينا؛ لتركّبنا من العالمين الروحانيّ و الجسمانيّ، و يؤيّد الثاني ما بعده، و هو:

(وأنّا و إن كنّا علىٰ حقيقة واحدة)؛ أي: و إن كنّا مشتملة علىٰ حقيقة نوعيّة هي **(تجمعنا، فنعلم قطعاً أن ثمّة فارقاً، به)** أي: بذلك الفارق **(تميّزت الأشخاص بعضها عن بعض، ولو لا ذلك)**؛ أي: الفارق **(ما كانت الكثرة في الواحد)** أي: حاصلة و متصوّرة في الواحد **(فكذلك أيضاً وإن وصفنا)**[٢]؛ أي الحق **(بما وصف به نفسه من جميع الوجوه، فلابدّ من فارق).**

لمّا شبّه في الأوّل أراد أن ينزّه هنا؛ ليجمع بين التنزيه و التشبيه علىٰ ما هو طريقة الأنبياء.

(و ليس) ذلك الفارق **(إلّا افتقارنا إليه في الوجود، و توقّف وجودنا عليه؛ لإمكاننا و غناه عن مثل ما افتقرنا إليه[٣]).**

و إنّما حصر الفارق في افتقارنا و غناه؛ لأنّ غيرهما أيضا عائد إليهما، سواء كان وجوديّاً، أو عدميّاً.

---

١. ولمّا انساق (رضى اللّه عنه) كلامه في بيان جهة الارتباط بين الواجب والممكن إلى مايوهم الاتّحاد دفعه بقوله: ولانشكّ، يعني أهل العالم(جامي).

٢. أي وإن وصفنا الحقّ سبحانه وأعطانا الاتّصاف بما وصف به نفسه من جميع الوجوه ـ أي وجوه الصفات وأنواعها أو وجوه الأوصاف القوليّة والفعليّة ـ فلابدّ من فارق بيننا وبينه لانشاركه أو لايشاركنا فيه أصلاً (جامي).

٣. من الموجد(جامي).

(فبهذا[١] صحّ له الأزل و القدم الذي[٢] انتفت عنه الأوّلية التي لها افتتاح الوجود عن عدم، فلاتنسب إليه الأوّلية[٣] مع كونه الأوّل[٤]).

أي، بسبب هذا الغناء صحّ له أن يكون أزليّاً و أبديّاً و قديماً في ذاته و صفاته، و إنّما وصف الأزل و القدم بقوله: (الذي انتفت عنه الأوّلية) بمعنىٰ افتتاح الوجود عن العدم؛ لأنّ الأعيان و الأرواح أيضاً أزليّة، لكنّ أزليّتها و قدمها زمانيّة لا ذاتيّة، و أزليّة الحقّ ذاتيّة؛ لغناه في وجوده عن غيره.

فانتفت الأوّلية منه؛ بمعنى افتتاح الوجود عن عدم، فلا تنسب إليه الأوّلية بهذا المعنىٰ، كما تنسب به إلىٰ الأرواح و الأعيان كما قال عليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه العقل»[٥] أي: أوّل ما افتتح من العدم إلىٰ الوجود العقل؛ لكونه مسبوقاً بالعدم الذاتيّ و إن كان غير مسبوق بالعدم الزمانيّ.

بل ينسب الأوّلية إليه بمعنى آخر، و هو كونه مبدأ كلّ شيء، كما أنّ آخريّته عبارة عن كونه منتهىٰ كلّ شيء و مرجعه، أو[٦] كونه في مقام أحديّته بحيث لاشيء معه، كما قال عليه السلام: «كان اللّه ولم يكن معه شيء»[٧].

---

١. الوجوب الذاتي والغناء (جامي).

٢. خ ل: الذاتي.

٣. بهذا المعنى، فإنّها من سمات الحدوث (جامي).

٤. بالأوليّة التي [هي] عبارة عن كونه مبدأً لما سواه، كما أنّ آخريّته عبارة عن كونه مرجع كلّ شيء ومنتهاه (جامي).

٥. *بحار الأنوار* ج١ ص٩٧ ح٨ ـ ج٥٨ ص٢١٢ ح٦٠.

٦. عطف على «وهو كونه مبدأ كلّ شيء».

٧. الحديث الخامس من باب صفات الذات وصفات الأفعال من كتاب *توحيد الصدوق* (ره) بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ اللّه تبارك وتعالى كان ولاشيء غيره، نوراً لاظلام فيه، وصادقاً لاكذب فيه، وعالماً لاجهل فيه، وحيّاً لاموت فيه، وكذلك هواليوم وكذلك لايزال أبداً» (*التوحيد* ص١٤١).
وفي باب ذكر مجلس الرضا عليه السلام منه: فقال عمران الصابي: «أخبرني عن الكائن الأوّل وعما خلق قال عليه السلام: سألت فافهم، أمّا الواحد فلم يزل واحداً كائناً لاشيء معه بلاحدود ولاأعراض ولايزال كذلك ...» (نفس المصدر ص ٤٣٠).

و هذا المعنىٰ يجتمع مع الآخريّة، لذلك قال الجنيد قدس اللّه روحه عند سماعه لهذا الحديث: «و الآن كما كان» أي، لم يتغيّر هذا المقام عن حاله، و إن كان في المرتبة الواحديّة معه أسماء و صفات و أعيان ثابتة للأكوان، و يظهر هذا المقام[١] للعارف عند التجلّي الذاتيّ له، لتقوم قيامته الكبرىٰ، فيفنىٰ و يفنى الخلق عند نظره، ثمّ يبقىٰ و يشاهد ربّه بربّه، رزقنا اللّه و إيّاكم.

(و لهذا[٢] قيل فيه: «الآخر»[٣] فلو كانت أوّليته أوّلية وجود التقييد[٤]، لم يصحّ أن يكون الآخر للمقيّد[٥]؛ لأنّه لا آخر للممكن، لأنّ الممكنات غير متناهية[٦]، فلا آخر لها[٧،٨]، و إنّما كان[٩] آخراً لرجوع الأمر[١٠] كلّه إليه بعد نسبة ذلك[١١] إلينا، فهو الآخر[١٢] في عين أوّليته، و الأوّل في عين آخريّته).

أي، ولأجل أنّ أوّليته ليست عبارة عن افتتاح الوجود عن عدم، قيل فيه: «الآخر» كما قال تعالىٰ: ﴿هُوَ الاوَّلُ وَالآخِرُ... ﴾[١٣] الآية، فلو كانت أوّلية الحقّ تعالىٰ مثل أوّلية

---

١. أي مقام الأحدية(جامي).

٢. أي لأنّ أوليّته ليست بمعنى افتتاح الوجود عن العدم. قيل فيه: الآخر المقابل للأوّل(جامي).

٣. وجمع بين المتقابلين بوحدته الإطلاقيّة(ص).

٤. افتتاح وجود المقيّد عن عدم(جامي).

٥. بأن ينتهي إليه وجود المقيّدات الممكنة ولا يوجد بعده ممكن آخر(جامي).

٦. أي وإن كان بحسب النشأة الأُخرويّة(جامي).

٧. وإذا لم يكن لها آخر فكيف يكون سبحانه آخراً لها(جامي).

٨. أي لا آخر لها أصلاً لا دنياً ولا آخرة؛ إذ الحوادث اليوميّة غير متناهيّة اتّفاقاً. وظاهر أنّه لا يستلزم ذلك قدم الدنيا كما توهّمه بعض؛ فإنّ نسبة الزمان بمعزل عن هذه الأوليّة والآخرية، كما لا يخفى(ص).

٩. أي الحقّ.

١٠. أي أمر الوجود وتوابعه إليه سبحانه بفناء الموجودات، ذاتاً وصفة وفعلاً في ذاته وصفاته وأفعاله، بظهور القيامة الكبرى أو القيامة الدائمة المشاهدة للعارفين(جامي).

١١. أي نسبة ذلك الأمر إلينا؛ لانّ الوجود وتوابعه كان للّه أولاً ثمّ نسب إلينا، ثم بعد هذه النسبة يرجع الكلّ إليه.

١٢. جمع بإطلاق هويّته بين الأضداد، وهو ظاهرٌ بها أزل الآزال وأبد الآباد.

١٣. الحديد(٥٧): ٣.

الموجود المقيّد ـ بمعنى افتتاح الوجود عن العدم – لم يصحّ أن يكون آخراً؛ لأنّ الآخريّة عبارة حينئذٍ عن انتهاء الموجودات المقيّدة، و الممكنات غير متناهية، فلا آخر لها، و هذا الكلام أنّما هو بحسب الدار الآخرة.

و أما بحسب الدنيا، فهي متناهية[1]، فلا ينبغي أن يتوهّم أنّه ـ رضى اللّه عنه ـ قائل بقدم الدنيا، لذلك قال: (إذا زال و فكّ) ـ أي الخاتم (وينتقل الأمر إلىٰ الآخرة)، فيكون ختماً أبديّاً علىٰ خزانة الآخرة، و قال في (نقش الفصوص): «تخرب الدنيا، و ينتقل الأمر إلىٰ الآخرة»، و في جميع كتبه إشارة إلىٰ هذا المعنىٰ، ولولا مخافة التطويل لأوردت ذلك بألفاظه.

بل آخريّته عبارة عن فناء الموجودات ذاتاً و صفة و فعلاً في ذاته و صفاته و أفعاله؛ بظهور القيامة الكبرى[2] و رجوع الأمر إليه كلّه.

و إنّما قال: (بعد نسبته إلينا)؛ لأنّ هذه الأشياء كانت للّه تعالىٰ أوّلاً، ثمّ نُسبت إلينا، فعند الرجوع إلىٰ أصلها تفنىٰ فيه كفناء القطرة في البحر، و ذوبان الجليد في الماء، فلا تنعدم أصلاً، بل ينعدم تعيّنها، وتستهلك[3] في التعيّن الذاتيّ الذي منه تفرّعت التعيّنات؛ لأنّ أصله كان عدماً، فيرجع إلىٰ أصله، لذلك قيل: «التوحيد إسقاط الإضافات».

وقد يحصل رجوع الأمر إليه قبل القيامة الكبرىٰ بالقيامة الدائمة المشاهدة للعارفين، و هو نوع من أنواع القيامات؛ و ذلك لأنّ الحقّ تعالىٰ في كلّ آنٍ يخلق خلقاً جديداً، كما قال: ﴿بَل هُم فِى لَبسٍ مِن خَلَقٍ جَدِيدٍ﴾[4] و يمدّ الأكوان بأنواع التجلّيات الذاتيّة و الصفاتيّة، و يصل ذلك الفيض إلىٰ الإنسان الذي هو آخر الموجودات[5]، ثمّ يرجع منه

---

١. لعلّه ناظر إلى تناهي الأبعاد.

٢. راجع صفحة ١٦٥ ـ ٢٥٤ من هذا الكتاب.

٣. في نظره لا واقعاً وفي نفس الأمر، كما قال آنفاً: ويفني الخلق عند نظره، أو المراد الفناء في الوجود الفعلي وهو الوجود المنبسط، والوجود الفعلي ليس مبائناً عن الذات.

٤. ق (٥٠): ١٥.

٥. أي بحسب النشأة العنصرية.

بالانسلاخ المعنويّ إلىٰ ربّه، و قد جاء في الحديث أيضاً: «إنّ ملائكة النهار[١] ترجع إلىٰ الحضرة عند اللّيل[٢]، و ملائكة الليل ترجع إليها عند النهار، و يخبرون الحقّ بأفعال العباد، و هو أعلم بها منهم».

وإذا كان الأمر كذلك، فهو أوّل في عين آخريّته، و آخر في عين أوّليته، و هما[٣] دائمتان أزلاً و أبداً.

قوله: (**ثمّ لنعلم**[٤]**: أنّ الحقّ وصف نفسه**[٥] **بأنّه ظاهر و باطن**[٦]).

مزيد بيان لما مرّ: من أنّ الحقّ تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورته و كمالاته؛ ليستدلّ بها عليه، و يتمكّن السالك من الوصول إليه.

(**فأوجد العالم**[٧]).

أي، العالم الإنسانيّ، و إن شئت قلت: العالم الكبير؛ لأنّه أيضا صورة الإنسان، لذلك يسمّىٰ؛ «بالإنسان الكبير» و الأوّل أنسب بالمقام؛ إذ المقصود أنّ الإنسان مخلوقٌ علىٰ صورته، لا العالم.

(**عالمُ غيبٍ**[٨] **و شهادةٍ**)؛ أي عالم الأرواح و الأجسام (**لندرك الباطن**[٩] **بغيبنا**[١٠]،

---

١. أي الوجودات الظاهرة.

٢. أي الوجودات الباطنة.

٣. أي الأوليّة والآخريّة.

٤. لمّا أشار الشيخ (رض) فيما تقدم إلى الأوصاف المشتركة بيننا وبين الحقّ سبحانه، خصّ بالذكر منها الأوصاف المتقابلة هاهنا ليتفرّع عليها بيان المراد من اليدين اللتين توجّهتا من الحقّ على خلق آدم، وبيّنه على أنّ في جمع اليدين تشريفاً له، وليس لإبليس هذه الجمعيّة فقال: ثم لنعلم ... (جامي).

٥. أي ذاته المطلقة (جامي).

٦. ببطونه عنه، فالباطن بهذا الاعتبار يشمل ما عدا مرتبة الحسّ من المراتب الإلهية والكونيّة (جامي).

٧. أي كلّ واحد من عالمي الصغير والكبير عالمين (جامي).

٨. لايدرك بالحواسّ الظاهرة (جامي).

٩. أي اسمه الباطن (جامي).

١٠. الذي هو روحنا ومداركه الغيبيّة أو بإدراك غيبنا وباطننا فندرك اسمه الباطن؛ لأنّه من بعض مظاهر اسمه الباطن (جامي).

و الظاهر[١] بشهادتنا[٢]) .

هذا دليل علىٰ أنّ المراد بالعالم هو العالم الإنسانيّ؛ أي لندرك عالم الباطن ـ و هو عالم الجبروت و الملكوت ـ بروحنا و قلبنا و قوانا الروحانيّة، و ندرك عالم الظاهر بأبداننا و مشاعرنا و قوانا المنطبعة فيها.

أو ندرك غيب الحقّ من حيث أسمائه و صفاته، لا من حيث ذاته؛ فإنّه لايمكن لأحد معرفتها، إذ لا نسبة بينها و بين غيرها من العالمين.

«بغيبنا»[٣]؛ أي بأعياننا الغيبيّة و ندرك ظاهره، و هو مظاهر تلك الأسماء الغيبيّة من العقول و النفوس و غيرهم من الملائكة، فإنّهم و إن كانوا غيباً باطناً بالنسبة إلىٰ الشهادة المطلقة، لكنّهم ظاهر بالنسبة إلىٰ الأسماء و الصفات التي هي أربابهم؛ لظهورهم في العين بعد بطونهم في العلم، و قد مرّ تحقيقه في بيان العوالم في المقدّمات.

«بشهادتنا»[٤]؛ أي بروحنا و قلبنا و قوانا و أبداننا الموجودة في الخارج.

(و وصف نفسه بالرضا و الغضب[٥]) .

حيث قال: ﴿**رَضِيَ اللّه عَنْهم وَ رَضُوا عَنه**﴾[٦] و قال: «سبقت رحمتي غضبي»[٧].

(فأوجد العالم ذا خوف و رجاء[٨]، فنخاف غضبه و نرجو رضاه) .

---

١. أي وكذلك ندرك اسمه الظاهر (جامي).

٢. أي بمشاعرنا الشهاديّة أو بأن تدرك شهادتنا، فإن شهادتنا شهادته أو بالمقايسة(جامي).

٣. متعلّق بقوله: «ندرك غيب الحقّ».

٤. متعلّق بقوله: «وندرك ظاهره».

٥. راجع ص ٤٠٩ حيث وصفه سبحانه بالرضا والغضب و أيضاً ص ١٧٦ ـ ج٢.

٦. المائده (٥): ١١٩.

٧. *بحارالأنوار* ج١٨ ص٣٠٦ ح١٣، *صحيح مسلم* ج٨ ص٩٥.

وكأنّه أشار إليه العارف الرومي:

سبق رحمت بر غضب هست اى فتا — لطف غالب بود در وصف خدا

(*مثنوى معنوى* ج٣ ص١٠٢).

٨. وإنّما جاء بأثر الرضا والغضب وهوالخوف والرجاء، ولم يقل: ذا رضا وغضب مع أنّه صحيح أيضاً؛ تنبيهاً على أنّ ظهورالصفات في العالم كما يكون لظهور أعيانها كالظهور والبطون فيما تقدّم، فكذلك يكون لظهور آثارها كالخوف والرجاء؛ فإنّهما من آثار الغضب والرضا لاعينهما(جامي).

وإنّما جاء بلازم الرضا و الغضب و هو الخوف و الرجاء، و لم يقل: فأوجدنا ذا رضيً وغضبٍ و إن كنّا متّصفين بهما؛ ليؤكد المقصود الأوّل أيضاً[١] و هو بيان الارتباط بين الحقّ و العالم؛ إذ كلّ من الصفات الأفعالية و الانفعاليّة يستدعي الآخر[٢]، لذلك[٣] اعاد الارتباط في الأبيات الثلاثة المذكورة بعدُ[٤].

و قوله: (فأوجد العالم ذا خوف و رجاء)، دليل علىٰ ما ذهبنا إليه من أنّ المراد بالعالم هو العالم الإنسانيّ؛ لأنّ الخوف و الرجاء من شأن الإنسان لا العالم الكبير، إذ الخوف أنّما هو بسبب الخروج عن الأمر، و الرجاء أنّما يحصل لمن يطمع في الترقّي، و هما للإنسان فقط.

و كذلك قوله: (فنخاف غضبه، و نرجو رضاه)، يدلّ علىٰ ذلك.

و كذلك قوله: (**و وصف نفسه بأنّه جميل و ذو جلال، فأوجدنا علىٰ هيبة[٥] وأنس، و هكذا جميع ما ينسب إليه تعالىٰ و يسمّىٰ[٦] به**) ينبيء[٧] عن ذلك.

والمراد بالجميل الصفات الجماليّة، و هي ما تتعلّق باللّطف و الرحمة، و بالجلال ما تتعلّق بالقهر و العزّة و العظمة و الستر.

قوله: (فأوجدنا علىٰ هيبة و أُنس)، مثال يجمع بين المقصودين، و هما بيان الارتباط، و كون الإنسان مخلوقاً علىٰ صورته تعالىٰ؛ و ذلك لأنّ الهيبة قد

---

١. أي كما يدلّ ويؤكّد على كون الإنسان على صورة ربّه.

٢. فالغضب يستلزم الخوف، والرضا يستلزم الرجاء، والخوف والرجاء من العبد، والغضب والرضا من الحقّ.

٣. أي للتاكيد.

٤. راجع في ذلك ص٣٣٤، أولّها: فالكلّ مفتقر ما الكلّ مستغنٍ.

٥. أي دهشة وحيرة من مشاهدة أسمائه الجلاليّة فتكون تلك الهيبة من آثارها فينا، أو على هيبة مدهشة مُحيّرة لمن يشاهد فينا فتكون الأسماء الجلاليّة ظاهرة فينا بأعيانها لا بآثارها. وعلى هذا القياس قوله: «وانس» (جامي).

٦. أي يسمّى به من الأسماء المتقابلة كالهداية والإضلال والإعزاز والإذلال وغيرها؛ فإنّه سبحانه أوجدنا بحيث نتّصف بها تارة وتظهر فينا آثارها تارة (جامي).

٧. أي كذلك قوله: «فوصف ... » الخ ينبئ عن كون المراد بالعالم العالم الإنساني.

تكون من الصفات الفعليّة، كما تقول: «هذا السلطان مهيب» أي له عظمة في قلوب الناس.

و قد تكون من الصفات الانفعاليّة، كما تقول: «حصل في قلبي هيبة من السلطان» أي دهشة و حيرة من عظمته.

و كذلك الأنس بالنسبة إلىٰ من هو أعظم مرتبة منك، و إلىٰ من هو دونك في المرتبة، فإنّ الأوّل يوجب الانفعال، و الثاني يوجب الفعل، لأنّ الأنس رفع الدهشة و الهيبة، ففي الصورة الأولىٰ صاحب المرتبة الأعلىٰ يرفع منك الدهشة، و في الثانية أنت رافعها من غيرك، و الهيبة من الجلال، و الأنس من الجمال.

(**فعبّر عن هاتين**[١] **الصفتين**)؛ أي عن الجمال و الجلال (**باليدين**[٢،٣]) مجازاً، إذ بهما تتم الأفعال الإلهيّة، و بهما تظهر الربوبيّة، كم باليدين يتمكّن الإنسان من الأخذ و العطاء، و بهما تتمّ أفعاله.

(**اللّتين توجّهتا منه**)؛ أي من الحقّ (**علىٰ خلق الإنسان الكامل**[٤]).

كقوله تعالىٰ: ﴿**مَا مَنَعَكَ أن تَسجُدَ لِمَا خَلَقتُ بِيَدَىَّ**﴾[٥] و خَلْقه بيديه عبارةٌ عن

---

١. أي عن هذين النوعين من الصفات المتقابلين الشاملين كلّها باليدين (جامي).

٢. قال مولانا الجامي في حشيته على نقد *النصوص*: اليدان هما أسماء اللّه تعالى المتقابلة كالفاعلة والقابلة؛ ولهذا وبّخ إبليس بقوله: ﴿ما مَنَعَكَ أنْ تَسجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ (ص(٣٨): ٧٥) ولمّا كانت الحضرة الأسمائية مجمع حضرتي الوجوب والإمكان قال بعضهم: إنّ اليدين هما حضرتا الوجوب والإمكان.

والحقّ أنّ التقابل أعمّ من ذلك؛ فإنّ الفاعلة قد تتقابل، كالجميل والجليل واللطيف والقهّار والنافع والضارّ، وكذا القابلة كالأنيس والهائب والراجي والخائف والمنتفع والمتضرّر. كذا في *اصطلاحات الصوفية* للشيخ كمال الدين عبدالرزاق القاساني (ره).

٣. لتقابلهما وتصرّف الحقّ سبحانه بهما في الأشياء (جامي).

٤. وإنّما توجّهت هاتان اليدان على خلقه؛ لكونه أي الإنسان الكامل جامع لحقائق العالم ومفرداته، التي هي مظاهر لجميع الأسماء، التي يعبّر عنها بملاحظة شمول معنين متقابلين لها باليدين، فلابدّ من خلق حقيقة جامعة لجميع المظهريات من توجّه جميع الأسماء الظاهرة فيها المربيّة لها.

ويجوز أن تكون اللام في «لكونه» متعلّقاً بـ«الكامل» الذي هو صفة للإنسان تعليلاً لكماله وأن تكون متعلّقاً بـ«الخلق» (جامي).

٥. ص(٣٨): ٧٥.

الاستتار بالصورة الإنسانيّة، و جعله متّصفاً بالصفات الجماليّة و الجلاليّة.

(لكونه الجامع لحقائق العالم و مفرداته[1]).

أي، لكون الإنسان جامعاً لحقائق العالم التي هي مظاهر للصفات الجماليّة و الجلاليّة كلّها، و هي الأعيان الثابتة التي للعالم.

و المراد بالمفردات الموجودات الخارجيّة، فكأنّه يقول: لكون الإنسان جامعاً لجميع الأعيان الثابتة بعينه الثابتة، و لجميع الموجودات الخارجيّة بعينه الخارجية، فله[2] أحديّة الجمع علماً و عيناً، و قد مرّ في المقدّمات: أنّ أعيان العالم أنّما حصلت في العلم من تفصيل العين الثابتة الإنسانيّة.

و اعلم: أنّ للعالم اعتبارين: اعتبار أحديّته، و اعتبار كثرته، فباعتبار أحديّته الجامعة يسمّىٰ بـ«الإنسان الكبير[3]» و باعتبار كثرة أفراده ليست له الأحديّة الجامعة كأحديّة الإنسان؛ إذ لكلّ منها مقام معيّن، فلا يصحّ أن يقال[4]: «ليس للعالم أحديّة الجمع مطلقاً» كيف لا؟! و هو من حيث المجموع صورة الاسم الإلهيّ كما للإنسان، لذلك يسمّىٰ بـ«الإنسان الكبير» إلّا أن يراد به أفراده.

---

١. واعلم أنّ المراد بكلّ واحد من حقائق العالم ومفرداته إما الأعيان الثبوتيّة أو الوجوديّة، أو المراد بواحد منهما الأعيان الثبوتيّة وبالآخر الأعيان الوجوديّة.

ولا شكّ أنّ الإنسان الكامل بحسب حقيقته وعينه الثابتة أحديّة جمع جميع الأعيان الثابتة التي للعالم، وبحسب وجوده العيني أحديّة جمع جميع الأعيان الخارجيّة، وبحسب عينه الثابتة والوجوديّة معاً أحديّة جمع أعيانه الثابتة والخارجة جميعاً.

فالأعيان الثابتة للعالم تفصيل لعينه الثابتة، والأعيان الخارجيّة تفصيل لعينه الخارجيّة، والمجموع تفصيل للمجموع، وكلّ تفصيل صورة الإجمال، وكلّ صورة فهي شهادة بالنسبة إلى ذي الصورة، وذو الصورة غيب لها. وكذلك كلّ موجود عيني فهو شهادة بالنسبة إلى وجوده العلمي، ووجوده العلمي غيب له(جامي).

٢. أي للإنسان.

٣. راجع ص١٥١.

٤. هذا ردّ على مولانا ملا عبدالرزاق؛ لأنّه قال في شرح هذه العبارة ـ أي لحقائق العالم ومفرداته ـ: «فيه اشعارٌ بأنّه مع مساواته للعالم في حقائقه ومفرداته يختصّ بالجامعيّة الأحديّة دونه».

(فالعالم[١] شهادة، و الخليفة غيب، و لهذا يحجب السلطان[٢]).

أي، العالم ظاهر، و الخليفة باطن، و إنّما أطلق الشهادة عليه[٣] مع أنّ بعضه غيب ـ كعالم الأرواح المجرّدة ـ مجازاً بإطلاق اسم البعض على الكلّ، فالمراد بالعالم هنا العالم الكبير الروحانيّ و الجسمانيّ؛ لأنّه صورة الحقيقة الإنسانيّة و هي غيبه[٤].

و لمّا كان الإنسان الكامل مظهراً لكمالات هذه الحقيقة[٥]، و خليفة و مدبّراً للعالم، جعله غيباً باعتبار حقيقته التي لا تزال في الغيب، و إن كان الخليفة موجوداً في الخارج، و كون الخليفة غيباً أيضاً[٦] اتصاف بصفة إلهيّة[٧]؛ فإنّ هويّته[٨] لا تزال في الغيب.

و إنّما جعلنا الخليفة غيب الأرواح[٩] أيضاً[١٠]؛ لأنّ ما يفيض على العقل الأوّل و غيره من الأرواح أيضاً أنّما هو بواسطة الحقيقة الإنسانيّة؛ لأنّه[١١] أوّل مظاهرها، كما قال عليه السلام: «أوّل ما خلق اللّه نوري[١٢]» أي: نور تعيّني و حقيقتي، الذي هو العقل

---

١. وإذا عرفت هذا فالعالم بوجوه كثيرة، تظهر بالتأمل شهادة بالنسبة إلى الإنسان الكامل الذي هو الخليفة غيب بالنسبة إليه.

ولا يخفى أنّ عالم الملك شهادة مشهودة والخليفة بحسب نشأته العنصرية أيضاً غيب، لكن من حيث خلافته لامطلقاً؛ لأنّه لايعرفه من هذه الحيثيّة إلّا بعض الخواصّ من أولياء اللّه سبحانه (جامي).

٢. لأنّه مظهر للخليفة الغيبيّة (جامي).

٣. أي على العالم.

٤. أي غيب العالم.

٥. أي حقيقة الإنسانية.

٦. كما أنّها متّصفة بصفات أُخرى إلهيّة، كالعلم والقدرة وغيرهما.

٧. لأنّ الغيب المطلق صفة إلهية.

٨. أي هوية الحقّ.

٩. لأنّها غيب العالم، وبعض العالم الأرواح المجردة، فيكون غيباً للأرواح أيضاً، كما قال: المراد بالعالم هنا العالم الكبير الروحاني والجسماني.

١٠. أي كما كان غيب عالم الأجسام.

١١. أي العقل الأوّل.

١٢. *بحارالأنوار* ج١٥ ص٢٤ ح٤٤.

الأوّل الذي ظهر في عالم الأرواح أوّلاً.

ولا شكّ أنّ المظهر مربوب لما ظهر فيه، و إن كان باعتبار آخر هو يربُّ ما دونه من الأرواح و غيرها، لذلك يبايع[1] القطب هو[2] و من دونه و يستفيد منه.

قال الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في (فتوحاته)[3]: «أوّل ما يبايع القطب هو العقل الأوّل، ثمّ من يليه في المرتبة» و قد صنّف كتاباً سمّاه بكتاب (مبايعة القطب) و ذكر فيه أنّه شاهد كيفيّة مبايعتهم معه، و ما سألوا منه، و ما أجابهم القطب.

و يجوز أن يراد بالعالم[4] عالم الملك، و هو عالم الشهادة المطلقة، و روح الكامل خليفة عليه، و يكون الغيب حينئذٍ غيباً إضافيّاً؛ لأنّه بالنسبة إلى الشهادة المطلقة غيب، و بالنسبة إلىٰ الغيب المطلق شهادة.

لكنّ الأوّل أنسب للمقام؛ لأنّه جعل غير الخليفة شهادة و الخليفة فقط غيبها و علىٰ الثاني لاينحصر الغيب في الخليفة.

و أيضا: يلزم أن تكون الخلافة بالنسبة إلىٰ عالم الملك و حينئذٍ يلزم تعطيل غيره[5] من تدبير مظاهرهم، أو تعطيل الخليفة بالنسبة إليهم.

و في قوله: (و لهذا يحجب السلطان)، إيماء إلىٰ أنّه مظهر للخليفة الغيبيّة في الملك، لذلك وجب الانقياد و المطاوعة له.

(و وصف[6] الحقّ نفسه بالحجب الظلمانيّة[7]، و هي الأجسام الطبيعيّة[8]، و النوريّة و هي الأرواح اللّطيفة).

---

۱ و ۲. أي العقل الأول.

۳. الباب السادس والثلاثون وثلاثمائة المجلّد الثالث ص ١٥٤.

٤. في قوله: «فالعالم شهادة».

٥. أي غير الإنسان الكامل كأرباب الأنواع أو تعطيل الخليفة إذا كان أرباب الأنواع مدبّرات للمُلك.
واما إذا كان الخليفة مدبّراً للجميع لايلزم التعطيل؛ لأنّ الكلّ آلة له في التدبير.

٦. ولمّا انجرّ الكلام إلى ذكر الحجاب أراد أن ينبّه بالحجب الإلهيّة الواقعة في الكلمات النبويّة فقال: «ووصف ...» (جامي).

٧. بأنّ له حُجباً ظلمانيّة (جامي).

٨. الأجسام الطبيعيّة عنصريّة كانت أو غير عنصريّة (جامي).

أي وصف الحقّ نفسه بلسان نبيّه ﷺ بالحجب الظلمانيّة و النوريّة، كما قال: «إنّ للّه سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات[١] وجهه ما انتهى إليه بصره[٢] من خلقه[٣]».

و لمّا كانت الأجسام الطبيعيّة مظاهر لصفات تستر الذات ستراً لا تكاد تظهر بها، جعلها حجباً ظلمانيّة للذات بقوله: **(و هي الأجسام الطبيعيّة)**.

و كذلك جعل الأرواح حجباً نورانيّة، مع أنّها حجب هي مظاهر للصفات المظهرة للذات بوجه، كما أنّها ساترة لها بوجه، ألا ترىٰ أنّ الشعاع و إن كان يستر الشمس، لكن يدلّ عليها و يظهرها أيضاً.

(فالعالم[٤] بين لطيف و كثيف).

أي كما أنّ الحقّ موصوف بالحجب الظلمانيّة و النورانيّة، كذلك العالم موصوف بالكثافة و اللّطافة، فهو دائر بين الكثيف[٥] و اللّطيف[٦].

(و هو[٧] عين الحجاب علىٰ نفسه).

أي، العالم هو عين الحجاب علىٰ نفسه؛ أي تعيّنه و إنّيّته التي بها تميّز عن الحقّ

---

١. كما قال العارف سعدي:

چو سلطان عزّت علم بركشد — جهان سر به جيب عدم دركشد.

٢. أي نوره.

٣. *بحار الأنوار* ج٧٦ ص٣١، ج٥٨ ص٤٥. ولعلّ إليه أشار العارف الرومي بقوله:

زانكه هفتصد پرده دارد نور حق — پردههاى نور دان چندين طبق

(مثنوى معنوى ج١ ص٢٩١).

٤. أي فالعالم الذي هو عين تلك الحجب دائر بين كثيف وهو الحجب الظلمانيّة، وبين لطيف وهو الحجب النورية (جامي).

٥. وهي الأجسام.

٦. وهي الأرواح المجرّدة.

٧. أي العالم عين الحجاب على نفسه، أي الحاجب إياها عن شهود الحقّ، وإنّما كان عينه؛ لأنّ الحجاب ليس إلّا الأجسام الطبيعيّة والأرواح النوريّة التي هي عين العالم أو عين الحجاب على نفسه، أي على نفس الحقّ وذاته، يحجبه عن إدراك الحقّ ذوقاً وشهوداً.

وإذا كان العالم عين الحجاب فهو يُدرك نفسه بلا حجاب، ويدركُ الحقّ من وراء الحجاب (جامي).

و يسمّىٰ بـ«العالم» هو عين حجابه، فلو رفعت الإنيّة ينعدم العالم، و إليه أشار الحلّاج ـرضى اللّه عنهـ بقوله:

بيني و بينك إنّي ينازعني فارفع بلطفك إنّي من البين

و يجوز [١] أن يعود الضمير [٢] إلىٰ الحقّ؛ أي الحقّ من حيث أنواره عين الحجاب علىٰ نفسه، كما قيل: «و ليس حجابه إلّا النور، ولا خفاؤه إلّا الظهور».

(فلا يدرك الحقّ [٣] إدراكه نفسه [٤،٥]).

أي، فلا يدرك العالم الحقّ كما يدرك نفسه ذوقاً و وجداناً؛ لأنّ الشيء لايدرك غيره بالذوق إلّا بحسب ما فيه منه، و ليس في العالم من حيث إنّه عالم و سوىٰ إلّا الحجب النورانيّة و الظلمانيّة، فلا يدرك بالذوق إلّا إيّاها [٦]، فضمير «إدراكه» و «نفسه» عائد إلىٰ العالم.

ويجوز أن يعود الضمير إلىٰ الحقّ؛ أي لايدرك العالم الحقّ كما يدرك الحقّ نفسه؛ فإنّ العالم ـ من حيث إنّه مظهر للحقّ ـ مشتمل عليه فيدركه في الجملة، لكن لايمكن أن يدركه علىٰ الحقيقة كما هي.

(فلا يزال في حجاب [٧] لايرفع [٨]).

---

١. ويجوز عود ضمير «هو» إلى العالم، وضمير «نفسه» إلى الحق.

٢. أي ضمير «هو» في قوله: «وهو عين الحجاب».

٣. أي فلايدرك العالم الحقّ إدراكاً يماثل إدراكه، أي إدراك العالم نفسه؛ فإنّ إدراكه نفسه إدراك ذوقيٌّ شهوديّ من غير حجاب وإدراكه الحقّ من وراء الحجاب الذي هو عينه أو إدراكاً يماثل إدراك الحقّ نفسه؛ فإنّ إدراك الحقّ نفسه أنّما هو بذاته من غير حجاب، وإدراك العالم إيّاه من وراء الحجاب (جامي).

٤. ضرورة أنّه يدركه من وراء الحجاب، وذلك هو الأوصاف المشتركة بين الحقّ والعالم التي هي عين العالم كما سبق(ص).

٥. لأنّ الشيء لايدرك إلّا ما فيه، وليس في العالم إلّا الحجب، فلايدرك إلّا الحجاب دون المحجوب(ق).

٦. أي إلّا الحجب، أي إلّا نفسه.

٧. أي فلايزال العالم في حجاب، أي في حجاب تعيّنه، وإنّيّته عن إدراك الحقّ لايرفع ذلك الحجاب عنه، بحيث لم يصر مانعاً لهعن الشهود، ولم يبق له حكم فيه؛ فإنّه وإن أمكن أن يرتفع تعيّنه عن نظر شهودي، لكن لايكون حكمه باقياً فيه، ويكون شهوده بحسبه لابحسب ماهو المشهود عليه فلايرتفع الحجاب بالكلّية(جامي).

٨. لامتناع رفع الشيء عن نفسه، فالعالم أبداً في حجاب نفسه(ص).

أي، فلا يزال العالم في حجاب لايرفع؛ بمعنىٰ أنّه محجوب عن الحقّ بإنّيته ولا يقدر علىٰ حقّ معرفته، ولا علىٰ معرفة نفسه، فإنّه لو عرف نفسه لعرف ربّه؛ لأنّ ذاته عين الذات[١] الإلهيّة، و ما فاز بهذه المعرفة[٢] إلّا الإنسان الكامل، لذلك صار سيّد العالم و خليفة عليه.

(مع علمه بأنّه متميّز عن موجده؛ بافتقاره[٣]).

أي، لايزال العالم في الحجاب مع علم العالم بأنّه متميّز عن موجده بسبب افتقاره إليه، و العلم بامتياز الشيء عن غيره يوجب العلم بهما، فالعالم عالم بالحقّ من حيث أنّه غنيّ و واجب بالذات.

و لمّا كان العالم مفتقراً إليه و متّصفاً بالإمكان ـ و إن كان متّصفاً بالصفات الإلهيّة ـ استدرك بقوله:

(ولكن لاحظّ له[٤] في الوجوب الذاتيّ الذي لوجود الحقّ).

أو استدراك من قوله: (فأوجد العالم عالم الغيب و الشهادة، لندرك الباطن بغيبنا، و الظاهر بشهادتنا)؛ أي العالم متّصف بصفاته إلّا بالوجوب الذاتيّ الذي لوجود الحقّ.

(فلا يدركه أبداً).

أي، فلا يدرك العالم الحقّ أبداً من حيث وجوبه الذاتيّ؛ لأنّ المدرك ما يدرك شيئاً بالذوق و الوجدان إلّا بما فيه منه، و ليس له حظّ في الوجوب الذاتيّ فلا نسبة بينهما.

(فلا يزال الحقّ من هذه الحيثية[٥])؛ أي من حيث الوجوب الذاتيّ **(غير معلوم علم ذوق و شهود؛ لأنّه لاقَدَم[٦] للحادث في ذلك)**.

---

١. أي من حيث الحقيقة وطبيعة الوجود.

٢. أي معرفة أنّ ذات الحقّ ذاته وأصله، وذاته ظلّ للحقّ، والظلّ غير مباين لذي الظلّ، ومعرفة الظلّ من حيث إنّه ظلّ بحسب الحقيقة لايمكن إلّا بمعرفة ذي الظلّ بحسب الحقيقة.

٣. بافتقاره إليه واستغنائه عنه، وهذا معنى تسبيح الأشياء للحقّ(ص).

٤. أي للعالم(جامي).

٥. خ ل: الحقيقة.

٦. فمن علم منهم تلك الحقيقة فإنّما يعلمها بالحقّ من نوره الفائض من صورته لامن صورة العالم(ص).

و إنّما قيّد بقوله: (علم ذوق و شهود)؛ لأنّ الذوق و الشهود يقتضي اتصاف الذائق بما يذوقه حالاً، بخلاف العلم التصوّري، فإنّه بمجرّد الاطّلاع علىٰ الوجوب الذاتيّ و ما[1] له ذلك[2] يقدر علىٰ الحكم: بأنّه متّصف به.

(فما جمع اللّه لآدم[3] بين يديه إلّا تشريفاً).

أي، ما جمع اللّه في خلق آدم بين يديه اللّتين يعبّر عنهما بالصفات الجماليّة و الجلاليّة إلّا تشريفاً له و تكريماً، كما قال: ﴿**وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِى آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِى الْبَرِّ[4] وَالْبَحْرِ[5]**﴾[6] فصار جامعاً لجميع الصفات الإلهيّة، و كانت عينه، متّصفة بجميع الصفات الكونيّة، فحصل عنده جميع الأيادي المعطية[7] و الآخذة[8].

(و لهذا[9] قال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أن تَسجُدَ لِمَا خَلَقتُ بِيَدَىَّ[10]﴾[11] و ما هو[12]).

أي، و ليس ذلك التشريف، أو ليس ذلك الخلق **(إلّا عين جمعه بين الصّورتين، صورة العالم[13])** و هي الحقائق الكونيّة[14]، **(و صورة الحقّ)** و هي الحقائق الإلهيّة[15]

---

١. موصولة.

٢. أي ذلك الاطّلاع يقدر على الحكم بأنّ الواجب متّصفٌ بالوجوب الذاتي.

٣. حين خلقه(جامي).

٤. أي صفة الجمال.

٥. أي صفة الجلال.

٦. الإسراء (١٧): ٧٠.

٧. أي الفعليّة.

٨. أي الانفعاليّة.

٩. أي لأنّ هذه الجمعيّة ليست إلّا للتشريف، قال سبحانه لإبليس توبيخاً(جامي).

١٠. جعل الشيخ (رض) اليدين فيما سبق عبارة عن نوعين متقابلين من الصفات الوجوبيّة الفعلية كما هو الظاهر وجعلهما هنا إشارة إلى معنى آخر بقوله: «وما هو ...» (جامي).

١١. ص(٣٨): ٧٥.

١٢. أي الجمع بين يديه لآدم(جامي).

١٣. أي صورة العالم المشتمل عليها نشأة تفرّقته الظاهرة وصورة الحقّ المشتمل عليها نشأة جمعيّته الباطنة(ص).

١٤. أي القابلة.

١٥. الوجوبية الفاعلة.

(و هما يدا الحقّ) و إنّما جعل صورة العالم يد الحقّ؛ لانّها[1] مظاهر الصفات و الأسماء لذلك عبّر عن الصفات الجماليّة و الجلاليّة باليدين، كما مرّ، و عبّر هنا عن الصورتين باليدين تنبيهاً علىٰ عدم المغايرة بينهما في الحقيقة، إلّا في الظاهريّة و المظهريّة.

و أيضاً لمّا كان الفاعل و القابل شيئاً واحداً في الحقيقة، ظاهراً في الصورة الفاعليّة تارة و القابليّة أُخرىٰ، عبّر عنهما باليدين، فَيُمْناهما الصورة الفاعليّة المتعلّقة بحضرة الربوبيّة، و يُسراهما الصورة القابليّة المتعلّقة بحضرة العبوديّة، و يجمع المعنيين تفسيرهما بالصفات المتقابلة.

(و ابليسُ[2] جزءٌ من العالم[3] لم تحصل له[4] هذه الجمعيّة)[5].

لأنّه مظهر الاسم «المضلّ»، و هو من الأسماء الداخلة في الاسم «اللّه» الّذي مظهره آدم، فلا تكون له جمعيّة الأسماء و الحقائق.

قيل: ابليس هو القوّة الوهميّة الكلّية التي في العالم الكبير[6]، و القوىٰ الوهميّة التي في الأشخاص الإنسانيّة[7] و الحيوانيّة أفرادها، لمعارضتها مع العقل

---

۱. أي صورة العالم.

۲. أي وإبليس لم يعرف ذلك؛ لأنّه جزء من العالم لم يحصل له هذه الجمعيّة، فما عرف إلّا ما هو من العالم فاستكبر(ق).

۳. الذي هو جزء آدم(جامي).

٤. أي لإبليس(جامي).

٥. أي جمعيّة آدم(جامي).

٦. قال صدرالمتألهين(ره) في *المبدأ والمعاد* (ص ١٤٤): لأحد أن يتصوّر في مقابلة هذا المدبّر لهذا العالم، على وجه الخير والصلاح المتكون من بعض قوى الأجرام الفلكيّة، موجوداً آخر نفسانياً متولداً من طبيعة دخانية يغلب عليه الشرارة والإغواء والإضلال، ويكون سلطنة بحسب الطبع على الأجسام الدخانيّة ونفوسها الجزئية والطبائع الوهمانيّة، وتطيعها تلك النفوس والقوى الوهمانيّة لمناسبة النقص والشرارة، ويكون المسمّى بإبليس الوارد على لسان النبوات هو هذا الشرّير المغوي المضلّ وكونه مجبولاً على الإغواء والإفساد، وادّعائه العلو أنّما هو بمقتضى الغالب عليه الموجبة للإهلاك والغلوّ.

۷. قال صدرالمتألهين(ره) في *إكسير العارفين*: «إبليس كلّ إنسان هو نفسه عند متابعة الهوى، لكنّ أوّل من سلك سبيل الغواية والضلالة عن عالم رحمته وقع عليه اسم إبليس، وهو الجوهر النطقى الشرير الحاصل من عالم الملكوت النفساني بجهة ظلمانيّة رديئة كالإمكان ونحوه، شأنه الإغواء وسبيله الضلال» انتهى.

←

الهادي طريق الحقّ.

و فيه نظر[١]؛ لأنّ النّفس المنطبعة هي الأمّارة بالسوء، و الوهم من سدنتها و تحت حكمها، لأنّه من قواها، فهي[٢] أولىٰ بذلك كما قال تعالىٰ: ﴿وَنَعلَمُ مَا تُوَسوِسُ بِهِ نَفسُهُ﴾[٣]، و قال: ﴿إنَّ النَّفسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾[٤]، و قال عليه السلام: «أعدىٰ عدوك نفسك التي بين جنبيك»[٥] و قال: «إنّ الشيطان يجري من ابن آدم مجرىٰ الدم»[٦] و هذا شأن النّفس.

و لو كان تكذيبه للعقل موجباً لكونه شيطاناً، لكان العقل أيضاً كذلك؛ لأنّه يكذّب ماوراء طوره ممّا يدرك بالمكاشفات الحقيقيّة كأحوال الآخرة، و أيضاً إدراكه[٧] للمعاني الجزئيّة وإظهاره لها حقّ و نوع من الهداية؛ للاهتداء به في الجزئيات التي هي نهاية المظاهر.

قال الشيخ في الفصّ الإلياسي: «فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة

→ قال مولانا ملامحسن (ره) *في الوافي*: «الجهل جوهر نفساني ظلماني خلق بالعرض، وبتبعيّة العقل تقوم به كلّ ما في الأرض من الشرور والقبائح، وهو بعينه نفس إبليس وروحه الذي به قِوام حياته، الذي تنشعب منه أرواح الشياطين ثم خلقت من ظلماتها أرواح الكفّار والمشركين».

١. قال مولانا الجامي في نقد *النصوص*: «قال بعض العارفين: العقل الأول ملك مقرّب وكّله اللّه تعالى بالدعوة إليه سبحانه، والعقل الثاني ملك وكّله اللّه تعالى بالدعوة إلى عالم الصور لتعميره، فصار لبعده عن الحضرة ودعوته الإنسان الكامل إلى أكل شجرة الطبيعة شيطاناً، وهو لايزال يدعو الإنسان إلى الدنيا وعمارتها بمعاونة القوى الطبيعيّة التي رفقاء النفس.

وما توهّم بعضهم ـ أنّ إبليس هوالقوّة الوهميّة التي في العالم والقوى الوهمية التي في الأشخاص الإنسانية والحيوانيّة أفرادها سمّيت شيطاناً؛ لمعارضتها مع العقل الهادي طريق الحق ـ فقد أبطله الشيخ شرف الدين داود القيصري في شرحه *للفصوص* فليطلب ثمة».

٢. أي النفس الأمّارة.

٣. ق(٥٠): ١٦.

٤. يوسف (١٢): ٥٣.

٥. *بحارالأنوار* ج٧٠ ص٦٤ ح١، كنوز *الحقائق* ص١٤ ولعلّ العارف الرومي أشار اليه:

نفس هردم از درونم در كمين ‫ ‫ ‫ ‫ از همه مردم بتر در مكروكين

(*مثنوى معنوى* ج١ ص٥٦).

٦. *بحارالأنوار* ج٦٣ ص٢٦٨ ح١٥٤.

٧. أي الوهم.

الكاملة الإنسانيّة، و به جاءت الشرائع المُنزِلَةُ، فشبّهت[١] و نزّهت».

والشيطان مظهر الاضلال و الاغواء، لا للاهتداء، و في باقي الحيوانات فهو[٢] بمثابة العقل، و من أمعن[٣] النظر يعلم أنّ القوّة الوهميّة هي التي إذا قوّيت و تنوّرت تصير عقلاً مدركاً للكلّيات؛ وذلك لأنّه نور من أنوار العقل الكلّي، المنزل إلىٰ العالم السفلي مع الروح الإنساني، فصغر و ضعف نوريّته و إدراكه لبعده عن منبع الأنوار العقليّة فيسمّىٰ بـ«الوهم»، فإذا رجع وتنوّر ـ بحسب إعتدال المزاج الإنساني ـ قوىٰ إدراكه، و صار عقلاً من العقول، كذلك يرتقي العقل أيضاً، و يصير عقلاً مستفاداً.

(و لهذا كان آدمُ خليفةً)[٤].

أي، و لأجل حصول هذه الجمعيّة لآدم، صار خليفة في العالم.

(فإن لم يكن) آدم **(ظاهراً بصورة مَن استخلفه)** و هو الحقّ **(فيما استخلفه فيه)** و هو العالم.

أي، إن لم يكن متّصفاً بكمالاته، متّسماً بصفاته، قادراً علىٰ تدبير العالم **(فما هو خليفة)**.

(و إن لم يكن فيه[٥] جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها، لأنّ[٦] استنادها) أي، استناد الرعايا **(إليه)** أي، إلىٰ آدم الذي هو الخليفة، فليس بخليفة، و حذف الجواب لدلالة الجواب الأوّل الذي يأتي بعده[٧] عليه؛ و إنّما كان العالم مسنداً إليه لأنّه

---

١. أي الشرائع.

٢. أي الوهم.

٣. قال صدر المتألهين في *الأسفار*: «والوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته». (*الأسفار* ج٣ ص٣٦٢). ولأُستاذه السيّد الداماد في الجذوة الحادية عشرة من *جذواته* (ص ٩٤ من طبع هند) تحقيق أنيق في ذلك، فراجع النكتة ٥١٥ من كتابنا *هزار و يك نكته*.

٤. أي خليفة من اللّه على العالم(جامي).

٥. أي في آدم(جامي).

٦. تعليل للطلب، أي ذلك الطلب أنّما يقع منهم؛ لأنّ استناد الرعايا في تحصيل حاجاتهم إليه لكونه خليفة عليهم(جامي).

٧. وهو قول الشيخ (ره): «والاّ فليس بخليفة».

ربٌّ للعالم بحسب مرتبته[١]، و عبدٌ للحقّ بحسب حقيقته[٢].

وإذا كان العالم مستنداً إليه (**فلا بدّ أن يقوم**[٣] **بجميع ما يحتاج إليه، وإلّا فليس بخليفة عليهم، فما صحّت**[٤] **الخلافةُ إلّا للإنسان الكامل**) أي، و إذا كان الأمر كذلك فما صحّت هذه المرتبة إلّا له.

واعلم، أنّ لكلّ فرد من أفراد الإنسان نصيباً من هذه الخلافة، يدبّر به ما يتعلّق به كتدبير السلطان لملكه، و صاحب المنزل لمنزله، و أدناه تدبير الشخص لبدنه، و هو[٥] الحاصل للأولاد بحكم الوراثة من الوالد الأكبر، و الخلافة العظمىٰ أنّما هي للإنسان الكامل.

و اعلم، أنّ الشيطان[٦] أيضاً مربوب لحقيقة آدم، و إن كان أخرجه[٧] من الجنّة و أضلّه بالوسوسة؛ لأنّها[٨] يمدّ من عالم الغيب مظاهر جميع الأسماء، كما أنّ ربّه يمدّ الأسماء كلّها، فهو[٩] المضلّ بنفسه في الحقيقة لنفسه، ليصل كلّ من أفراده إلىٰ الكمال المناسب له، و يدخل الدار الطالبة إيّاه من الجنّة و النار، ولو لا ذلك الامداد لايكون

---

١. أي منصب الخلافة.

٢. وذاته.

٣. أي فلابدّ أن يقوم آدم بجميع مايحتاج إليه، أي الرعايا إليه و «إلّا» أي وإن لم يقم آدم بجميع مايحتاج إليه الرعايا. وإذا كان ذلك في قوة قوله: وإن لم يكن فيه جميع ماتطلبه الرعايا كان كالتكرار له، فاقتصر في الجزاء على قوله: «فليس بخليفة عليهم» ولم يصرّح بالجزاء في الأول(جامي).

٤. من أفراد العالم إلّا للإنسان ومن أفراد الإنسان إلّا للإنسان الكامل؛ لأنّه فيما عدا الكامل لم تحصل شرائط الخلافة بالفعل وفيما عدا الإنسان بالقوة أيضاً(جامي).

٥. أي هذا المنصب من الخلافة.

٦. كلّ ممكن ذو وجهين: وجه يلي ربّه وهو ملاك اللطف والمحبّة، وإن شئت قلت: الوجوب والإمكان، وإن شئت قلت: الوجود والماهيّة، وإن شئت قلت: النور والظلمة، وإن شئت قلت: العشق والهوى. و في بعض المقامات يعبّر بالعقل والجهل وفي بعضها بالملك والشيطان(نوري).

٧. قيل اقتضاء التفصيل هو الشيطان الذي يخرجه من جنّة الإجمال لتصير كلّ عين من الأعيان الثابتة موجودة بوجوده الخاصّ، ويصل كلّ منها إلى الكمال المناسب له.

٨. أي حقيقة آدم.

٩. أي آدم.

له[١] سلطنة عليه[٢].

ومن هنا يعلم سرّ قوله تعالىٰ: ﴿فَلاَ تَلُومُونِی وَلُومُوا أَنفُسَكُم﴾[٣] و به قامت الحجّة عليهم؛ لأنّ أعيانهم اقتضت ذلك، فإضْلاله لآدم و اخراجه من الجنّة الروحانيّة، لايقدح في خلافته و ربوبيّته.

(فأنشأ صورته[٤] الظاهرة).

أي، صورته الموجودة في الخارج من جسمه و روحه من حقائق عالم الملك و الملكوت، لذلك قال: **(من حقائق العالم[٥] و صوره)**[٦].

و ما اكتفىٰ بذكر الصور **(و أنشأ صورته الباطنة[٧] علىٰ صورته تعالىٰ)**[٨].

أي، و أنشأ صورته الموجودة في العلم - و هي عينه الثابتة - متّصفة بصفات الحقّ تعالىٰ و أسمائه، و لمّا كانت الحقيقة تظهر بالصورة في الخارج، اطلق الصورة علىٰ الأسماء و الصفات مجازاً؛ لأنّ الحقّ بها يظهر في الخارج.

واعلم، أن كلاً من «الظاهر» و «الباطن» ينقسم إلىٰ قسمين: باطن مطلق و باطن مضاف، و ظاهر مطلق و ظاهر مضاف، فأمّا الباطن المطلق فهو الذات الإلهيّة و صفاته و الأعيان الثابتة. و الباطن المضاف هو عالم الأرواح، فإنّه ظاهر بالنسبة إلىٰ الباطن المطلق، باطن بالنسبة إلىٰ الظاهر المطلق و هو عالم الأجسام، لذلك جعل صورته

---

١. أي للشيطان.

٢. على آدم.

٣. إبراهيم (١٤): ٢٢.

٤. أي صورته الجسمانية العنصرية(جامي).

٥. أي من الموجودات المتحقّقة في العالم(جامي).

٦. أي صور العالم التي هي تلك الموجودات المتحقّقة، فهي معطوفة على «الحقائق» عطف تفسير، أو من أعيانه الثابتة وصوره الخارجيّة، بأن أفاض على أعيانه الثابتة الوجود فصارت صوراً خارجيّة، فأنشأ صورة الإنسان منها(جامي).

٧. أحدية جمع روحه وقلبه وقواه الروحانيّة(جامي).

٨. أحديّة جمع صفاته وأسمائه (جامي).

الظاهرة[١] ـ أي صورة الإنسان ـ من حقائق العالم و صوره.

و يجوز أن يراد بـ«الصورة الظاهرة» جسمه و بدنه، فإنّه مركّب من حقائق عالم الكون و الفساد، و يؤيّده قوله[٢] آخراً: (فقد علِمتَ حكمة نشأة جسد آدم، أعني صورته الظاهرة).

و بـ«الصورة الباطنة»[٣] روحه و قلبه، و القوىٰ الروحانيّة المتّصفة بصفات الحقّ و أسمائه.

(و لذلك[٤] قال فيه[٥]: «كنت سمعه[٦] و بصره» و ما قال: كنت عينه و اذنه[٧]، ففرّق[٨] بين الصورتين).

أي، لأجل أنّه تعالىٰ أنشأ صورته الباطنة علىٰ صورته تعالىٰ، قال في حقّ آدمعليه السلام: **«كنت سمعه و بصره»** فأتىٰ بالسمع و البصر، اللّذين هما من الصفات السبعة التي هي الائمة، (و ما قال: كنت عينه و اذنه) اللّذين هما من جوارح الصورة البدنية، و آلتان للسمع و البصر (ففرّق بين الصورتين) أي، صورة الباطن و الظاهر، و إن كان الظاهر مظهراً للباطن.

(و هكذا[٩] هو في كلّ موجود من العالم، بقدر ما تطلبه[١٠] حقيقة ذلك الموجود).

---

١. أي جعل صورته الظاهرة من الجسمانيات والمجرّدات؛ لأنّ المجرّدات وإن كانت باطنة، ولكن بالنسبة إلى الباطن المطلق ظاهرة فصحيح قوله: «فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره» أي من جسمه وروحه، مع أنّ الروح من مراتب الباطن.

٢. أي الشيخ (ره).

٣. أي أن يراد بالصورة.

٤. أي لإنشاء صورته الباطنة على صورته تعالى (جامي).

٥. أي في الإنسان الكامل.

٦. فأتى بالسمع والبصر اللذين هما من الصفات الباطنة (جامي).

٧. اللتين هما من الجوارح الظاهرة مع أنّه صحيح أيضاً؛ لسريانه بهويّته في جميع الموجودات (جامي).

٨. أي ففرّق في هذه العبارة بين الصورتين: صورته الظاهرة، وصورته الباطنة حيث أخبر أنّه سمعه وبصره، ولم يقل: عينه وأُذنه (جامي).

٩. أي كما أنّ الحقّ سارٍ بهويّته في سمع العبد وبصره كذلك هو سارٍ في كلّ موجود من موجودات العالم ... (جامي).

أي، كما أنّ الحقّ و هويّته سار في آدم، كذلك هو سار[١] في كلّ موجود من العالم، لكنّ سريانه و ظهوره في كلّ حقيقة من حقائق العالم، أنّما هو بقدر استعداد تلك الحقيقة التي لذلك الموجود، و قابليته.

(لكن ليس لأحد[٢] مجموع ما للخليفة)[٣] استدراك من قوله: (و هكذا هو في كلّ موجود).

(فما[٤،٥] فاز إلّا بالمجموع[٦]).

أي، فما فاز بالمجموع إلّا الخليفة؛ لأنّ المراد حصر الفوز بالمجموع في الخليفة، و هو الحصر في المحكوم عليه[٧]، لا الحصر في المحكوم به[٨] كما هو ظاهر الكتاب، إذ يلزم منه أنّ الخليفة ما فاز بشيء ممّا فاز به العالم إلّا بالمجموع، و هذا غير صحيح؛ فإنّه فاز بكلّ ما فاز به العالم مع اختصاصه بالزائد، و هو الفوز بالمجموع.

---

١٠. أي بحسب استعداده وقابليّته(جامي).

١. أي الحقّ سارٍ باعتبار فيضه الذي يكون غير مبائن له في الكلّ، أو المراد بالحقّ هوالوجود المطلق، ويقال للوجود المطلق في الاصطلاح: الحقّ.

٢. أي من أفراد العالم(جامي).

٣. فإنّه لايظهر في كلّ واحدٍ واحدٍ إلّا بعض دون بعض، ويظهر في الخليفة مجموعها(جامي).

٤. أي فما فاز الخليفة إلّا بالمجموع دون بعض على انفراده، بحيث لايكون معه غيره.

ويحتمل أن تكون الباء للسببيّة لاصلة للفوز، أي مافاز الخليفة بالخلافة إلّا بسبب المجموع.

وفي بعض النسخ: «فما فاز إلّا هو بالمجموع» وكأنه إلحاقٌ من المتصرّفين لتصحيح المعنى؛ فإنّ في كلّ من شرحي الجندي والقيصري وأكثر نسخ المتن التي رأيناها وقُرئ بعضها على الشيخ (رض) وقعت العبارة كما ذكرناه أوّلاً(جامي).

٥. قال مؤيّد الدين فما فاز ... يعني أنّ الحقّ متعيّن في كلّ جزء جزء من العالم بحسب خصوصية لاغير، فاشترك الكلّ في مطلق المظهريّة وافترقت في الخصوصيّات، ففاز الإنسان بخصوص الجمع بين جميع الخصوصيات المظهرية، ففاز بظاهره بالاسم الظاهر من جميع الوجوه وبباطنه بالاسم الباطن كذلك، وكان الجامع لأحديّة جمعها على الوجه الأجمع الأحسن.

٦. أي الذي فاز به الإنسان أنّما هوالمجموع لاغير؛ فإنّ غير ذلك مشترك بينه وبين العالمين، فانحصر على ظاهره(ص).

٧. وهوالخليفة.

٨. وهوالمجموع.

(و لو لا سريان الحقّ[1] في الموجودات و الظهور فيها بالصورة[2]، ما كان للعالم وجود[3]).

أي، ولو لا سريان ذات الحقّ و هويته في الموجودات، و ظهوره فيها بالصورة ـ أي بصفاته تعالىٰ ـ ما كان للعالم وجودٌ ولا ظهور؛ لأنّه بحسب نفسه معدوم، و اكتفىٰ بذكر الصورة من الذات[4] لكونها[5] عينها، أو لاستلزام الصورة إيّاها.

(كما أنّه) الضمير للشأن **(لو لا تلك الحقائق المعقولة الكلّية[6]، ما ظهر حكمٌ في الموجودات العينيّة).**

أي، كما أنّه لولا تلك الحقائق الكلّية ـ التي هي في القديم قديم، و في الحادث حادث ـ و معروضاتها من الحقائق العينيّة، ما ظهر حكم من أحكام أسماء الحقّ و صفاته في الموجودات العينيّة، فكما أنّ وجود العالم بسريان الحقّ في الموجودات بذاته و صفاته، كذلك ظهور أحكام أسمائه و صفاته بالحقائق المعقولة التابعة و المتبوعة، فارتبط العالم بالحقّ ارتباط الافتقار في وجوده، و الحقّ بالعالم من حيث ظهور أحكامه و صفاته، فافتقر كلّ منهما إلىٰ الآخر، لكنّ الجهة غير متّحدة.

(و من هذه الحقيقة).

أي، و من هذا الارتباط الّذي هو المعنىٰ الثابت في نفس الأمر، إذ الحقّ هو الثابت لغةً.

(كان الافتقار من العالم إلىٰ الحقّ في وجوده).

«كان» تامّة بمعنىٰ حصل، و إنّما قال: (في وجوده) و لم يتعرّض بذاته تنبيهاً علىٰ أنّ

---

١. أي لولا سريان وجود الحقّ (جامي).

٢. متعلّق بالسريان، أي بصورة جمعه الأسمائي (جامي).

٣. فإنّ أصل الممكن عدم، والوجود صورته تعالى ووجهه الباقي بعد فناء الكلّ. فلولم يظهر بصورته التي هي الوجود من حيث هو وجود، بقي الكلّ على العدم الصرف (ق).

٤. أي لم يقل: لولا سريان ذات الحقّ بالصورة.

٥. أي لكون الصفات عين الذات.

أقول: مراد الشيخ (رض) بالصورة هو ظلّ الحقّ وعكسه وذكر الذات يكون مضراً، والعبارة وقعت في حقّها.

٦. راجع ص٢٩٣.

الأعيان ليست مجعولة بجعل الجاعل مع أنّها فائضة من الحقّ بالفيض الأقدس؛ لأنّ الجعل أنّما يتعلّق بالوجود الخارجي، كما مرّ تحقيقه في المقدّمات.

(فالكلُّ[١] مفتقرٌ[٢] ما[٣] الكلُّ مستغنٍ هذا هو الحقُّ قد قلناهُ لانكني)

أي، فكلّ واحد من العالم و ربّه مفتقر إلىٰ الآخر، أمّا العالم ففي وجوده و كمالاته، و أمّا ربّه ففي ظهوره و ظهور أسمائه و أحكامها فيه، و «ما» في «الكلّ» للنفي، و مستغنٍ خبره، و رفعه علىٰ رأي الكوفيين، كقوله تعالىٰ: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرٌ﴾[٤]. عند من قرأ بالرفع، و لمّا كان الارتباط[٥] و افتقار كلّ منهما إلىٰ الآخر ثابتاً في نفس الأمر، قال: (هذا هو الحقّ قد قلناه لانكني) و هو من الكناية، و هي الستر، أي لانستره ارشاداً للطالبين.

(فإن ذكرتَ غنيّاً لا افتقارَ به فقد عَلِمتَ[٦] الّذي من قولنا نَعني[٧])

أي، فإن قلت: إنّ الحقّ غنيّ عن العالمين ولا افتقار له، فقد علمت الّذي نعني بقولنا: (فالكلّ مفتقر)؛ لأنّ كلامنا في الارتباط بين الحقّ و العالم، و ذلك بالأسماء التي تطلب العالم بذاتها، فهي مفتقرة إلىٰ العالم، لا الذات الإلهيّة من حيث «هي هي»

---

١. اعلم أنّ الكلّ في عرفهم إنّما يطلق على الحقّ باعتبار الأسماء، كما أنّ الأحد يطلق عليه باعتبار الذات، ويقال: أحد بالذات كلّ بالأسماء. فالكلّ من العالم والحقّ بهذا الاعتبار له الافتقار، وليس من شأن الكلّ الاستغناء؛ ضرورة أنّ الكلّيّة هي النسبة الاضافيّة المستدعية للافتقار(ص).

٢. أي كلّ واحد من الحقّ والعالم مفتقرٌ إلى الآخر، أما افتقار العالم إليه ففي تعيّنه العلمي بالفيض الأقدس وفي تعيّنه الوجودي بالفيض المقدّس، وأمّا افتقار الحقّ إلى العالم فباعتبار ظهور أسمائه في المراتب وترتيب آثارها عليها، لاباعتبار ذاتها واتّصافها بالصفات الحقيقيّة كالوجوب والعلم، فإنّه بهذا الاعتبار غنيّ عن العالمين(جامي).

٣. نافية و «مستغن» خبره رفعه على اللغة التميميّة، وعليها قُرِئ «ما هذا بشر» بالرفع(جامي).

٤. يوسف (١٢): ٣١.

٥. قال في *مصباح الأنس*: فموضوعه الخصّيص به وجود الحقّ سبحانه من حيث الارتباطين، أي من حيث ارتباطه سبحانه بالخلق وانتشاء العالم منه. (ص١٣)

٦. أي الافتقار(جامي).

٧. أي نعنيه ونريده بقولنا: الكلّ مفتقر، فإنّ الافتقار الذي أثبتناه من جانب الحقّ سبحانه أنّما هو باعتبار ظهور الأسماء و ترتّب آثارها ـ كما علمت ـ وهو لاينافي الغناء الذاتي(جامي).

فإنّها من هذا الوجه غنيّ عن العالمين، و الباء في «به» بمعنىٰ اللام، أي لا افتقار له، أو بمعنىٰ «في»، أي لا افتقار في كونه غنيّاً.

(فـالكلُّ بالكلِّ مـربوطٌ و ليس لهُ | عنهُ انفكاكٌ خـذوا مـا قلتُهُ عَنّي

ضمير «له» عائد إلىٰ العالم: و ضمير «عنه» إلى الحقّ، و الباقي ظاهر.

(فقد علمتَ حكمة نشأة جسد[1] آدم، أعني صورته الظاهرة[2]) و تلك الحكمة هي ظهور أحكام الأسماء و الصفات فيها.

(و قد علمت نشأة روح آدم[3]، أعني صورته الباطنة)[4] أي، حكمة نشأة روح آدم و هي الربوبيّة، و الخلافة علىٰ العالم.

(فهو الحقّ الخلق).

يعني، فآدم هو الحقّ باعتبار ربوبيّته للعالم، و اتّصافه بالصفات الإلهيّة، و الخلق باعتبار عبوديّته و مربوبيّته، أو هو الحقّ باعتبار روحه، و الخلق باعتبار جسده، كما قال الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في بيت من قطعة:

حقيقة الحقّ لا تحدّ | و باطن الربّ لا يعدّ
فباطن لا يكاد يخفىٰ | و ظاهر لا يكاد يبدو
فإن يكن باطناً فحقّ | و إن يكن ظاهراً فعبد

(و قد علمتَ نشأةَ رتبتهِ و هي[5] المجموع[6] الّذي به استحقّ الخلافة).

---

١. أعني بجسده صورته الظاهرة، وهي أحديّة جمع جميع الحقائق المظهرية الجسمانية العنصرية. والحكمة فيها أن تكون أُنموذجاً لحقيقة العالم في كونها مظهر الأحكام الروح المدبّر لها، كما أنّ العالم مظهر لآثار الأسماء الإلهيّة المتصرّفة فيه (جامي).

٢. التي هي من إحدى اليدين (ص).

٣. يعني حكمة نشأة رتبته (جامي).

٤. التي هي أحدية جمع جميع الحقائق الروحانيّة العقليّة والنفسيّة. وحكمتها كونها أُنموذجاً وظلالاً للأسماء الإلهيّة باعتبار التصرّف والتأثير، فكما أنّ الأسماء الإلهيّة متصرّفة مؤثّرة في العالم، كذلك الروح مؤثّر متصرّف في بدنه (جامي).

٥. أي نشأة رتبته (جامي).

٦. أي مجموع صورتيه الظاهرة والباطنة، الذي به استحقّ آدم الخلافة. ووصف النشأة الرتبية ←

إنّما جعل الخلافة للمجموع؛ لأنّه بالنشأة الروحانيّة أخذ من اللّه، و بالنشأة الجسمانيّة مبلّغ إلىٰ الخلق، و بالمجموع تتمّ دولته و تكمل مرتبته، كما قال اللّه عزّوجلّ: ﴿وَ لَو جَعَلنَاهُ مَلَكاً لجَعَلنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسنا عَلَيهِم مَّا يَلبِسُونَ﴾[١] أي، ليجانسكم فيبلّغكم أمري.

(فآدمُ[٢] هوَ النّفسُ الواحدةُ[٣] التي خُلِقَ منها هذا النّوعُ الإنسانيّ[٤]).

أي، إذا علمت أنّ آدم هو الخليفة علىٰ العالم و مدبّره، فآدم في الحقيقة هو النّفس الواحدة، و هو العقل الأوّل الّذي هو الروح المحمّدي في الحقيقة، الظاهرة في هذه النشأة العنصريّة، المشار إليه بقوله ﷺ «أوّل ما خلق اللّه نوري[٥]» الّذي منه يخلق هذا النّوع الإنسانيّ، بل جميع الأنواع مخلوق منه، و بقوله: «كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين[٦]»؛ و ذلك لأنّ للحقيقة الإنسانيّة مظاهر في جميع العوالم.

فمظهرُهُ الأوّل في عالم الجبروت هو الروح الكلّي المسمّىٰ بـ«العقل الأوّل» فهو آدم

→ باستحقاق الخلافة إشارة إلى حكمتها؛ فإنّ الحكمة في الجمع بين صورتيه الظاهرة والباطنة أن يناسب بالجهة الباطنة المستخلف وبالجهة الظاهرة المتخلّف عليهم، فيستفيض بالجهة الأُولى ويفيض بالأُخرى فيتمّ أمر الخلافة (جامي).

١. الأنعام (٦): ٩.

٢. أي آدم أبوالبشر (جامي).

٣. أي حقيقة الإنسان من حيث هو هو روح العالم الذي خلق منها هذا النوع الإنساني، أي أفراد النوع، وإلّا فالنفس الواحدة هي حقيقة النوع (ق).

٤. أي خلق منها زوجها، ومن ازدواجهما أولادهما ومن ازدواج أولاده أولاد أولاده إلى ماشاء اللّه، فهو منشأ تكثير هذا النوع، وهذا هو المراد بقوله: خلق منها هذا النوع بأدنى مسامحة؛ فانه قائم مقام قوله: ﴿خلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً﴾ فالمراد بالنوع الإنساني أولاد آدم من هذا النوع.

واعلم أنّ لكل مرتبة آدم، هو مبدأها، كالعقل الكلّ للعقول والنفس الكلّ للنفوس، ولكلّ آدم زوج يتولّد من ازدواجهما.

وحمل بعض الشارحين آدم في هذا المقام على العقل الكلّ وبعضهم على النفس الكلّ. ولايخفى على المستبصر أنّ كلام الشيخ (ره) فيما تقدّم وفيما تأخّر صريحٌ في أنّ المراد بآدم هاهنا هو أبوالبشر، مع أنّه صرّح في نقش الفصوص بأنّ المراد بآدم وجود النوع الإنساني (جامي).

٥. *بحارالأنوار* ج١٥ ص٢٤ ح٤٤.

٦. *بحارالأنوار* ج١٦ ص٤٠٢ ح١.

أوّل، و حوائه النّفس الكلّية التي خلقت من ضلعه الأيسر الّذي يلي الخلق، فإنّ يمينه هو الجانب الّذي يلي الحقّ.

و في عالم الملكوت هو النّفس الكلّية التي تتولّد منها النفوس الجزئيّة الملكوتيّة، و حوّائه الطبيعة الكلّية التي في الأجسام.

و في عالم الملك هو آدم أبو البشر، قال الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في الباب العاشر من (الفتوحات): «فأوّل موجود ظهر من الأجسام الإنسانيّة كان آدم عليه السلام، و هو الأب الأوّل من هذا الجنس» و قال في (نقش الفصوص): «و أعني بآدم، وجود العالم الإنسانيّ» فأراد بما قال في (الفتوحات) و (نقش الفصوص) آدم عالم الملك؛ إذ به يتحقّق وجود العالم الإنسانيّ أوّلاً.

ونبّه هنا علىٰ آدم عالم الجبروت و الملكوت ـ الّذي هو الخليفة أزلاً و أبداً ـ تنبيهاً للمستكملين و ارشاداً للطالبين.

(و هو[1] قوله تعالىٰ: ﴿يا أيُّها النَّاسُ اتَّقُوا[2] رَبَّكُمُ الَّذى خَلَقَكُم مِّن نَّفسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنهَا زَوجَهَا وَ بَثَّ مِنهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَ نِسَاءً[3]﴾[4].

الضمير عائد إلىٰ المعنىٰ الّذي ذكره من قوله: (فآدم هو النّفس الواحدة ... الخ) أي، هذا المعنىٰ المذكور هو معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿**يا أيُّها النَّاسُ...**﴾ الآية.

و معناها بالنسبة إلىٰ عالم الجبروت: ﴿**اتّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُم من نَّفسٍ واحدةٍ**﴾

---

١. أي كون آدم هو النفس الواحدة المذكورة يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿يا أيّها الناس﴾ (جامي).

٢. أمرٌ من الاتّقاء بمعنى جعل الشيء وقاية لشيء، والشيئان هاهنا المخاطبون والربّ تعالى.

فإن جعلت الشيء الأول المخاطبين والشيء الثاني الربّ لاحظت إضافة الوقاية إليه. كان المعنى اجعلوا أنفسكم وقاية ربّكم.

وإن جعلت الشيء الأوّل الربّ والشيء الثاني المخاطبين، كان المعنى اجعلوا ربّكم وقاية أنفسكم. فلما كانت الآية تحتمل المعنين جمعهما الشيخ (رض) كما هو دأبهم في الآيات القرآنيّة بالجمع بين جميع المعاني المحتملة التي لايمنع من إرادتهما الشرع والعقل، فعلى هذا يكون معنى قوله ﴿اتّقوا ربّكم ... الذى خلقكم﴾ أي أوجدكم باختفائه بصوركم فأنتم ظاهره وهو باطنكم (جامي).

٣. نبّه على بعض معاني الآية مما لم يتنبّه له أهل الظاهر (جامي).

٤. النساء (٤): ١.

أي، من عين واحدة هي العقل الأوّل ﴿وَ خَلَقَ مِنهَا زَوجَها﴾ التي هي النّفس الكلّية ﴿وَبَثَّ مِنهُماَ رِجالاً كَثِيراً وَنِساءً﴾ أي، عقولاً و نفوساً مجرّدة.

و بالنسبة إلىٰ عالم الملكوت ﴿خَلَقَكُم من ذات واحدة﴾ هي النّفس الكلّية ﴿وَ خَلَقَ مِنها زَوجَها﴾ أي، الطبيعة الكلّية ﴿وَبَثَّ مِنهُمَا رِجَالاً كَثِيراً﴾ و هي النفوس الناطقة المجرّدة ﴿و نساءً﴾ و هي النفوس المنطبعة و باقي القوىٰ.

و بالنسبة إلىٰ عالم الملك فظاهر.

(فقوله: ﴿اتَّقُوا رَبَّكُم﴾ اجعلوا ما ظهرَ منكم[١] وقايةً[٢] لربّكم، واجعلوا ما بطنَ منكم[٣] و هو ربُّكم وقايةً لكم[٤]، فإنّ الأمر[٥] ذمٌّ و حمد[٦]، فكونوا وقايته[٧] في الذّم[٨]، و اجعلوه وقايتكم[٩] في الحمد[١٠]، تكونوا أُدباء[١١] عالمين[١٢]).

لمّا استشهد بالآية ذكر مطلعها، و علّم السالك التأدب بين يدي اللّه تعالىٰ؛ لتزداد

---

١. وهو النسب العدميّة الإمكانيّة كالافتقار والاحتياج وأمثاله وقاية لربّكم عن أن يصيبه شيء من تلك النسب والإضافات(ص).

٢. أي آلة وقاية كما في قوله تعالى: ﴿خذوا حذركم﴾ أي آلة حذركم(جامي).

٣. وهو ربّكم يعني الوجود الحقيقي وما يستتبعه من الأوصاف الوجودية (ص).

٤. عن أن ينسب إليكم(ص).

٥. أي الأمر المنسوب إلى ربّكم بوجه وإليكم بوجه، من الصفات والأفعال إمّا ذمّ يذمّ به من نسب إليه وإما حمدٌ يحمد به من يتّصف به، كل واحد منهما كما يقتضيه توحيد الأفعال والصفات مسند إلى اللّه تعالى، لكن إسناد المذامّ إليه قبل زكاء النفس وطهارتها وقوع في الإباحة وبعدهما إساءة للأدب (جامي).

٦. لأنّ مانسب إلى الشيء فعلاً كان أوصفة، لايخلو من أن يكون مبدأ تلك النسبة هو الإمكان أو الوجوب، والأوّل يسمّى بالذّم والثاني بالحمد(ص).

٧. عن نسبة النقص إليه(جامي).

٨. بأن تنسبوه إليكم لاإليه(جامي).

٩. عن ظهور إنيّاتكم(جامي).

١٠. بأن تنسبوه إليه لاإليكم(جامي).

١١. حين تنسبون المذامّ إلى أنفسكم لاإليه.

١٢. أي عالمين بحقيقة الأمر على ماهو عليه حين تنسبون المحامد إليه تعالى؛ فإنّ الأمور كلّها مستندة إليه تعالى بالحقيقة وتحذرون ممّا يلحقكم بإسنادها إلى أنفسكم من ظهور إنيّاتكم(جامي).

نوريّته ولا يقع في مهالك الاباحة[١]، فإنّ توحيد الأفعال يقتضي اسناد الخير و الشرّ إلىٰ اللّه تعالىٰ، فالسالك إذا أسندهما إليه قبل زكاء النّفس و طهارتها يقع في الاباحة، و بعد طهارتها يكون مسيئاً للأدب باسناد القبائح إليه.

ولكون الاتّقاء مأخوذاً من «وقى، يقي» ـ كما يقال: «وقيته فاتّقىٰ» أي[٢]، اتخذوا الوقاية ـ فسرّ ﴿اتَّقُوا﴾ بقوله: (اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربّكم) أي، آلة الوقاية كما قال تعالىٰ: ﴿خُذُوا حِذرَكُم﴾[٣] أي، آلة الحذر كالترس و غيره من السلاح، فالمراد بـ«ما ظهر» هو الجسد مع النّفس المنطبعة فيه.

أي، انسبوا النقائص إلىٰ أنفسكم لتكونوا وقايته في الذّم، واجعلوا ما بطن منكم ـ و هو الروح الّذي يربّكم ـ وقايةً لكم في الحمد.

أي، انسبوا الكمالات إلىٰ ربّكم، كما قال عن لسان الملائكة: ﴿سُبحَانَكَ لا عِلمَ لَنَا إلّا مَا عَلَّمتَنَا﴾[٤]، و عند نسبة الكمالات إلىٰ اللّه تعالىٰ يكون لكم الخلاص من ظهور إنّياتكم و أنفسكم، ولا يكون للشيطان عليكم سلطانٌ.

و إنّما جعل الظاهر وقاية للباطن في الذّم، و الباطن وقاية للظاهر في الحمد، و أثبت الربوبيّة للباطن؛ فأنّ[٥] الظاهر من حيث النّفس المنطبعة منبع النقائص و محلّ التصرّفات الشيطانيّة، و هو عبد مربوب أبداً و الباطن منبع الأنوار و مرآة التجلّيات الرحمانيّة، فله ربوبيّةٌ من حيث اتّصافه بالكمالات، و إن كان له عبوديّة من حيث إنّه يستفيض من الربّ المطلق دائماً.

فلا يقال[٦]: إنّه[٧] جعل الربّ آلة الاتّقاء، لاالمتّقي اسم مفعول.

---

١. في الأفعال.

٢. أي معنى قوله: ﴿اتقوا ربّكم﴾.

٣. النساء(٤): ١٠٢.

٤. البقرة (٢): ٣٢.

٥. جواب لسؤال يمكن أن يقال: إنّه لما كان كل منهما أي من الظاهر والباطن ـ وقايةً فلكلّ منهما جهة الربوبيّة، فلم اختصّت جهة الربوبيّة بالباطن.

٦. أي الباطن الذي هو الربّ كيف يكون آلة وكيف يجعل الربّ آلة للمربوب.

٧. أي الشيخ (ره).

لأنّ[۱] الباطن الّذي جعله آلةالاتّقاء هو عبد من وجه، و أيضاً جعل الباطن تارة آلة الاتّقاء و الظاهر متّقىٰ، و أُخرىٰ الظاهر آلة الاتّقاء و الباطن متّقىٰ[۲]، و الظاهر و الباطن كلاهما حقّ[۳]، فهو المتّقىٰ و المتّقىٰ به[٤]، كما قال عليه السلام: «أعوذ بك منك»[٥].

(ثمَّ إنّه تعالىٰ اطّلعهُ[٦] علىٰ ما اودع فيه) أي، أدم **(و جعل ذلك[۷] في قبضتيه[۸]؛ القبضةُ الواحدةُ[۹] فيها العالم، و في القبضة الاخرى[۱۰] آدم و بنوه، و بيَّن مراتبهم فيه)**[۱۱].

أي، بعد أن أوجد آدم و جعله متّصفاً بصفاته و خليفة في ملكه، اطّلعه علىٰ ما أودع في حقيقته من المعارف و الأسرار الإلهيّة، كما قال: ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسماءَ كُلَّها﴾[۱۲] «و جعل ذلك» المودع «في قبضتيه» أي، في ظهوري الحقّ و تجلّيه بالقدرة لايجاد العالم الكبير مرّة، و الصغير أُخرىٰ[۱۳]، أو في عالميه الكبير و الصغير؛ لأنّه[۱٤] قد يقال: «القبضة» و يراد بها المقبوض، قال اللّه تعالىٰ: ﴿والأرضُ جَميعاً قَبضَتُهُ﴾[۱٥] أي، مقبوضة مسخّرة في يدي قدرته.

---

۱. جواب «لايقل».

۲. فيصير الباطن آلة الاتّقاء ويكون أيضاً «متَّقى» اسم مفعول، والظاهر أيضاً كذلك.

۳. أي نحو وجود وتجلٍّ من الربّ المطلق.

٤. أي آلة الاتّقاء.

٥. *بحارالأنوار* ج۱٦ ص۲٥۳ ح۳٥.

٦. أي آدم(جامي).

۷. أي ما أودع فيه من الحقائق الإلهيّة والكونيّة.

۸. أي قبضتي الجمع والفرق الشاملتين(جامي).

۹. اليُسرى التي هي قبضة الفرق(جامي).

۱۰. اليُمنى التي فيها الجمع(جامي).

۱۱. أي بين مراتب بني آدم المشتمل عليهم(جامي).

۱۲. البقرة(۲): ۳۱.

۱۳. وحينئذٍ القبض لايكون بمعنى المقبوض بل بمعنى الظاهر المتبادر.

۱٤. وعالم الصغير والكبير مقبوضان، فالقبض بمعنى المقبوض.

۱٥. الزمر(۳۹): ٦۷.

«القبضة الواحدة فيها العالم» أي، أعيان الموجودات علىٰ سبيل التفصيل «و في القبضة الأُخرىٰ آدم و بنوه» المشتمل علىٰ كلّ من الموجودات على الإجمال أو المراد بهما اليدان المعبّر عنهما بالصفات الفاعليّة و القابليّة، فالعالم هو اليد القابلة، و آدم هو اليد الفاعلة المتصرّفة في القابلة.

و قوله: (**و بيّن مراتبهم فيه**) أي، مراتب بني آدم في آدم المشتمل عليهم، كما قال عليه السلام في الحديث: «إنّ اللّه مسح بيده ظهر آدم و أخرج بنيه مثل الذّر»[1] الحديث[2]، و يجوز أن يعود ضمير «فيه» إلىٰ الحقّ، أي: بيّن مراتبهم في الحقّ، و الأوّل أولىٰ.

(**و لمّا أطلعنَي اللّه تعالىٰ في سرّي**[3] **علىٰ ما اودع في هذا الإمام الوالد الأكبر**[4]**، جعلتُ في هذا الكتاب**[5] **منه ما حدّ لي**[6]**، لا ما وقفتُ عليه، فإنّ ذلك**[7] **لايسعه كتاب**[8]**، ولا العالم**[9] **الموجود الآن**[10]) .

الوالد الأكبر هو آدم الحقيقيّ الّذي هو الروح المحمّدي، و الوالد الكبير هو آدم أبو البشر، و إنّما قال: (**فإنّ ذلك لايسعه كتاب ... الخ**) لأنّ الكمالات الإنسانيّة هي مجموع كمالات العالم بأسره، مع زيادة تعطيها الحضرة الجامعة و الهيئة الاجتماعيّة،

---

١. راجع نكتة ٣٠٩ من كتاب*هزار و يك نكته*.

٢. *بحارالأنوار* ج٢٦ ص٢٨٠ ح٢٣، ج٣٩ ص١٧٨ ح٢١ مع اختلاف يسير.

٣. حيث لاواسطة فيه أصلاً(جامي).

٤. آدم عليه السلام من كمالاته وكمالات بنيه كما أطلعه عليه(جامي).

٥. أي ممّا أودعه فيه(جامي).

٦. إن أدرجه فيه(جامي).

٧. أي ما وقفت عليه(جامي).

٨. لوبين بالكلمات الحرفيّة والرقميّة(جامي).

٩. أي أهل العالم.

١٠. لوبيّن بالكلمات الوجوديّة، فإنّ العوالم البرزخيّة والحشريّة والجنانيّة والجهنّمية غير المتناهية أبدالآبدين، هي تفصيل ما أودع في النشأة الإنسانية الكمالية، وهي لاتنتهي فكيف يسعه كتاب والعالم الموجود الآن فإنّهما متناهيان(جامي).

فلو يكشفها كلّها لايسعها كتاب، ولا يسعها أهل العالم بحسب الإدراك؛ لقصورهم و عجزهم عن إدراك الحقائق على ما هي عليه.

(فممّا شهدتُه[١] ممّا نودعه في هذا الكتاب[٢]، و كما[٣] حدَّه لي رسولُ اللّه ﷺ: حكمةٌ إلهيّةٌ في كلمة آدميّة، و هو هذا الباب الّذي مرّ قولنا فيه).

أي، فمن جملة ما شهدته من الّذي أودعته في هذا الكتاب، حكمة إلهيّة في كلمة آدميّة، و «من» في «ممّا نودعه» بيان «لما»، فقوله: (حكمة) مبتدأ خبره (ممّا شهدته) قدّم عليه تخصيصاً للنكرة، ثمّ يتلوه الفصّ الشيثي، و هكذا إلىٰ آخر الفصوص.

ثمَّ حكمة نفثيّة في كلمة شيثيّة.

ثمَّ حكمة سبوحيّة في كلمة نوحيّة.

ثمَّ حكمة قدوسيّة في كلمة إدريسيّة.

ثمَّ حكمة مهيّميّة في كلمة إبراهيميّة.

ثمَّ حكمة حقيّة في كلمة إسحاقيّة.

ثمَّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة.

ثمَّ حكمة روحيّة في كلمة يعقوبيّة.

ثمَّ حكمة نوريّة في كلمة يوسفيّة.

ثمَّ حكمة أحديّة في كلمة هوديّة.

---

١. هذا شروع في بيان ترتيب الكتب على ما ألّف عليه ونظّم فصوصه على ما اتّسق له، بحيث يعلم منه وجه الحصر في أبوابه؛ وذلك لأنّ المحدّد له لمّا كان الخاتم الذي أتى بجوامع الكلم المنحصرة موادّ مفرداتها وأُمّهات أصولها على الثمانية والعشرين، كما ستطّلع على سرّه في غير هذا المجال إن شاء اللّه تعالى.

ولابد أن يكون عدد أبواب هذا الكتاب على ضبقها، لكن لمّا كان الواحد منها ما يتعلّق بخاتم الولاية، وذلك ممّا لايحتمل آن التأليف إظهاره جعل مطوياً عنه فيه.

وكأنه أشار إلى ذلك الاعتذار بقوله: ولا العالم الموجود الآن، ويمكن أن يجعل صورة جمعيّته الكتاب بإزاء ذلك الواحد(ص).

٢. المسمّى *بفصوص الحكم*(جامي).

٣. وفي أكثر نسخ شرح *القيصري*: «ماحدّه لي» بدون الكاف، فيكون بدلاً ممّا نودعه (جامي).

ثمَّ حكمة فاتحيّة في كلمة صالحيّة .

ثمَّ حكمة قلبيّة في كلمة شعيبيّة .

ثمَّ حكمة مَلكيّة في كلمة لوطيّة .

ثمَّ حكمة قدريّة في كلمة عزيريّة .

ثمَّ حكمة نبويّة في كلمة عيسويّة .

ثمَّ حكمة رحمانيّة في كلمة سليمانيّة .

ثمَّ حكمة وجوديّة في كلمة داوديّة .

ثمَّ حكمة نَفْسيّة في كلمة يونسيّة .

ثمَّ حكمة غيبيّة في كلمة أيوبيّة .

ثمَّ حكمة جلاليّة في كلمة يحيويّة .

ثمَّ حكمة مالكيّة في كلمة زكرياويّة .

ثمَّ حكمة إيناسيّة في كلمة إلياسيّة .

ثمَّ حكمة إحسانيّة في كلمة لقمانيّة .

ثمَّ حكمة إماميّة في كلمة هارونيّة .

ثمَّ حكمة علويّة في كلمة موسويّة .

ثمَّ حكمة صمديّة في كلمة خالديّة .

ثمَّ حكمة فرديّة في كلمة محمّدية .

و سنذكر سبب تخصيص كلّ حكمة بكلمة منسوبة إليها في مواضعها إن شاء اللّه تعالىٰ .

(و فصُّ كلّ حكمة[1] : الكلمة المنسوبة[2] إليها ، فاقتصرت علىٰ ما ذكرته من هذه الحكم

---

١ . أي محلّ انتقاشها(جامي) .

٢ . أي المنسوبة تلك الحكمة إليها من حيث القلب المودَع فيها ، ففصّ كلّ حكمة هو القلب المضاف إلى الكلمة التي نُسبت الحكمة إليها لانفس الكلمة ، كما يشعر به قوله في أوّل الكتاب : منزّل الحكم على قلوب الكلم(جامي) .

في هذا الكتاب، علىٰ حدّ ما ثبت في «أُمّ الكتاب»[١]، فامتثلتُ ما رسم لي، و وقفت[٢] عند ما حدّ لي، و لو رمتُ زيادةً علىٰ ذلك ما استطعتُ، فإنَّ الحضرة[٣] تمنع من ذلك، واللّهُ الموفقُ لا ربَّ غيره).

أي، محلّ نقوش كلّ حكمة روح ذلك النبيّ الّذي نسبت الحكمة إلىٰ كلمته، و المراد بـ«أمّ الكتاب» الحضرة العلميّة، فإنّها أصل الكتب الإلهيّة.

و إنّما قال: (و لو رمت زيادة علىٰ ذلك ما استطعت) لأنّه و إن أحاط بعلوم و أسرار غير متناهية مودعة[٤] في آدمعليه‌السلام، لكنّ العبد الكامل لاتكون حركاته و سكناته و أقواله و أفعاله إلّا بأمر الحقّ و إرادته، فلو أراد أن يزيد علىٰ ما عيّنه الحقّ بحسب نفسه، تمنعه الغيرة الإلهيّة و ما تمكّنه من ذلك، كما جاء في النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله ﴿لَيسَ لَكَ مِنَ الأَمرِ شَيءٌ﴾[٥] و ما ﴿عَلَيكَ إلّا البَلاغُ﴾[٦] ﴿إن أنتَ إلّا نَذيرٌ﴾[٧].

---

١. أن أذكرها وهي الحضرة العلميّة الإلهيّة. فإنّها أصل الكتب الإلهيّة. وقيل: يحتمل أن يراد بها فاتحة كتابه؛ فإنّ الفاتحة أُمّ الكتاب، وتكون إشارة إلى ما ذكر فيها من منامه الذي هو فاتح أبواب كتابه ويلائمه قوله: فامتثلت(جامي).

٢. ولانتجاوز.

٣. أي الحضرة الإلهيّة أو الحضرة المحمّديّة أو الحضرة الإلهية من المظهر المحمّدي أو الحضرة التي أقمت أنا فيها من الحضرات الإلهيّة والمقامات العبودية(جامي).

٤. لأنّ الاطّلاع بالعين الثابت الإنساني هو عين الاطّلاع بعلومٍ غيرمتناهية.

٥. آل عمران (٣): ١٢٨.

٦. الشورى (٤٢): ٤٨.

٧. فاطر (٣٥): ٢٣.

[فصّ حكمة نفثيّة
في كلمة شيثيّة]

فصّ حكمة نفثيّة في كلمة شيثيّة

النفث لغةً[1]: إرسال النَفَس رِخواً؛ و يستعمله أرباب العزائم عقيب الدعاء لزوال المرض، و هنا استعارة عن إلقاء الحقّ العلوم الوهبيّة[2] و العطايا الإلهيّة في رُوع هذا النبيّ عليه السلام و قلبه، قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «إنّ روح القدس نفث في رُوعي أنّ نفساً لن تموت حتّىٰ تستكمل رزقها، ألا فاجملوا في الطلب» الحديث[3].

و معنىٰ «شيث»[4] في اللّغة العبرانيّة: هبة اللّه تعالىٰ، و هو أوّل مَن وهبهُ

---

١. النفث ـ لغة ـ: إرسال النفس رخواً، وهاهنا عبارة عن إرسال النفس الرحماني، أعني إفاضة الوجود على الماهيات القابلة له والظاهرة به أو عن إلقاء العلوم الوهميّة والعطايا الإلهيّة في روع من استعدّ لها أيّ قلبه. فالحاصل أنّ خلاصة العلوم المتعلّقة بالعطايا الحاصلة من مرتبة الفيّاضية والمبدئيّة أو محلّ انتقاشها وهو القلب أو خلاصة العلوم الحاصلة على سبيل الوهب والتفصيل لا على سبيل الكسب والتعمّل محلّ انتقاشها في كلمة شيث أحدية جمع روحه وبدنه، وإنّما خصت الحكمة النفثيّة بالكلمة الشيثيّة؛ لأنّ شيث عليه السلام كان أوّل إنسان حصل له العلم بالأعطيات الحاصلة من مرتبة المصدريّة ونزلت عليه العلوم الوهبيّة. ولمّا كان أول المراتب المتعلقة التعيّن الجامع للتعينات كلّها وله أحديّة الجمع، وكانت المرتبة التي يليه المصدرية والفياضية التي هي عبارة عن نفث النفس الرحماني في الماهيات القابلة، وكان آدم عليه السلام صورة المرتبة الأولى كما كان شيث عليه السلام عالماً بالعطايا الحاصلة من المرتبة الثانية علماً وهبيّاً، قدّم الفصّ الآدمي في الذكر وجعل الفصّ الشيثي تلوه موافقاً للوجود الخارجي مبتدئاً بتقسيم تلك العطايا فقال: اعلم ... (جامي).

٢. أي العلوم التي تفيض من الحقّ من غير سابقة عمل.

٣. *الأربعين* للشيخ البهائي الحديث ١٣.

٤. روى أبوجعفر محمد بن جرير بن رستم الطبري في *دلائل الإمامة* بإسناده إلى نعمان الرازي، قال: كنتُ وبشير الدهان عند أبي عبدالله عليه السلام فقال: لمّا انقضت نبوّة آدم و قطع أجله أوحىٰ الله تعالى إليه: أنْ يا آدم قد انقضت نبوّتك وقد انقطع أجلك، فانظر إلى ماعندك من العلم والإيمان وميراث النبوّة وإثرة العلم ←

اللّه[١] تعالىٰ آدم بعد تفجّعه علىٰ فقد هابيل، فعوّضه اللّه تعالىٰ عن هابيل شيث[٢].

و لمّا كان آدم[٣] تعيّناً أوّلياً اجماليّاً، مشتملة مرتبته علىٰ جميع مراتب العالم، و أراد اللّه أن يبيّن و يفصّل ذلك الاجمال بحسب «النفس الرحماني» الّذي هو عبارة عن انبساط الوجود علىٰ الأعيان الثابتة، من حضرة «الوهّاب» و «الجواد» اللّذين عليهما يتفرّع المبدئ و الخالق، و كان بعد المرتبة الإلهيّة المرتبة المبدئية والموجديّة و هو لايحصل إلّا بنفث «النَفَس الرحماني» في الوجود الأعياني؛ ليكون ظاهراً كما كان باطناً، أورد الحكمة النفثيّة بعد الحكمة الإلهيّة، و خصّصها بالكلمة الشيثيّة التي هي بعد التعيّن الأوّل، و مظهرٌ للتجلّي الجودي، فطابق اسمه مسمّاه.

و لمّا كان تعيّنه بحسب الفيض الجودي و المنح الوَهَبي، شرع ـ رضى اللّه عنه ـ في تحقيق العطايا و بيان أقسامها، فقال:

(اعلم، أنّ العطايا[٤] و المِنحَ[٥] الظاهرة[٦] في الكون).

→ والاسم الأعظم فاجعله في العقب من ذريّتك عندهبة الله، فإنّي لم أدَعِ الأرض بغير عالمٍ تعرف به طاعتي وديني ويكون نجاة لمن أطاعني»(ص٢٣٢ ط نجف).

١. راجع في معنى هبة الله تفسير *البرهان* ج١ ص٢٨١ فإنّه نافع جداً.

٢. صدوق ره در *إكمال* و *فقيه* باسناد خود از حضرت صادقﷺ روايت كرده است كه آن حضرت فرمود حضرت رسول الله ﷺ فرمود: «أنا سيد النبيّين و وصيّي سيد الوصيّين» إلى قوله: «فقال آدم يا ربّ فاجعل وصيّي خير الأوصياء فأوحى الله عزّوجلّ: يا آدم أوص إلى شيث فأوصى إلى شيث وأوصى شيث إلى ابنه شبان وهو ابن نزلة الحوراء التي أنزلها الله عزّوجلّ إلى آدم من الجنّة فزوجها شيث» الحديث. اين حديث ناطق است كه قول بر اينكه حضرت آدم دختر بطنى به پسر بطنى ديگر و بالعكس تزويج مى كرد باطل است.

قال الشيخ الأكبر في كتابه *الدر المكنون والجوهر المصون في علم الحروف* (ص٤٤): «ثم ورث علم الحروف من بعده ـ يعني من بعد آدم ـ ابنه شيث وهو نبيّ مرسل، وأنزل الله تعالى عليه خمسين صحيفة، وهو وصيّ آدم وولي عهده وهو الذي بنى الكعبة بالطين والحجر» إلى آخر ما أفاد، فراجعه إن كنت من أهله.

٣. أي حقيقة آدم، وهي المرتبة الواحدية.

٤. جمع عَطيّة. قال الشيخ مؤيد الدين الجندي: «العطاء تمليك الرقبة والمنحة تمليك الانتفاع دون الرقبة، كمن يعطي الناقة لتعلف أو تركب، والأغلب فيها المدة المعينة ثمّ الاسترداد».

٥. جمع منْحَة وهي العطية.

٦. أي الظاهرة في الكون مطلقاً، بل في الكون الجامع، كما تدلّ عليه التقسيمات الآتية وغيرها الواصلة إلى ←

أي، الحاصلة في الوجود الخارجي.

(علىٰ أيدي العباد).

أي، بواسطتهم، كالعلم الحاصل للمتعلّم، و المريد من المعلّم و الشيخ، و كالحاصل للمكمَّل بواسطة الملائكة، و أرواح الأنبياء ﷺ[1]، و الأقطاب بعدهم[2].

(و علىٰ غير أيديهم).

كالعلم الحاصل لهما من باطنهما من غير تعليم المعلّم و ارشاد الشيخ، بل من الوجه الخاصّ الّذي يلي الحقّ، المتجلّي به لكلّ موجود.

و يجوز أن يراد بقوله: (علىٰ أيدي العباد، وعلىٰ غير أيديهم) الأسباب الظاهرة فقط.

(علىٰ قسمين[3]؛ منها ما يكون عطايا ذاتيّة[4]،[5]، و عطايا أسمائيّة، و تتميّز[6] عند أهل الأذواق[7]).

أي، تنقسم إلىٰ قسمين:

١. عطايا ذاتيّة.

مستعدّيها(جامي).

١. أي بواسطة أرواح الأنبياء.

٢. أي بعد الأنبياء.

٣. كلّ مالم يكن بينه وبين الذات واسطة كان عطاءً ذاتياً، وكل ما كان بينه وبين الذات واسطة أو وسائط كان أسمائياً والذوق يحكم بالامتياز (ق).

قال بعض: «إذا كان التجلّي باعتبار الاسم العام الجامع كاللّه والرحمن والربّ وغيرها من أسماء الذات يكون ذاتياً، وإذا كان باعتبار اسم مخصوص كالمنتقم والرحيم يكون أسمائياً».

٤. «الفيض إذا اعتبر من حيث مشرعه و محتده كان واحداً، و يسمّى بهذا الاعتبار عطاءً ذاتياً؛ لأنّه صادر عن الحقّ بمقتضى ذاته لا موجب له سواه، وإذا اعتبر تعدّد صور ذلك العطاء في القوابل و تنوّعه بحسبها سمّي عطاءً أسمائياً» من مولانا الجامي على حاشية نقش *النصوص* ص١١٤.

٥. منسوبة إلى ذات أحدية جمع جميع الأسماء الإلهيّة من غير خصوصيّة صفة دون صفة؛ إذ الذات من حيث هي هي لاتعطى عطاء ولا تتجلى تجلّياً؛ ومنها مايكون عطاء أسمائية. يكون مبدأ ها خصوصية صفة من الصفات من حيث تعيّنها وتميّزها عن الذات وسائر الصفات (جامي).

٦. أي تتميز العطايا الذاتيّة والأسمائية كل واحدة من الأُخرى: (جامي)

٧. أي الذين دأبهم معرفة الحقائق ذوقاً وكشفاً، لانظراً وكسباً. وبهذين القسمين صارت القسمة مربّعة ثمّ أشار إلى تقسيم آخر وقال كما أنّ منها ... (جامي).

٢. و عطايا أسمائيّة.

و المراد بالعطايا الذاتيّة: ما يكون مبدأه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها، و إن كان لايحصل ذلك إلّا بواسطة الأسماء و الصفات؛ إذ لايتجلّىٰ الحقّ من حيث ذاته علىٰ الموجودات، إلّا من وراء حجاب من الحجب الأسمائيّة.

و بالأسمائيّة: ما يكون مبدأه صفة من الصفات من تعيّنها و امتيازها عن الذات، و للأوّل مراتب:

أولها: الفيض الأقدس الّذي يفيض من ذاته علىٰ ذاته، فتحصل منه الأعيان و استعداداتها.

و ثانيها: ما يفيض علىٰ الطبائع الكلّية الخارجيّة من تلك الأعيان.

و ثالثها: ما يفيض منها علىٰ أشخاصها الموجودة بحسب مراتبها.

و هذه العطايا الذاتيّة لاتزال تكون أحديّ النعت كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إلّا واحدَةٌ كَلَمحٍ بَالبَصَرِ﴾[١]. و بحسب الأسماء و الصفات و مظاهرها ـ التي هي القوابل ـ تتكثّر و تتعدّد، و العطايا الأسمائيّة بخلافها؛ إذ الصادر من الاسم «الرحيم» يضادّ ما يصدر من «المنتقم» لتقيّد كلّ منهما بمرتبة معيّنة.

و مصدر العطايا الذاتيّة من حيث الأسماء هو الاسم «اللّه» و «الرحمن» و «الربّ» و غيرها من أسماء الذات، و قد تقدّم بيانهافي فصل الأسماء.

وأهل[٢] الكشف والشهود يفرّق بينهما[٣] عند حصول الفيض و التجلّي، ويعرف منبع فيضانه بميزانه[٤] الخاصّ له، الحاصل من كشفه، والمرادبأهل الذوق مَن يكون حكم تجلّياته نازلاً من مقام روحه و قلبه إلىٰ مقام نفسه و قواه، كأنّه يجد ذلك حسّاً، فيدركه ذو قابل، يلوح ذلك من وجوههم، قال تعالىٰ: ﴿تَعرِفُ فى وجُوُهِهِم نَضرَةَ النَّعيم﴾[٥] و

---

١. القمر (٥٤): ٥٠.

٢. هذا بيان قوله: «وتتميّز عند أهل الأذواق».

٣. أي بين التجلّي الذاتي والأسمائي.

٤. أهومن الذات أو من الأسماء.

٥. المطفّفين (٨٣): ٢٤.

هذا مقام الكمّل و الأفراد، ولا يتجلّىٰ الحقّ بالأسماء الذاتيّة إلّا لهم.

(كما أنّ منها) أي، من العطايا **(ما يكون عن سؤال)** أي، لفظي **(في معيّن** [١] **و عن سؤال في غير معيّن)** [٢].

شبّه انقسام العطايا بالذاتيّة و الأسمائيّة من جهة الفاعل، بانقسامها بالقسمين من جهة القابل:

أحدهما: «ما يكون عن سؤال» أي، عن طلب العبد إمّا في أمر معيّن كطلب العلم و اليقين، أو غير معيّن كما يقول: «اللّهم أعطني ما فيه مصلحتي فإنّك أعلم بحالي، و ما فيه صلاحي».

و ثانيهما قوله: **(و منها ما لا يكون عن سؤال)**.

أي: عن سؤال لفظي، فإنّ السؤال لابدّ منه؛ إمّا بلسان القال، أو الحال أو الاستعداد.

(سواء كانت الأعطيّة [٣] **ذاتية، أو أسمائيّة)** الأعطيّة: جمع عطاء، كالاغطيّة: جمع غطاء، **(فالمعيَّن كمن يقول: «يا ربّ اعطني كذا» فيعيِّن أمراً مالا يخطر له سواه)** أي، سوىٰ ذلك الأمر **(و غير المعيّن كمن يقول: «يا ربّ اعطني ما تعلم فيه مصلحتي»)**.

المعيَّن بـفتح الياء ـ أي، فالسؤال المعيّن كسؤال من يقول: «يا ربّ اعطني كذا» و بـ(ـالكسر ـ علىٰ أنّه اسم فاعل لايناسب ما ذكره في التقسيم [٤]، و هو قوله: (ما يكون عن سؤال في معيّن) و إن كان مناسباً لقوله: (كمن يقول)، ولايحتاج إلىٰ تقدير [٥] السؤال أيضاً:

---

١. أي في مسؤول معيّن (جامي).

٢. عن سؤال غير معيّن بإضافة السؤال إلى الغير أو لوصفه به على أن يكون وصفاً بحال المتعلق، أي سؤال غير معيّن بسؤاله. وفي بعض النسخ: «وعن سؤال في غير معيّن» (جامي).

٣. أي الأعطية الحاصلة على الوجوه الثلاثة، أي كل واحد منها ذاتية أو أسمائية. وإنّما أعاد ذلك؛ تنبيهاً على أنّ هذين القسمين يجريان في ذلك في كلّ من الوجوه الثلاثة وبضرب الأقسام الأربعة السابقة في هذه الوجوه الثلاثة يحصل اثنا عشر قسماً (جامي).

٤. وأيضاً لايناسب قول الشيخ ره: «وغير المعين كمن يقول ...».

٥. أي إذا حمل على اسم المفعول يحتاج الكلام إلى تقدير السؤال في قوله: «فالمعين وغير المعين» أي السؤال المعيّن وغير المعيّن، أما إذا حمل على اسم الفاعل فلايحتاج إلى ذلك التقدير.

(من غير تعيين[١] لكلّ جزء ذاتي[٢] من لطيف[٣] و كثيف[٤]).

أي، بلا تعيين للأجزاء[٥] المنسوبة[٦] إلىٰ الذات اللّطيفة الروحانيّة، كالروح و القلب و العقل و قواها، أو للاجزاء الكثيفة البدنيّة كالقلب و الدماغ و العين، كما عيّن النبي ﷺ في دعائه بقوله: «اللّهم اجعل لي في قلبي نوراً، و في سمعي نوراً، و في بصري نوراً» الحديث[٧].

و في بعض النسخ (لكلّ جزء من ذاتي[٨] من لطيف و كثيف).

أي كمن يقول: «اعطني لكلّ جزء من ذاتي[٩] ما فيه مصلحتي» من غير تعيين للمطلوب من لطيف و كثيف، ففيه تقديم و تأخير، و قوله: (لكلّ جزء) متعلّق بـ«اعطني»، و علىٰ الأوّل متعلّق بـ«تعيين»، و قوله: (من غير تعيين) أي، للمطلوب، و قوله: (من ذاتي) هو بتخفيف الياء علىٰ الاضافة لابتشديدها، الّذي هو مرادف لجزء الماهيّة؛ لأنّ الجزء أظهر منه، ولا يبيّن الأظهر[١٠] بالأخفىٰ[١١].

و ليس المراد بالذاتي هنا جزء الماهيّة، ولا الأعراض الذاتيّة التي لها، فقوله:

---

١. أي من غير تعيين مسؤول معيّن من كلام الشيخ، لا من كلام السائل كما كان قوله: فيعيّن أمراً ما في المسؤول المعيّن من كلامه لا من كلام السائل (جامي).

٢. أي أحدية جسميّ و روحيّ من كلام السائل، والمراد به الإشارة الإجمالية إلى ما فصّله النبيّ ﷺ في دعائه حيث قال: «اللّهم اجعل لي في قلبي نوراً وفي بصري نوراً» الحديث ولا وجه لتعلّق اللام في «لكل جزء إلى التعيين» وإن فرض أنّها من كلام متكلّم واحد؛ إذ المراد هاهنا تعيين المسؤول لا المسؤول له (جامي).

٣. أي روحاني (جامي).

٤. أي جسماني، بيان لجزء ولو جعل بياناً لما تعلم فيه مصلحتي، فاللطيف هو الأغذية الروحانية كالعلوم والمعارف، والكثيف هو الأغذية الجسمانية كالأطعمة والأشربة. (جامي).

٥. فقوله: «لكل» متعلّق بقوله: «تعيين».

٦. وهذا معنى قوله: «ذاتي» فالياء تكون للنسبة.

٧. *بحار الأنوار* ج ٩١ ص ٦٥.

٨. «من» بيانية، والمراد بالذاتي ما تحقّق حقيقة المطلوب وذاته قال: «ما تعلم فيه مصلحتي» أمر عارض لكلّ عطاء مطلوب (ق).

٩. فالياء للتكلّم.

١٠. وهو الجزء.

١١. وهو الذاتي.

(من ذاتي) صفة لكلّ جزء، فـ«من» في قوله: (من ذاتي) للتبعيض، و في قوله: (من لطيف و كثيف) للبيان.

و المبيّن يجوز أن يكون «ما» في قوله: (ما فيه مصلحتي) و معناه، اعطني لكلّ جزء من ذاتي ما فيه مصلحتي، من لطيف كالعلوم و المعارف و الأرزاق الروحانيّة، و كثيف كالمال و الولد و الأرزاق الجسمانيّة.

و يجوز أن يكون المبيّن «لكلّ جزء» أي، لكلّ جزء من لطيف كالروح و القلب، و كثيف كأعضاء البدن كما مرّ أوّلاً، و الظاهر أنّ تشديد الياء و حذف «من» تصرّف ممّن لايعرف معنىٰ كلامه.

(**و السائلون**[1] **صنفان**[2]).

أي، السائلون بلسان القال مع صرف الهمّة إلىٰ المسؤول عنه صنفان، و إنّما قلت: مع صرف الهمّة إلىٰ المسؤول عنه؛ لأنّ السائل الّذي سأل امتثالاً لأمر اللّه، لا طلباً لشيء من الكمالات، لعلمه بحصول ما هو مستعدّ له في كلّ حين، سائل بلسان القال أيضاً، لكن اتياناً بحكم: ﴿**ادعُونى أَستَجِب لكُم**﴾[3]؛ و لأنّه تعالىٰ يحبّ أن يسأل منه كما قيل:

اللّه يغضب إن تركت سؤاله و سليل آدم حين يُسأل يغضب

و لمّا لم تكن همّته متعلّقة فيما سأل فكأنّه ليس من السائلين في الحقيقة، لذلك قال: (صنفان) و أورد الصنف الثالث بعد الفراغ من ذكر صنفين آخرين، كما يأتي بيانه.

(**صنف بعثه علىٰ السؤال الاستعجال الطبيعي**[4]، **فإنّ الإنسان خُلق**

---

١. ولمّا فرغ من هذه التقسيمات أشار إلى تقسيم آخر باعتبار السائل فقال: «والسائلون...» (جامي).

٢. أي السائلون بالقول الذين ليسوا من أهل الحضور ومراقبة الأوقات. وإنّما قيّدنا بذلك؛ لئلايرد على السائل لمحض امتثال الأمر كما سيجيء، فهؤلاءِ السائلون صنفان (جامي).

٣. غافر (٤٠): ٦٠.

٤. في كتاب الدعاء من *الكافي* باب من أبطأت عليه الإجابة ص٣٥٦ ج٢ من المشكول بإسناده إلى أبي بصير، عن أبي عبداللّه عليه السلام قال: «لايزال المؤمن بخير ورجاء رحمةً من الله (عزّوجلّ) مالم يستعجل فيقنط ويترك الدعاء، قلت له: كيف يستعجل؟ قال: يقول: دعوت منذكذا و كذا و ما أرى الإجابة» وفي هذا الباب من ←

عجولاً[١]) أي، يسأل و يطلب الكمال قبل حلول أوانه.

(و الصنف الآخر بعثه علىٰ السؤال[٢] **لمّا علم أن ثمّة اموراً عند اللّه**[٣] **قد سبق العلم)** أي، الإلهي **(بأنّها**[٤] **لاتنال إلّا بعد سؤال**[٥]**، فنقول: فلعلّ ما نسأله**[٦] **سبحانه يكون من هذا القبيل**[٧]**، فسؤاله احتياط لماهو**[٨] **الأمر عليه من الامكان**[٩]**)**.

أي، بعثه علىٰ السؤال علمه بأنّ حصول بعض المطالب مشروط بالسؤال و الدعاء، و إن كان البعض الآخر غير مشروط به، فنقول: يمكن أن يكون المطلوب من قبيل المشروط بالدعاء، فيحتاط و يسأل؛ و إنّما أُضمر فاعل «بعثه» لأنّ قوله: (لمّا علم) يدلّ عليه، و «بعثه» جواب «لمّا»، تقديره الصنف الآخر لمّا علم أن ثمّة أُموراً عند اللّه، قد سبق العلم بأنّها لاتنال إلّا بعد سؤال، بعثه علمه عليه، أي بعثه علىٰ السؤال علمه، فالشرط مع الجزاء خبر المبتدأ، و يجوز أن يقال: (لما علم) بـ ـ كسر اللام ـ علىٰ أنّه للتعليل، أي و الصنف الآخر بعثه علىٰ السؤال علمه؛ لكونه عَلِمَ أن ثمّة أُموراً عنداللّه لاتنال إلّا بسؤال.

→

دعاء الكافي عدّة روايات في مستعجل الدعاء.

١. فهو إمّا أن يوافقه الاستعداد الكلي فيقع وإمّا أن لايوافقه فلايقع. (جامي).

٢. أي بعثه على السؤال علمه، لمّا علم بتشديد الميم، وحينئذ يكون قوله: «بعثه» جواباً له بحسب المعنى، فيكون في حكم المتأخّر عنه فيصحّ إضمار الفاعل فيه وإرجاعه إلى العلم.

٣. بدل من ثمّة، أي لما علم أنّ عند اللّه اموراً (جامي).

٤. أي تلك الأمور (جامي).

٥. في الكلام تقديم و تأخير، أي لمّا علم أنّ ثَمّة أُموراً بعثه علمه(ص).

٦. الضمير المنصوب إمّا للموصول وإمّا للحقّ، ويدلّ عليه إردافه بقوله: «سبحانه». في كثير من النسخ وضمير الموصول محذوف أو ما مصدريّة، (جامي).

٧. أي من قبيل ما لاينال إلّا بعد السؤال(جامي).

٨. هو ضمير مبهم يفسّره قوله: «الأمر» أي المسؤول وضمير «عليه» للموصول و «من الإمكان» بيان للموصول (جامي).

٩. أي إمكان أن يكون مطلوبه ممّا علق بالسؤال وإن لم يعلم ذلك يقيناً؛ فإنّ ذلك موقوف على الاطّلاع بما في علم الله تعالى(ص).

(و هو[1] لايعلم ما في علم اللّه، ولا ما يعطيه استعداده في القبول[2،3]).

أي، لايعلم ما عيّن له في علم اللّه من الكمال، ولا يعلم ما يعطيه استعداده الجزئي في كلّ وقت، ولا ما هو قابل له فيه.

(لأنّه من أغمض المعلومات[4] الوقوف في كلّ زمان فرد) أي، معيّن **(علىٰ استعداد الشخص في ذلك الزمان[5])**.

أي، لأنّ الشأن أنّ الوقوف علىٰ ما يعطيه استعداد الشخص في كلّ زمان معيّن من أغمض المعلومات؛ إذ الاطّلاع عليه موقوف علىٰ الاطّلاع بما في علم اللّه تعالىٰ، أو كتبه التي هي نسخ علمه، كالعقل الأوّل الّذي هو «اللّوح المحفوظ»، و النّفس الكلّيّة التي هي «الكتاب المبين»، و النّفس المنطبعة التي هي «كتاب المحو و الاثبات»، و إلّا لايمكن أن يقف عليه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَدرِى نَفسٌ مَاذَا تَكسِبُ غداً﴾[6] الآية.

(و لولا ما أعطاه الاستعداد و السؤال ما سأل)[7] أي، و إن كان يعلم اجمالاً أنّه

---

١. أي من علم إجمالاً أنّ عند الله أموراً لاتنال إلّا بعد سؤال، لايعلم تفصيلاً ما عيّن في علم اللّه له من تلك الأمور المسؤولة ومن أوقات حصولها، ولايعلم أيضاً ما يعطيه ويقتضيه من المسؤولات (جامي).

٢. أي في قبول تلك الأمور، أي لايعلم مقتضى استعداده في قبولها بأنّه أي أمر من الأمور يقتضي وفي أيّ زمان يقتضي؛ لأنّه هذا بحسب تعليل للدعوى الثانية، لكنّه لمّا كان العلم بما يعطيه الاستعداد ـ وهو من جملة ما في علم الله ـ متعذّراً يلزم منه تعذير العلم بما في علم الله (جامي).

٣. إذ لو علم ذلك لعلم ما في علم الله أيضاً؛ لأنّه تابع له، ولا يبعد الاطّلاع على خصوصيات كلّ استعداده بما يناسبه من الأمور إجمالاً للمتفرّسين، كالوقوف على قابليّة أحد للطبّ والآخر للفقه والآخر للحساب، وغير ذلك من الصنائع والحرف، إنّما الكلام في تفاصيل خصوصيات تلك الاستعدادات بحسب الأزمنة والأوقات ومايصلح له في كلّ حين منها.

٤. أي من أغمض العلم بالمعلومات أو من العلم بأغمض المعلومات(جامي).

٥. أي في كلّ زمان فردٍ بأن يكون واقعاً في كل زمان على ما تحرّى عليه في جميع الأزمنة و ذلك لايتيسّر للسائل احتياطاً، وإلّا لم يكن الأمر مبهماً عنده، بل هو من خواصّ الكمّل الندر من أهل الله، وذلك السائل المحتاط وإن كان لايعلم ما في علم اللّه ولا ما يعطيه استعداده.

إنّما يسأل الإعطاءَ لإعطاء استعداده السؤال (جامي).

٦. لقمان(٣١): ٣٤.

٧. ولكن لم يكن له علم بذلك الاستعداد قبل السؤال كسائر المسؤولات، فحكم السؤال معه حكم سائر المسؤولات. ما في قوله: «ما أعطاه» مصدرية أي لولا استعداد السؤال ماسئل (جامي).

لو لا طلب استعداده السؤال ما سأل (**فغاية أهل الحضور الّذين لايعلمون مثل هذا**[١]) أي، في كلّ وقت معيّن (**أن يعلموه في الزمان الّذي يكونون فيه**[٢]، **فإنّهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحقّ في ذلك الزمان**).

أي، غاية أهل الحضور و المراقبة، الّذين لايعلمون استعدادهم في كلّ زمان من الأزمنة، أن يعلموا استعدادهم في زمان حضورهم، ممّا أعطاهم الحقّ من الأحوال.

(**و أنّهم ما قبلوه إلّا بالاستعداد**)[٣].

أي، و يعلمون أنّهم ما قبلوا ذلك إلّا بالاستعداد الجزئي في ذلك الزمان.

(**و هم**[٤،٥] **صنفان؛ صنفٌ يعلمون من قبولهم استعدادهم**) و هم كالمستدلّين بالأثر علىٰ المؤثر.

(**و صنفٌ يعلمون من**[٦] **استعدادهم ما يقبلونه**) كالمستدلّين من المؤثّر إلى الأثر، و (**هذا أتمّ**[٧] **ما يكون**[٨] **في معرفة الاستعداد في هذا الصنف**).

---

١. أي مثل العلم الذي يحصل للكمّل الندر بما في علم اللّه وبما يعطيه الاستعداد في جميع الأزمنة والأوقات، على أن يكون مفعولاً مطلقاً أو مثل ما في علم الله وما يعطيه الاستعداد، فيكون مفعولاً به(جامي).

٢. ويرد عليهم فيه ما يعطيهم الحقّ؛ فإنّهم لحضورهم مع ما يرد عليهم في كل زمان و مراقبتهم ذلك الزمان يعلمون ما أعطاهم الحقّ(جامي).

٣. لأنّ موطن الاستعداد و موقف القابليّة أقدس من أن يكون هناك لحجاب البعد حكم ولقهرمان الغلبة نفاذ أمر(ص).

٤. أي الواقفون من السائلين الحاضرين(ص).

٥. أي أهل الحضور الذين يعلمون ما أعطاهم الحقّ في الزمان الذي يكونون فيه صنفان: صنف يعلمون من قبولهم لما أعطاهم استعدادهم له؛ فانّهم إذا وقفوا على ما أعطاهم الحقّ رجعوا إلى أنفسهم فوجدوا فيها استعداده الخاصّ وعرفوه حقّ المعرفة؛ لأنّهم يعلمون أنّ لهم استعداداً مّا لذلك، فإنّ أهل الحضور و غيرهم في هذا العلم سواء (جامي).

٦. أي يعلمون من معرفة خصوص استعدادهم ما يقبلون من العطايا، فإنّهم إذا علموا حصول كمال استعدادهم الخاص لأمرماحصل لهم العلم بخصوص ذلك الأمر والتيقّن بوجوده(جامي).

٧. أي كون العلم بالاستعداد سابقاً على العلم بما يقبلونه (جامي).

٨. أي أكمل مايكون (جامي).

لأنّه مطّلع بعينه الثابتة و بأحوالها في كلّ زمان، بل بأعيان غيره[١] أيضاً و أحوالهم في ﴿كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ﴾[٢] و هذا الكامل هو الّذي يقدر علىٰ تكميل غيره من المريدين و الطالبين.

(و من هذا الصنف[٣] من يسأل لا للاستعجال، و لا للامكان، و إنّما يسأل امتثالاً لأمر اللّه في قوله تعالىٰ: ﴿ادعُونى أستَجِب لَكُم﴾[٤]، فهو العبدُ المحضُ)[٥]

أي، هو العبد التامّ في العبوديّة الممتثل لأوامره كلّها من غير شوب من الحظوظ؛ لأنّه بحضوره دائماً يعرف استعداده، و ما يفيض من الحقّ من التجلّيات بحسب استعداده عليه، فيكون سؤاله لفظاً امتثالاً لأمره تعالىٰ، كما مرّ.

(و ليس لهذا الداعي همّةٌ متعلّقةٌ فيما يسأل فيه، من معيّن أو غير معيّن، و إنّما همّته في امتثال أوامر سيّده) لأنّه منزّه عن طلب غير الحقّ من المطالب الدنياويّة و الاخراويّة، بل نظره على الحقّ، جمعاً في مقام وحدته، و تفصيلاً في مظاهره.

(فإذا اقتضىٰ الحالُ السؤالَ) أي، اللّفظي **(يسأل عبوديّة، و إذا اقتضىٰ)** أي، الحال **(التفويضَ و السكوتَ سكت، فقد ابتُلِيَ أيّوبُ عليه السلام و غيره، و ما سألوا رفع ما ابتلاهم اللّه به[٦]، ثمّ اقتضىٰ لهم الحال[٧])** أي، اقتضىٰ حالهم **(في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فسألوا (فرفعه اللّه عنهم)** ظاهر.

(و التعجيل بالمسؤول فيه[٨] و الابطاء للقدر المعيّن له) أي، للمسؤول فيه **(عند اللّه)**.

---

١. من الحاضرين معه في ذلك الزمان.

٢. المطفّفين (٨٣): ٢٠ـ ٢١.

٣. أي أهل الحضور المذكورين أو من الصنف الثاني منهم، وهو من يعلم من استعداداتهم القبول؛ فإنّ الصنف الأوّل لاسؤال له، فإنّه بعد العلم لقبوله المسؤول لامعقوليّة للسؤال من يسأل الاستعجال الطبيعي، فإنّه لاحكم لـلطبيعة على أهل الحضور ولا للإمكان؛ لأنّه على يقين في حصول السؤال في الزمان الذي هو فيه (جامي).

٤. غافر (٤٠): ٦٠.

٥. أي لله سبحانه ليس فيه شوب ربوبيّة ولا شائبة رغبة لأمرٍ سواه (جامي).

٦. أي ما سألوه، أولاً (جامي).

٧. أي اقتضى الحال ثانياً (جامي).

٨. أي الشيء الذي وقع السؤال في شأنه (جامي)

أي، التعجيل في الاجابة و الابطاء فيها، أنّما هو للقدر، أي لاجل القدر المعيّن وقته في علم اللّه و تقديره كذلك، فقوله: (للقدر) خبر للمبتدأ، و هو «التعجيل».

(**فإذا وافقَ السؤالُ**[١] **الوقتَ أسرع بالاجابة**) أي، حصول المسؤول في الحال، (**و إذا تأخّرَ الوقتُ**) أي، وقت حصول المسؤول (**إمّا في الدنيا**)[٢] كالمطالب الدنياويّة إذا تأخّرت اجابتها، (**و إمّا في الآخرة**[٣]) كالمطالب الاخراويّة، (**تأخّرت الاجابةُ**) أي، المسؤول فيه إلىٰ حصول وقتها (**لا الاجابة التي هي «لبيك» من اللّه فافهم**).

هذا اشارة إلىٰ ما جاء في الحديث الصحيح «أنّ العبد إذا دعا ربّه يقول اللّه: لبّيك يا عبدي»[٤] في الحال، من غير تأخّر عن وقت الدعاء، و معنىٰ «لبّيك» من اللّه ليس الاّ اجابة المسؤول في الحال، لكنّ ظهوره موقوف إلىٰ الوقت المقدّر له بل الحقّ تعالىٰ ما يلقي في قلب العبد الدعاء و الطلب إلاّ للاجابة، لذلك قال: (لا الاجابة التي هي «لبّيك» من اللّه).

(**و أمّا القسم الثاني**[٥،٦] **و هو قولنا: «و منها ما لايكون عن سؤال». فالّذي لايكون عن سؤال، فإنّما أُريدُ بالسؤال التلفّظ به، فإنّه في نفس الأمر لابد**[٧] **من سؤال؛ إمّا باللّفظ**[٨]**، أو بالحال، أو بالاستعداد**[٩]) .

القسم الثاني: و هو السؤال بلسان الحال و الاستعداد، و الأوّل[١٠] كقيام الفقير بين

---

١. أي وقته، الوقت المقدّر عنداللّه للإجابة بإعطاء المسؤول فيه بأن يكونا واحداً أسرع إليه (جامي).

٢. كما إذا حصل الأمر المسؤول فيه في الدنيا (جامي).

٣. كما إذا حصل الأمر المسؤول فيه في الآخرة (جامي).

٤. *بحارالأنوار* ج٦٧ ص٢٠٨ ح١٠ مع اختلاف يسير في اللفظ.

٥. من التقسيم الثالث للعطايا(جامي).

٦. وهو الذي لايكون عن سؤال، ومنه تبيّن أنّ الأصناف الثلاثة كلّها من القسم الأوّل كما ذكر، و قد صرّح بأنّ المراد بالسؤال في الأقسام كلّها فإنّه السؤال اللفظي(ق).

٧. أي لابدّ في حصول المسؤول (جامي).

٨. مطلقاً كما إذا قال: «اللهمّ أعطني عَطيّةً» أو مقيّداً كما إذا قال: «اللهمّ أعطني علماً نافعاً»(جامي).

٩. ولابدّ أن يكون السؤال الواقع بلسانهما مقيداً؛ فإنّ لسان الحال أو الاستعداد لايسأل إلاّ مقيّداً؛ لعدم اقتضاء الحال المعيّن أو الاستعداد إلاّ أمراً معيناً، فلايصحّ سؤال عطاءٍ مطلق إلاّ في اللفظ، وأمّا في نفس الأمر فلابدّ أن يقيّده الحال أو الاستعداد (جامي).

١٠. وهو لسان الحال.

يدي الغنيّ لطلب الدنيا، و سؤال الحيوان ما يحتاج إليه، لذلك قيل: «لسان الحال أفصح من لسان المقال»، و قال الشاعر:

و في النّفس حاجات و فيك فطانة   سكوتي بيان عندكم و خطاب

و السؤال بلسان الاستعداد كسؤال الأسماء الإلهيّة ظهور كمالاتها، و سؤال الأعيان الثابتة وجوداتها الخارجيّة، و لو لا ذلك السؤال ما كان يوجد موجود قط؛ لأنّ ذاته تعالىٰ غنيّة عن العالمين.

(كما أنّه لايصحُّ حمدٌ مطلقٌ قط إلاّ في اللّفظ، و أمّا في المعنىٰ فلابدّ أن يقيّده الحالُ، فالّذي يبعثك علىٰ حمد اللّه هو المقيّد لك باسم فعلٍ[1]، أو باسم تنزيه[2]).

أي، لابدّ في نفس الأمر من سؤال، و ذلك السؤال لايصحّ أن يكون مطلقاً إلاّ في اللّفظ، كما لايصحّ الحمد المطلق إلاّ فيه، و ذلك لأنّ السؤال بلسان الحال و الاستعداد يقيّد المسؤول بما يقتضي ذلك الحال المخصوص، والاستعداد المعيّن، و هكذا الحمد بلسان الحال مقيّد بذلك الحال المعيّن، و هو الباعث للإنسان بأن يتقيّد، و يحمد الحقّ باسم فعل كالمعطي و الرزاق و الوهّاب، أو باسم صفة تنزيهيّة كالقدوس و الغنيّ و الصمد، أو باسم صفة اضافيّة كالعليم و الحكيم و القادر، و هكذا بلسان الاستعدادات الجزئيّة أيضاً، لتقيدها بأزمنة معيّنة.

و اعلم، أنّ حقيقة الحمد من حيث «هي هي»[3] لا لسان لها ولا حكم، و من حيث

---

١. كما إذا كنت مريضاً مثلاً ويشفيك الله تعالى فقلت: «الحمدللّه» فحمدك وإن وقع على الاسم «الله» المطلق، لكن حالك الذي هوالشفاء بعد المرض يقيّد حمدك بالاسم الشافي، فكأنّك قلت: «الحمد للشافي» (جامي).

٢. كما إذاتجلّى عليك الحق سبحانه بالأسماء التنزيهيّة، فينزّه سرّك عن ملاحظة الأغيار فقلت: «الحمدللّه» فحمدك وإن وقع على الله، لكن حالك يقيّده بالأسماءِ التنزيهية التي وقع بها التجلّي عليك (جامي).

٣. أي الحمد من حيث هوهو يكون متعلّقه لامحالة المحمود الذي يكون خارجاً عن العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، وهو الذات البحت الواجبي؛ فإنّه سبحانه من حيث اعتبار وحدته الجمعيّة وتجرّده عن المظاهر وعن الأوصاف المضافة إليه من حيث المظاهر و تجرّده عنها و ظهوره فيها، لايدرك ولايحاط به ولايُعرف ولايُنعت ولايوصف(جامي).

اطلاقها و عمومها يكون[1] محموده الوجود، و من حيث انبساطه علىٰ الأكوان، ولسانها قولنا: «الحمد للّه علىٰ كلّ حال»، و من حيث تقيّدها بحال من الأحوال يكون المحمود أيضاً مقيّداً باسم فعل، أو صفة، أو تنزيه، و السؤال أيضاً كذلك[2].

(**و الاستعدادُ من العبد لايشعر به صاحبه، و يشعر بالحال**[3]؛ **لأنّه يعلم الباعث**[4] **و هو**[5] **الحالُ، فالاستعدادُ أخفى سؤال**[6]).

أي، صاحب الاستعداد لايشعر باستعداده الجزئي، المقتضىٰ لفيضان معنىٰ جزئي عليه؛ لخفائه، فإنّ الاطّلاع عليه أنّما هو من شأن الكمّل، لا من المبتدئين في السلوك، ولا من شأن أرباب الأحوال الّذين هم المتوسطون فيه، و صاحب الحال يشعر بحاله، و يعلم أنّ الباعث علىٰ السؤال هو الحال، و منه يستدلّ علىٰ استعداده، فإذا كان الاستعداد أمراً خفيّاً فسؤاله ـ أيضاً ـ خفيّ مثله، و قد يكون الحال مشعوراً به لغير صاحبه إذا كان من الأحوال الظاهرة، كشعور الغنيّ بفقر الفقير المحتاج، ولا يمكن الشعور بالاستعدادات إلّا للكمّل، و الأفراد المطّلعين علىٰ الأعيان الثابتة في علم الحقّ تعالىٰ.

(**و إنّما يمنع هؤلاء**[7] **من السؤال**[8] **علمهم بأنّ اللّه فيهم سابقة قضاء، فهم قد هيأوا محلّهم**[9] **لقبول ما يرد منه. و قد غابوا عن نفوسهم و أغراضهم**).

أي، لمّا علم هؤلاء أنّ للّه في حقّهم حكماً في القضاء السابق علىٰ وجودهم، ولابدّ أن يصل إليهم من الخير و الشرّ و الكمال و النقصان، وكلّ ما قدّر لهم في الأزل

---

۱. أي يكون محمود الحمد المطلق، الوجود المطلق.
۲. أي مثل الحمد.
۳. صاحبه (جامي).
٤. أي الباعث له على الطلب (جامي).
٥. أي الباعث هو (جامي).
٦. أي بالنسبة إلى اللفظي والحالي (جامي).
۷. أي السائلين بلسان الحال والاستعداد (جامي).
۸. أي اللفظي (جامي).
۹. بتطهيره عن درن التعلقات الفانية أو تخليته عن الانتقاش بالصور الكونيّة. و تفريغه عن شواغل السؤال والدعاء (جامي).

استراحوا من الطلب، و منع علمهم هذا أن يسألوا من اللّه شيئاً، و اشتغلوا بتطهير المحلّ عن دون التعلّقات بالأمور الفانيّة، و قطع العلائق لتكون مرآة قلوبهم طاهرةً مجلوةً، بحيث تظهر فيها أعيان الحقائق، و تقبل ما يرد من الحقّ عليها من التجلّيات، و يبقىٰ الوارد علىٰ طهارته، ولا ينصبغ بصبغ المحلّ، فيفيد[١] غيبتهم عن نفوسهم و أغراضهم، فيفنوا في الحقّ و يبقوا ببقائه.

(و من هؤلاء[٢] من يعلم أنّ علم اللّه به في جميع أحواله، هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها) أي وجود تلك العين **(و يعلم أنّ الحقّ لايعطيه إلّا ما أعطته عينه[٣] من العلم به[٤]، و هو[٥] ما كان[٦] عليه في حال ثبوته، فيعلم علم اللّه[٧] به من أين حصل[٨]، و ما ثمّة صنفٌ من أهل اللّه أعلىٰ و أكشفُ من هذا الصنف، فهم الواقفون علىٰ سرّ القدر)**.

قيل[٩]: «إنّ حضرة الأعيان هي الروح الأوّل[١٠]، و هو نوع متشعّب إلىٰ أرواح فائتة للحصر، منها أرواح الكمّل من نوع الإنسان، و هي حقائق روحانيّة متمايزة، كلّ روح منها منتقش بكلّ ما يجري عليه من الأزل إلىٰ الأبد[١١].

وهي المسمّاة بالأعيان الثابتة، هذا و إن كان من حيث انتقاش العقل الأوّل بصورة

---

١. هذا الوارد والتجلّي.

٢. أي، الذين منعهم عن السؤال عليهم بسابق قضاء اللّه وقدره بجميع ما يجري عليهم(جامي).

٣. أي إلّا مقتضى ما أعطاه، أي الحقّ سبحانه، وضمير الموصول محذوف، أو الضمير عائد إلى الموصول والمفعول الأوّل، أي «الحقّ» محذوف وعينه فاعل «أعطاه» (جامي).

٤. أي بالعبد بيان للموصول(جامي).

٥. أي العلم به (جامي).

٦. أي العبد(جامي).

٧. كقول خليل الرحمن: «علمه بحالي حسبي من سؤالي».

٨. أي من عينه الثابتة وإن كان كلّ ما يجرى عليه أنّما هو بمقتضى عينه الثابتة وطلبها إياه بلسان الاستعداد يعطيه اللّه الجواد المطلق سبحانه لامحالة، فلايحتاجون إلى السؤال اللفظي أصلاً (جامي).

٩. القائل هو مولانا عبدالرزاق القاساني.

١٠. أي العقل الأول.

١١. إلى هنا عبارة القيل.

كلّ ما تحته من الحقائق الكلّية الممكنة حقّاً، لكنّ الروح الأوّل ـ أيضاً ـ عين متّصفة بالثبوت قبل الوجود.

فالحضرة التي هي ثابتة فيها هي التي جميع الأعيان ثابتة فيها قبل وجودها؛ لأنّ الكلّ في كونها موصوفة بالعدم الخارجي، و الثبوت العلمي مشترك، و الحقّ ما بيّنّا من قبل أنّ للّه تعالى أسماء هي مفاتيح الغيب، و لها لوازم تسمّىٰ بالأعيان الثابتة، و كلّها في غيب الحقّ تعالىٰ و حضرته العلميّة، و ليست إلّا شؤونه و أسماؤه الداخلة في الاسم الباطن، فلمّا أراد الحقّ تعالىٰ ايجادهم ليتّصفوا بالوجود في الظاهر كما اتّصفوا بالثبوت في الباطن، أوجدهم بأسمائه الحسنىٰ.

و أوّل مراتب ايجادهم اجمالاً في الحضرة العلميّة، التي هي الروح الأوّل؛ ليدخلوا تحت حكم الاسم «الظاهر»، و تتجلّىٰ عليهم أنواره، فهو مظهر للحضرة العلميّة كما أنّه مظهر للقدرة الإلهيّة و هذه الأعيان هي التي يتعلّق علم اللّه بها، فيدركها علىٰ ما هي عليه و لوازمها و أحكامها.

و قد بيّنّا أنّ العلم في المرتبة الأحديّة عين الذات مطلقاً، و في الواحديّة ـ التي هي حضرة الأسماء و الصفات ـ نسبة مغايرة للذات، فما[1] يوجد في العلم من حيث إنّه نسبة إلّا ما أعطته تلك الأعيان، فيكون العلم تابعاً للمعلوم بهذا الاعتبار.

فإذا عرفت ذلك فنقول: (من هؤلاء) أي، من الصنف الّذي منعهم عن السؤال علمهم (من يعلم أنّ علم اللّه) بهذا العبد (في جميع أحواله) هو تابع لما كانت عليه عينه الثابتة، حال ثبوتها في الغيب المطلق قبل وجودها العيني، و يعلم أنّ الحقّ تعالىٰ لايعطي العبد بحسب الوجود العيني إلّا ما أعطىٰ الحقّ عين هذا العبد من العلم به، أي بالعبد، فيعلم العبد أنّ علم اللّه تعالىٰ به حاصل من عينه الثابتة في الغيب.

و إذا علم أنّ ما يحصل له[2] هو منه و عليه، حتّىٰ علم الحقّ أيضاً تابع لعينه،

---

۱. نافية.

۲. أي للعبد.

لايطلب من الحقّ شيئاً، و من هذا المقام قال بعض أهل الشطح: «الفقير لايحتاج[1] إلىٰ اللّه تعالى»، و ما ثمَّ صنف من أهل اللّه أعلىٰ كمالاً و أكشف حالاً من هذا الصنف؛ لأنّهم مطّلعون علىٰ سرّ القدر، و هذه المشاهدة لاتحصل إلّا بعد الفناء التامّ في الحقّ، و البقاء بعده ببقائه؛ و تجلّيه له بالصفة العلميّة ليكون من الراسخين في العلم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَ لايُحِيطُونَ بِشَىءٍ مِن عِلمِهِ إلّا بِمَا شَاءَ﴾[2]، و هذا اختصاص من الحقّ للعبد بحسب العناية السابقة، و لاتحصل هذه المرتبة إلّا في السفر الثاني من الأسفار الأربعة التي تحصل لأهل اللّه، و هو السفر في الحقّ، فهم الواقفون علىٰ سرّ القدر.

و أمّا الّذين وصلوا إلىٰ الحقّ فرجعوا إلىٰ الخلق، لايطّلعون علىٰ أسرار القدر، و إن كانت تظهر خوارق العادات علىٰ أيديهم، وغرائب تعجز العقول عن إدراكها.

(**و هم علىٰ قسمين؛ منهم من يعلم ذلك**) أي، سرّ القدر (**مجملاً، و منهم من يعلمه مفصّلاً، و الّذي يعلمه مفصّلاً أعلىٰ و أتمّ من الّذي يعلمه مجملاً، فإنّه**) أي، فإنّ الّذي يعلمه مفصّلاً (**يعلمُ ما في علم اللّه فيه**) أي، في شأن العبد من أحوال عينه الثابتة، و ذلك[3] يكون (**إمّا بإعلام اللّه إيّاه[4] بما أعطاه عينهُ من العلم به**) أي، بأن يلقيه في روحه و قلبه، و يُعلمه بأنّ عينه الثابتة تقتضي هذه الأحوال المعيّنة، من غير أنّ يطّلعه علىٰ عينه كشفاً[5].

(**و إمّا بأن يُكشف له عين عينه الثابتة و انتقالات الأحوال عليها[6] إلىٰ مالا يتناهىٰ[7]**).

---

١. ملك فرمود: مستان را ادب نيست.
٢. البقرة (٢): ٢٥٥.
٣. أي العلم التفصيلي.
٤. على سبيل التفصيل بخلاف من يعلمه مجملاً(جامي).
٥. بل علماً فقط.
٦. أي عن أحوال المنتقلة عليها ذاهبة إلى مالايتناهى(جامي).
٧. نقل الشيخ مؤيّد الدين الجندي في شرحه لهذا الكتاب عن شيخه الكامل صدرالدين أبي المعالي محمد بن إسحاق القونوي عن شيخه الكامل محيي الدين بن عربي أنّه قال: لمّا وصلتُ إلى بحر الروم من بلاد أندلس، عزمتُ على نفسي أن لا أركب البحر إلّا بعد أن أشهد تفاصيل أحوالي الظاهرة والباطنة الوجوديّة ممّا قدّر الله سبحانه عليّ وإلى آخر عمري فتوجّهتُ إلى اللّه تعالى بحضور تامّ و شهود عامّ و مراقبة كاملة، ←

فيشاهدها و يطّلع عليها و علىٰ لوازمها و أحوالها التي تلحقها في كلّ مقام و مرتبة، فإن كانت عينه مظهراً للاسم الجامع الإلهي، كعين نبيّنا، وعين خاتم الأولياء ـ صلوات اللّه عليهم ـ كان مطّلعاً بجميع الأعيان من عين اطّلاعه علىٰ عينه، لإحاطة عينه بها كإحاطة الاسم الّذي هو مظهره بالأسماء كلّها، و إن كان قريباً منه في الإحاطة كان مطّلعاً علىٰ حسبه، و إن لم تكن له إحاطة أصلاً لا يطّلع إلّا علىٰ عينه فقط.

(و هو[1] أعلىٰ[2]، **فإنّه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم اللّه به[3]؛ لأنّ الأخذ من معدن واحد**) و هو العين المعلومة.

أي، كما يتعلّق علم اللّه به فيعلمه كذلك يتعلّق علم هذا الكامل به فيعلمه، إلّا أنّ الفرق حاصل بين العلمين؛ بأنّ علم اللّه به لذاته لا بواسطة أمر آخر غير ذاته، و علم العبد بعينه و أحوالها حينئذ بواسطة العناية من اللّه في حقّه.

و هذا معنىٰ قوله (**إلّا أنّه من جهة العبد عناية من اللّه سبقت له، هي من جملة أحوال عينه الثابتة، يعرفها صاحبُ هذا الكشف إذا اطلعه اللّه علىٰ ذلك**) أي، علىٰ أحوال عينه، و هذا نهاية مقامات المكاشفين في السفر الثاني.

بيّن أوّلاً أحوال السائلين مبتدأً من مقام المحجوبين، و متدرّجاً إلىٰ غاية مقام المكاشفين.

واعلم. أنّ العناية الإلهيّة من وجه تنقسم على قسمين؛ قسم تقتضيها العين الثابتة باستعدادها، فتكون العناية تبعاً لها، و قسم تقتضيها الذات الإلهيّة لا العين الثابتة، و إن كان الكلّ راجعاً إليها.[4]

→ فأشهدني اللّه جميع أحوالي ممّا يجري ظاهراً وباطناً إلى آخر عمري، حتّى صحبة أبيك [إبنك: خ ل] إسحاق بن محمّد و صحبتك [صحبتك: خ ل] وأحوالك وعلومك وأذواقك ومقاماتك وتجلّياتك ومكاشفاتك وجميع حظوظك من اللّه، ثمّ ركبتُ البحر على بصيرة ويقين وكان ما كان و يكون من غير إخلال و اختلال (جامي).

١. أي الذي يكشف له عن عينه الثابتة(جامي).

٢. أعلى مرتبة من الأوّل الذي يعلم بإعلام الله من غير كشف له من عينه الثابتة(جامي).

٣. أي بمنزلة اللّه في علمه به؛ لأنّ الأخذ ـ أي أخذ العلم لكلٍّ منهما ـ من معدن واحد، وهو العين الثابتة فيعلم أحوالها به، كذلك يتعلّق علم هذا الكامل بها فيعلم أحوالها به، فلافرق بين العالمين إلّا أنّه ـ أي العلم بالعين الثابتة أو أخذ العلم منها ـ من جهة العبد عناية من الله تعالى(جامي).

٤. أي إلى الذات.

أمّا الأوّل: فهو بحسب فيضه المقدّس المترتّب علىٰ الأعيان الثابتة و أحوالها و استعداداتها.

و أمّا الثاني: فهو بحسب الفيض الأقدس[١] الجاعل لها ولاستعداداتها، فهذه العناية متبوعة، إذ الفيض الأقدس أيضاً يترتّب عليها[٢]، و أراد الشيخ -رضى اللّه عنه- هذا القسم[٣] الأوّل، لذلك نسب[٤] إلىٰ أحوال عين العبد.

(فإنّه)[٥] الضمير للشأن **(ليس في وسع المخلوق إذا اطلعه اللّه علىٰ أحوال عينه الثابتة، التى تقع صورةُ الوجود عليها، أن يطّلع في هذا الحال علىٰ اطّلاع الحقّ علىٰ هذه الأعيان الثابتة[٦] في حال عدمها؛ لأنّها[٧] نسبُ ذاتيةٌ[٨] لاصورةَ لها[٩])**.

---

١. كالفيض المقدّس.

٢. أي العناية.

٣. أي ما تقتضيه العين الثابتة.

٤. أي نسب الشيخ تلك العناية إلى عين العبد كقوله: «هي من جملة أحوال عينه الثابتة».

٥. وإنّما قلنا: العلم بالعين القابلة من جانب العبد مسبوق بعناية من الله سبحانه، فإنّه ليس في وسع المخلوق إذا اطلعه الله، أي أراد إطلاعه على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود العيني لهذا المخلوق عليها، أي على تلك الأحوال أن يطّلع في هذه الحال اطّلاعاً واقعاً على طريقة اطّلاع الحقّ... .

٦. علماً وعيناً فقوله: «على هذه الأعيان الثابتة» يحتمل أن يكون متعلقاً بقوله «يطّلع» وبـ «الاطلاع» أيضاً.
ويمكن أن يقال: المراد باطلاع الحقّ ما يطلع عليه الحقّ من هذه الأعيان، وحينئذ لفظة «على» الأُولى متعلّقة بـ «يطلع» والثانية بـ «اطلاع» وإنّما قلنا: ليس في وسع المخلوق اطّلاع مثل اطّلاع الحقّ، لأنّها أي تلك الأعيان، يعني الحقائق التي تلك الأعيان صورة معلوليّتها (جامي).

٧. الضمير في «لأنّها» يرجع إلى الإطلاع لمطابقة الخبر؛ ولأنّ الاطلاع نسبة الذات إلى الأعيان (ق).

٨. وشؤون غيبيّة مستجنّة في عين الذات قبل العلم بها، لاصورة لها تتميّز بها، لا في العلم ولا في العين ليصحّ تعلّق علم المخلوق بها، فإذا تعلّق علم الحقّ سبحانه بها وحصل لها تميّز وتعيّن في العلم صحّ علم المخلوق بها علماً مفيداً للعلم بأحوالها، مساوياً لعلم الحقّ سبحانه في تلك الإفادة (جامي).

٩. أي لاصورة لها في نفسها؛ فإنّه لايخفى على الواقف بأصولهم أنّ الكثرة حيث ما كانت وبأيّ اسم سُمِّيت فإنّها نسب عدميّة واعتبارات خالصة عن شائبة الوجود مطلقاً، وبهذه النسبة الإطلاقية التي للأعيان قال: «إنّها ذاتية» والضمير راجع إلى الأعيان لاغير.
وإذاتقرّر أن الأعيان لاحَظَّ لها من الوجود، فلايكون لها حكم ولاحال ولا علم أصلاً، بل الكلّ مستهلك فى الذات، فالحكم حينئذ للذات بالإطلاق وليس للعبد المحصور تحت أحكام عينه حالة الوجود سعة
←

هذا تعليل لقوله: (إلّا أنّه من جهة العبد عناية من اللّه).

أي، ليس في وسع المخلوق ـ أنّه إذا اطلعه اللّه علىٰ أحوال عينه الثابتة بحسب العلم ـ أن يطّلع عليها حال اطّلاعه علىٰ أحوالها كشفاً و شهوداً، كما يطّلع الحقّ عليها شهوداً؛ لأنّها قبل أن تقع عليها صورة الوجود العلمي كالصورة الذهنيّة مثلاً في أذهاننا، أو العيني كالصورة الخارجيّة للشيء، نسب ذاتيّة لاصورة لها، فلا يمكن أن يطّلع عليها المخلوق كما يطّلع عليها الحقّ.

ولا ينبغي أن يتوهّم أنّه ينفى الاطّلاع[1] علىٰ الأعيان الثابتة مطلقاً في حال عدمها؛ لأنّه ذكر في (فتوحاته) أنّ السالك في السفر الثالث يشاهد جميع ما يتولّد من العناصر إلى يوم القيامة قبل وجودها، و قال: «و بهذا لايستحق القطبيّة حتّىٰ يعلم مراتبهم أيضاً» و هذا[2] الاطّلاع لايمكن إلّا بالاطّلاع علىٰ أعيانهم الثابتة، فهذا[3] أيضاً فرق آخر بين علم الحقّ بالأعيان، و بين علم العبد.

و ضمير «لأنّها» عائد إلىٰ الأعيان، و لمّا كانت راجعة إلىٰ النّسب الذاتيّة ـ و هي الصفات الإلٰهيّة ـ حكم عليها[4] بأنّها نسب ذاتيّة، كما قال في الفصّ الأوّل: (بل هو عينها لاغيرها، أعني أعيان الموجودات) فسلب الصورة عنها[5] من هذا الوجه، و إلّا فالأعيان عبارة عن الصور المتعيّنة في الحضرة العلميّة، و أعيان الممكنات أيضاً لها صور في الخارج، فلا يصدق سلب الصورة عنها خارجاً و علماً.

→ الإحاطة الذاتيّة، فلايمكن الاطلاع المذكور إلّا بسابقة من العناية. والحاصل أنّ العبد له طرف ضيّق تخلّف به عن الحقّ في ذلك وطرف سعة به يماثله ويساويه. (ص)

١. أي ينفي في مرتبة الأحديّة لا في مرتبة الواحديّة، فللعبد يمكن الاطلاع عليها في مرتبة الواحدية. أما في مرتبة الأحدية فلا يمكن أصلاً.

٢. أي الاطلاع على المراتب.

٣. أي كونها نسباً ذاتية لايعلمها إلّا الحقّ لا الخلق، فكونها معلومة بهذا العلم مخصوص بالحقّ، ولاتكون هذه المرتبة من العلم للعبد.

٤. أي على الأعيان.

٥. أي عن الأعيان.

و قيل[1]: ضمير «لأنّها» عائد إلىٰ الاطّلاع، و تأنيثه باعتبار الخبر، و هو النّسب.

و فيه نظر؛ إذ لايصدق علىٰ الاطّلاع أنّه نسب ذاتيّة، لأنّه نسبة من النّسب، لاكلّها.

(فبهذا[2] القدر[3] نقول: إنّ العناية الإلهيّة سبقت لهذا العبد بهذه المساواة[4] في إفادة العلم[5]) ظاهر ممّا مرّ.

(و من هنا[6] يقول اللّه تعالىٰ: ﴿حتّىٰ نَعلَمَ﴾ و هي كلمةٌ محقّقةُ المعنىٰ[7]، ما هي

---

١. والقائل هومولانا عبدالرزّاق القاساني.

٢. من التخلّف والضيق الذي للعبد(جامي).

٣. من سبق علم الحقّ بالأعيان على علم العبد بها(جامي).

٤. أي بمساواته للحقّ، والباء متعلقة بالعناية(جامي).

٥. واعلم أنّه قد وقع في مواضع من القرآن ما يوهم أنّ علمه ببعض الأشياء حادث كقوله سبحانه: ﴿ولَنَبْلُوَنَّكُم حتّى نَعلَمَ المُجاهِدينَ مِنكُمَ والصّابِرينَ﴾ (محمّد (٤٧): ٣١ وقوله تعالى: ﴿ثُمّ بَعَثْنا هُم لِنَعْلَمَ أيّ الحِزبَيْنِ أحصى لِما لَبِثُوا أمَداً﴾ الكهف (١٨): ١٢ وأمثال ذلك.

والتفصّي عن هذا الإشكال إمّا بما ذهبت إليه المتكلّمون من أنّ علمه سبحانه قديم وتعلقّه حادث، فمعنى قوله: ﴿حتّى نعلم﴾ حتى يتعلّق علمنا القديم بالمجاهدين منكم والصابرين.

وإمّا بان المراد بالعلم الشهود؛ فإنّ الأشياء قبل وجودها العيني معلومة للحقّ سبحانه، وبهذه مشهودة له، فالشهود خصوص نسبة العلم؛ فإنّه قديلحق العلم بواسطة وجود متعلّقه نسبة باعتبارها نسمّيه شهوداً وحضوراً، لا أنّه حدث هناك علم فمعنى حتّى نعلم، حتّى نشاهد.

وإما بأن يقال: المُسند إليه في قوله تعالى: ﴿حتّى نعلم﴾ ليس هو الحق باعتبار مرتبة الجمع بل باعتبار مرتبة الفرق فكأنّه يقول: حتّى نعلم من حيث ظهورنا في المظاهر الكونيّة الخلقيّة وقايةً له عن نسبة الحدوث إليه.

وإما بأن يقال المراد بالتأخّر المفهوم من كلمة «حتّى» التأخر الذاتي لا الزماني، حتّى يلزم الحدوث الزماني، وحيث انجرّ الكلام هنا إلى أنّ علم الحقّ سبحانه بأحوال العبدمأخوذ من عينه الثابتة متأخّر عنها بالذات، أشار الشيخ(ره) إلى أنّ هذا التأخّر هو لما وقع في القرآن فقال: «ومن هنا يقول اللّه ...» (جامي).

٦. أي من تحقّق المساواة يقول اللّه تعالى: ﴿حتّى نعلم﴾ وهي كلمة محققة، أي مطلق على الحقيقة ما هي كما يتوهّمه مَن ليس له هذا المشرب من المجازات البعيدة على ما ارتكبها الظاهر [...] من المفسّرين؛ فإنّ العلمين إذا كانا متساويين في الظهور يكون كلّ منهما متجدّداً حسب تجدّد الآخر؛ فلذلك تجدّد كلّ يوم هو في شأن حسب تجدّد الأعيان في الأزمان(ص).

٧. أي معناه الذي هو تأخّر العلم وحدوثه أمر متقن واقع أومعنى حقيقي واقع فإنّ ذلك التأخّر والحدوث هوالذاتي لا الزماني(جامي).

كما يتوهّمهُ من ليس له هذا المشرب[۱]) .

أي، من حيث إنّ العلم تابع للمعلوم من وجه، يقول الحقّ تعالىٰ في كلامه: ﴿حتّىٰ نَعلَمَ المُجاهِدينَ مِنكُم وَالصَّابِرينَ وَنَبلُوَ أَخبارَكُم﴾[۲] أي، يتعلّق علمه بالأعيان الثابتة التي للمجاهدين و الصّابرين، فيحصل العلم بأنّ الأشخاص الإنسانيّة من يكون منهم مجاهداً، و من يكون منهم صابراً، و من لايكون كذلك.

لايقال: يلزم منه الحدوث لحصول علمه بعد ما لم يكن حينئذ.

لأنّا نقول: تعلّق العلم بالمعلوم أزلي و أبدي فلايلزم ذلك، غاية ما في الباب أنّه يلزم تقدّم المعلوم علىٰ تعلّق العلم به، و علىٰ العلم أيضاً تقدّماً ذاتياً، لا زمانياً ليلزم الحدوث الزماني، و هو[۳] حقّ؛ لأنّ العلم من حيث أنّه مغاير للذات نسبة ذاتيّة فيقتضي العالم و المعلوم، و كلّ منهما لابدّ و أن يكون مقدّماً بالذات عليها كما مرّ، و هي كلمة محقّقة المعنىٰ في نفس الأمر، ليس كما يظنّه المحجوب الّذي ليس له هذا المشرب.

و يمكن أن يكون المراد من قوله تعالىٰ: ﴿حتّىٰ نَعلَمَ﴾ العلم التفصيلي، الّذي هو في المظاهر الإنسانيّة، ولا شك في تجدّد العلم فيها، فتكون الحقيقة الإنسانيّة حينئذ وقاية لربّها عن سمة الحدوث و نقص الامكان، لكن لايكون من هذا المقام[٤] حينئذ.

(و غاية المنزِّه أن يجعل ذلك الحدوث[٥] في العلم للتعلّق[٦]، و هو[۷] أعلىٰ وجه[۸]

---

۱. من المتكلّمين، وهوأنّ التأخّر والحدوث أنّما هو لنسبة تعلّق العلم إلى المعلوم لا لنفس العلم، ولا فساد في تغيّر النسب وتجددها بالنسبة إلى ذات الحق. وإلى هذا أشار الشيخ بقوله: «وغاية المنزّه» (جامي).

۲. محمّد (٤۷): ۳۱.

۳. أي تقدّم المعلوم عليهما.

٤. أي مقام كون العلم تابعاً للمعلوم.

٥. أي غاية المتكلّم المنزّه للحقّ سبحانه بعقله عن سمات الحدوث والنقصان(جامي).

٦. الزماني المتوهّم من ظاهر مفهوم هذه الكلمة (جامي).

۷. لا لنفس العلم فقال: «العلم الأزلي وتعلقه بالأشياء حادثة حدوثاً زمانياً» (جامي)

۸. أي جعل الحدوث للتعلّق لا للعلم. (جامي)

يكون للمتكلّم[١] بعقله في هذه المسألة، لو لا[٢] أنّه[٣] أثبت العلم زائداً[٤] علىٰ الذات، فجعل التعلّق له[٥] لا للذات، و بهذا[٦] انفصل عن المحقّق من أهل اللّه صاحب الكشف[٧] و الوجود).

أي، غاية من يتكلّم بعقله في هذه المسألة، و ينزّه الحقّ عن سمة الحدوث و نقائصه، أن يجعل ذلك الحدوث للتعلّق، بأن يقول: «العلم أزلي و تعلّقه بالأشياء حادث حدوثاً زمانيّاً»؛ لئلا يلزم أن يكون الحادث صفة للواجب، و هو أعلىٰ وجه للمتكلّم في هذه المسألة بنظره الفكري.

و جواب «لولا» محذوف تقديره: لو لا أنّ المتكلّم أثبت العلم زائداً مطلقاً[٨] علىٰ

---

١. المتصرّف بعقله (جامي).

٢. وهو أعلى وجه جواب، لولا، قدم عليه. ويُحتمل أن يكون جوابه مقدّراً هكذا: لولا أنّه أثبت العلم زائداً على الذات فجعل التعلّق له لا للذات. لكان كلامه قريباً من التحقّق(جامي).

٣. أي المتكلّم(جامي).

٤. في الوجود الخارجي على الذات لاعينها(جامي).

٥. أي للعلم. جامي.

إذ لولم يكن العلم عين الذات لا معنى لتعلّق الذات بالمعلومات، لا لأنّه يلزم أن تكون الذات محلّ الحوادث؛ لأنّ تجدّد النسب لا تستلزمه كما عرفت (جامي).

٦. أي بإثبات العلم زائداً على الذات وجعل التعلّق حادثاً بالحدوث الزماني انفصل المتكلّم عن المحقّق (جامي).

٧. الذي انكشف له الحقائق، كما هي عليه ويجدها بحسب ذوقه و وجدانه من غير نظر فكري؛ لأنّ هذا المحقّق لايثبت العلم زائداً على الذات إلّا في العقل، ويجعله بحسب الخارج عين الذات، ويقول بحدوث التعلق له، لكن بالحدوث الذاتي لا الزماني مبالغة في التنزيه؛ فإنّهم لوجعلوا الحدوث زمانياً لافساد فيه أيضاً؛ إذ لايلزم التجدّد إلّا في النسبة.

فإن قيل: إذا كان العلم من قوله: ﴿حتّى نعلم﴾ ولنعلم مرتّباً على حادث زماني. كالفعل المفهوم من قوله: ﴿لنبلونكم﴾ و ﴿ثم بعثناكم﴾ كيف يصحّ الحكم بأنّ حدوثه ذاتي لازماني.

قلنا: مَن جعل العلم المرتّب حادثاً ذاتياً لازمانياً لابدّ له أن يجعل العقل الذي يترتّب عليه العلم أيضاً كذلك فنقول مثلاً: قوله: ﴿ولنبلونكم﴾ معناه ولنبلونكم أيّها النسب، أنّها النسب الذاتيّة والشؤون الغيبيّة المستخبئة في غيب الذات بإظهاركم في المرتبة العلميّة، حتّى نعلم نسب العلم بكم في هذه المرتبة ما يجرى عليكم بحسب الخارج من المجاهدة والصبر فنعلم المجاهدين منكم والصابرين(جامي).

٨. أي في كلّ المراتب، أي لايكون له جهة اتّحاد حتّى يكون مغايراً من جهة ومتّحداً من جهة.

الذات «فجعل التعلّق له لا للذات» لكان ممّن فاز بالتحقيق، واتصل بأهله.

«و بهذا انفصل» أي، بجعله زائداً علىٰ الذات مطلقاً، انفصل عن أهل التحقيق؛ إذ المحقّق؛ قائل: بأنّه عين الذات في مرتبة مطلقاً، و في اخرىٰ عينه من وجه غيره من وجه آخر، و هي[1] عند كونه نسبة من النّسب الذاتيّة.

و لمّا كان المراد بالمحقّق هو الّذي انكشفت له أحديّة الحقّ، و سريانه في المراتب الوجوديّة الموجبة للتعدّد و التكثّر، الموهمة لوجود الأغيار، و شاهد الأمور علىٰ ما هي عليه بحسب الكشف و الذوق، قال ـ رضى اللّه عنه ـ: (من أهل اللّه صاحب الكشف و الوجود) و المراد بالوجود هنا: الوجدان.

و من أمعن النظر فيما مرّ من المقدّمات، و تحقّق بأسراره، لاتزاحمه الشكوك و الشبهات الوهميّة، التي تقع في مثل هذه المباحث.

(ثمّ نرجع[2] إلى الأعطيّات[3]، فنقول: إنّ الأعطيّات إمّا ذاتيّةٌ أو أسمائيّة، فأمّا المنحُ و الهباتُ و العطايا الذاتيّة فلا تكون أبداً إلّا عن تجلٍّ إلهي[4]، و التجلّي من الذات لايكون أبداً إلّا بصورة استعداد المتجلّىٰ له[5]، و غير ذلك[6] لايكون فاذاً المتجلّىٰ له ما رأى سوىٰ صورته في مرآة الحقّ)[7].

---

١. أي كونه غيراً من وجه هو عند كونه نسبة.

٢. لمّا قسم العطايا بحسب السؤال انجرّ الكلام إلى بحث الاستعداد والأعيان، فبحث عن ذلك بقدر ما احتاج إليه هاهنا ثمّ يرجع إلى المقصود من بيان القسمين الأوّلين، واستأنف القسمة لطول الكلام بقوله: «ثم نرجع» (ق).

٣. بفتح الهمزة وتخفيف الياء جمع أعطية، جمع عطاء كأغطية وغطاء أو بضمّ الهمزة وتشديد الياء جمع أُغطية كأمنية (جامي).

٤. أي من تجلّى حضرة الاسم الجامع جميع الصفات والأسماء لامن الذات الأحدية؛ فإنّه لا اسم ولا رسم ولا حكم ولا تجلّي ولا غير ذلك في الذات الأحديّة، فيكون تعيّن التجلّي الذتي من الحضرة الإلهية؛ فلهذا اضيف التجلّي اليها لا إلى مطلق الذات، فإذا وقع التجلّى من هذه الحضرة استتبع تلك العطايا الذاتية (جامي).

٥. أي بصورة يقتضيها استعداده (جامي).

٦. أي غير كون التجلّي بصورة استعداد العبد المتجلّى له لايكون ابداً (جامي).

٧. أي في صورة مرآة وجود الحقّ وسوى الوجود المتعيّن في هذه الصورة بحسبها؛ لأنّ الذات الإلهيّة ليس لها ←

الأُعطيّات جمع أعطية، و هي جمع عطاء، فهي جمع الجمع، و المنح جمع منحة و هي العطايا.

و لمّا ذكر في أوّل الفصّ أنّ العطايا منها ذاتيّة، و منها أسمائيّة، و شبّه انقسامها إلىٰ القسمين بانقسام السؤال إلىٰ قسمين، و فرغ عن تقريره، شرع بذكر الفرق بينهما فقال: أمّا (**العطايا الذاتيّة فلا تكون إلّا عن تجلٍّ إلهي**).

أي، عن حضرة هذا الاسم الجامع، الّذي هو باعتبار اسم الذات فقط، و باعتبار آخر اسم للذات مع جميع الصفات[١]، و غيره من أسماء الذات كالغنيّ و القدوس و أمثالهما، و التجلّي من الذات لايكون إلّا علىٰ صورة المتجلىٰ له، و هو العبد و بحسب استعداده؛ لأنّ الذات الإلهيّة لا صورة لها متعيّنة لتظهر الذات بها، و هي[٢] مرآة الأعيان، فتظهر صورة المتجلىٰ له فيها بقدر استعداده.

كما أنّ الحقّ يظهر في مرايا الأعيان بحسب استعداداتها و قابلياتها بظهور أحكامه، غير ذلك لايكون؛ إذ لابدّ من المناسبة بين المتجلّي و المتجلىٰ له، و لمّا كان المتجلّي وجوداً مطلقاً غير مقيّد باسم جزئي و صفة معيّنة، كذلك لابدّ أن يكون المتجلّىٰ له مخلّصاً عن رقّ القيود المشخّصة، و عبوديّة الأسماء الجزئيّة[٣]، إلّا عن القيد الّذي به تميّزت ذاته عن ربّه؛ لأنّ الشيء لايمكن أن يتخلّص عن ذاته إلّا بالفناء، و حينئذٍ ينعدم المتجلّىٰ له.

و الكلام مع بقائه فهذا القيد لايقدح في اطلاقه؛ إذ به «هو هو»، فإذا خلص عنها[٤]

في حدّ نفسها صورة معيّنة ليظهر بها وهي مرآة الأعيان، فتظهر صور المتجلّى له فيها بقدر استعداده. كما أن الحق يظهر في مرايا الأعيان بحسب استعداداتها وقابلياتها لظهور أحكامه (جامي).

١. لأنّ اللّه اسم الذات، ولكن لمّا كانت الذات في نفس الأمر حاوية لجميع الصفات والأسماء الذاتيّة، فيكون اسم الذات مع جميع الصفات والأسماء الذاتية، قال مولانا الجامي في آخر الفصّ الإدريسي ـ في شرح قول الشيخ: «وليس ذلك إلّا لمسمّى الله خاصّة» ـ: يعني الذات البحت والوجود المطلق؛ فإنّ اسم الله كما يُطلق على مرتبة الإلهيّة كذلك يُطلق على الذات البحت والوجود المطلق.

٢. أي الذات الإلهيّة.

٣. مثل القهّار والمنتقم والعليم والحكيم.

٤. أي عن القيود المشخّصة وعبودية الأسماءِ الجزئية.

وحصلت المناسبة من هذه الحيثيّة بينه و بين ربّه، حصل التجلّي الذاتي، ولا يرىٰ حينئذٍ سوى[1] صورة عينه في مرآة[2] الحقّ.

و ما اشتهر بين الطائفة أنّ التجلّي الذاتي، يوجب الفناء و ارتفاع الاثنينيّة، أنّما هو إذا كان التجلّي الذاتي بصفة القهر و الوحدة، المقتضية لارتفاع الغيريّة و انقهارها، و لذلك جاء «الواحد القهّار» في قوله تعالىٰ: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَومَ للّه الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[3]، أو نقول: إنّ كلامه ـ رضى اللّه عنه ـ محمول علىٰ حال البقاء بعد الفناء، و حينئذ لايوجب الفناء مرّة أُخرىٰ.

و المراد بالاستعداد هنا الاستعداد الكلّي[4]، الّذي لعين المتجلّىٰ له بعد تخلّصها عن مقتضيات النّفس، و طهارتها عن كدوراتها، لا الجزئي، وإلّا[5] يشتبه الأمر فإنّ النّفس قد تتجلّىٰ علىٰ الشخص في بعض المقامات، و تظهر بالربوبيّة قبل أن يتخلّص عن رقّ القيود، و يكون[6] شيطانيّاً لا رحمانيّاً، و قليل من تميّز بينهما، و من هنا يدّعي العبد و يظهر بالربوبيّة كالفراعنة.

(و ما رأىٰ[7] الحقّ[8]، ولا يمكن أن يراه[9]، مع علمه أنّه ما رأى صورته إلّا فيه[10]، كالمرآة[11] في الشاهد إذا رأيت الصُّور فيها[12]، لا تراها مع علمك أنّك ما رأيت الصور

---

١. لأنّ العبد يرى ذاته ولايمكن له رؤية ما سوى ذاته، ولكن رؤية ذاته تكون بواسطة الوجود، فيكون الوجود هو المرآة لرؤية نفسه، وإذا لم يكن موجوداً لم ير نفسه.

٢. أي في الوجود المتعيّن في هذه الصورة.

٣. غافر(٤٠): ١٦.

٤. أي غير مقيّد بالقيودات المشخصة والأسماء الجزئية.

٥. إن لم يتخلّص من مقتضيات النفس.

٦. هذا التجلّي والظهور.

٧. أي العبد المتجلّي له (جامي).

٨. من حيث إطلاقه (جامي).

٩. من تلك الحيثية (جامي).

١٠. أي في الحقّ.

١١. أي فهو سبحانه كالمرآة (جامي).

١٢. أي في جرم المرآة (جامي).

أو صورتك إلّا فيها).

و ذلك لأنّ العبد مادام باقياً لايتخلّص من جميع القيود، بل يبقىٰ ما به تعيّنه، فلا تحصل المناسبة التامّة بينهما[١]، فَلم يمكن رؤيته و شهوده، كما لم يمكن رؤية الموضع الّذي ترىٰ فيه الصورة من المرآة الصقيلة، فإنّك إذا رأيت صورتك فيها تعجز عن رؤيتها، مع أنّك تعلم أنّ صورتك ما ظهرت إلّا فيها.

و الحاصل: أنّ الإنسان إذا كمل تتجلىٰ له الحصة التي له من الوجود المطلق، و ما هي إلّا عينه الثابتة[٢] لا غير، فما رأىٰ الحقّ، بل رأىٰ صورة عينه؛ فلا يمكن أن يراه، لتقيّده[٣]، و اطلاق الحقّ، و تعاليه عن الصورة المعيّنة الحاصرة له.

(فأبرزَ اللّه ذلك[٤] مثالاً، نصبه لتجلّيه الذاتي، ليعلم المتجلّىٰ له أنّه مارآه[٥]).

ذلك إشارة إلى المرآة ذكره باعتبار ما بعده، و هو «**مثالاً**»، كأنّه يقول: ذلك مثال أبرزه اللّه، لذلك قال: **(نصبه)** و لم يقل: نصبها، أو باعتبار أنّه جرم، و «ما» بمعنىٰ الّذي، أي الّذي رآه، و هو مفعول يعلم، أو أيّ شيء رآه؟ علىٰ أنّها استفهاميّة.

(و ما ثمة مثالُ أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلّي) أي، الذاتي **(من هذا)** أي، **(من هذا)**، المثال **(واجهد في نفسك عند ما ترىٰ الصورة في المرآة)** «ما» مصدريّة، أي عند رؤيتك الصّورة فيها **(أن ترىٰ جرم المرآة، لاتراه أبداً ألبتّة[٦]، حتّىٰ أنّ بعض من أدرك**

---

١. أي بين الحقّ المطلق والعبد المقيّد.

٢. أي الحصّة ما هي إلّا عينه الثابتة، لعلّ المراد بالعين الثابتة هو نحو الوجود الخاص كما قال فيما بعد عن قريب: إذ هي شأن من شؤونه، والعين الثابتة يُقال تارة ويكون المراد به هو الماهيّة، وتارة على الوجود الخاص أو المراد به عينه الثابتة الموجود بوجوده الخاصّ.

٣. أي لتقيّد العبد وإطلاق الحقّ، فلا مناسبة بينهما.

٤. أي ظهور الصورة في المرآة (جامي).

٥. أي الذي رآه أو أي شيء رآه، على أن تكون «ما» موصولة أو استفهامية، والذي رآه صورته في الحقّ والحقّ في صورته (جامي).

٦. إلّا عند صرفك النظر عن الصورة وإعراضك عنها والتفاتك نحو المرآة وتحديق النظر فيها؛ إذ الشهود الواحد والإبصار المتعيّن لايسع في وقت واحد إلّا شهوداً واحداً معيّناً، وإنّما قال: «جرم المرآة» لأنّ بعض أحكام المرآة كالصقالة والكدورة والاستواء والانحناء قديُرى، ولكن في الصورة، فالصورة مرآة لأحكام ←

مثل هذا[١] في صور المرايا) جمع مرآة (ذهب إلى أنّ الصّورة المرئية[٢] بين بصر الرّائي، و بين المرآة) أي، هي حاصلة بين بصر الرّائي و المرآة، و هي حاجبة عن رؤية المرآة.

(وهذا أعظم ما قدر[٣] عليه من العلم[٤]، و الأمر[٥] كما قلناه و ذهبنا[٦] إليه) من أنّها مثال نصبها الحقّ لتجلّيه الذاتي حتّىٰ ينظر فيها كلّ من أهل العالم، ولا يرىٰ سوىٰ صورته، فيعلم أن الذات الإلهيّة لايمكن أن ترىٰ إلّا حين التجلّي[٧] الأسمائي من وراء الحجب النورانيّة الصفاتيّة، كما جاء في الأحاديث الصحيحة: «سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر»[٨] و أمثاله، قال الشاعر:

كالشمس تمنعك اجتلائك وجهها ... و إذا اكتست برقيق غيم أمكنا

→ المرآة كما أنّ المرآة مرآة لذات الصورة (جامي).

١. الذي ذكرنا(جامي).

٢. أي حائلةً. (جامي).

٣. أي المتجلّى له.

٤. أي من العلم الحاصل له بالنظر، لكنّه غير مطابق للواقع، فإنّه لوكان الأمر كذلك لم يتمكّن الرائي من صرف النظر عن الصورة والإقبال على المرآة (جامي).

٥. أي في المرآة(جامي).

٦. في التجلّي الإلهي فكما أنّ المتجلّى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحقّ وما رأى الحقّ. ولايمكن أن يراه مع علمه أنّه ما رأى صورته إلّا فيه لابينه وبين الحقّ، بحيث تكون حاجبة عن رؤية الحقّ، فكذلك الناظر في المرآة ما رأى صورته إلّا في المرآة، لابينه وبين المرآة كما توهّمه بعض.

والفرق بين وجود الحقّ والمرآة، أنّ المرآة وإن كانت ليست مرئية عند استغراق الشهود في الصورة المشهودة، لكنّه بالنسبة يمكن الإعراض عن تلك الصورة والإقبال على المرآة وإدراكها، بخلاف الوجود فإنّه لايمكن شهوده من حيث إطلاقه(جامي).

٧. قال الشارح ـ في شرح قول الشيخ في الفصّ النوحي: «فمن تخيّل منكم أنّه راه فما عرف» ـ: والرؤية أنّما تحصل عندالتنزّل والتجلّي بما يمكن أن يرى كما قال ﷺ: «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» *بحارالأنوار* ج٩٤ ص٢٥١ ، *جامع الأسرار و منبع الأنوار* ص١٧٢ـ ٤٦٢ـ ٥٨٠ وشبّه برؤية القمر أي لم يقل: كما ترون الشمس وإن كان نور القمر من الشمس.

٨. *بحارالأنوار* ج٩٤ ص٢٥١، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، ص١٧٢.

(و قد بيّنا هذا[1] في «الفتوحات المكيّة») .

ذكر ـ رضى اللّه عنه ـ في الباب الثالث و الستين من (الفتوحات المكيّة) في معرفة بقاء النّفس في البرزخ، بين الدنيا و الآخرة لتعرف حقيقة البرزخ، و قال:

«إنّه حاجز معقول[2] بين متجاورين، ليس هو عين أحدهما، و فيه قوّة كلّ منهما، كالخط الفاصل بين الظلّ و الشمس، و ليس إلّا الخيال كما يدرك الإنسان صورته في المرآة، و يعلم قطعاً أنّه أدرك صورته بوجه، و أنّه ما أدرك صورته بوجه؛ لما يراها في غاية الصغر لصغر جرم المرآة، أو الكبر لعظمه ولا يقدر أن ينكر أنّه رأىٰ صورته، و يعلم أنّه ليس في المرآة صورة، ولا هي بينه و بين المرآة، فليس بصادق و لاكاذب في قوله: إنّه رأىٰ صورته و ما رأىٰ صورته.

فما تلك الصّورة؟

و ما شأنها؟

و أين محلّها؟

فهي منفيّة ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة، أظهر اللّه سبحانه هذه لعبده؛ ضرب مثالٍ ليعلم و يتحقّق أنّه إذا عجز و حار في درك حقيقة هذا و هو من العالم، و لم يحصل له عنده علم بتحقيقه، فهو بخالقها أعجز و أجهل و أشدّ حيرة». هذا ما ألفيته[3] من كلامه في هذا الباب.

و ذهب بعضهم[4] إلىٰ «أنّ الصّورة المرئية أنّما هي في العالم الخيالي، و مقابلة الجرم الصقيل شرط لظهورها فيه»، و لو كان كذلك لكانت تظهر للناظر في المرآة صورة أُخرىٰ غير صورة مقابلها، كما تظهر فيما يستعمله المعزّمون من صورة الجنّ، و غيرها.

---

١. أي الذي ذكرنا من المماثلة بين المرآة والحقّ سبحانه (جامي).

٢. قال: فذلك الحاجز المعقول هو البرزخ، فإن أُدرك بالحسّ فهو أحد الأمرين ما هو البرزخ، وكلّ أمرين يفتقران إذا تجاوزا إلى برزخ ليس هو عين أحدهما وفيه قوة كلّ قوة كلّ واحد منهما.

٣. أي وجدته.

٤. وهو الشيخ الإشراقي في *حكمة الإشراق* ص٤٧٠ ط ١.

(و إذا ذقت[١] هذا[٢] ذقت[٣] الغاية التي ليس فوقها غاية في حقّ المخلوق، فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقىٰ في أعلىٰ من هذا الدرج[٤]، فما هو[٥] ثمّ[٦و٧و٨] أصلاً، و ما بعده[٩] إلّا العدم المحض[١٠]).

أي، إذا وجدت هذا المقام بالذوق[١١] و الوجدان، لا بالعلم و العرفان، و حصل لك

١. أي أدركت بطريق الذوق والوجدان لا بمجرّد العلم والعرفان(جامي).

٢. أي مقام التجلّي الذاتي على صورتك(جامي).

٣. أي في مراتب التجلّيات الغاية (جامي).

٤. من التجلّي الذاتي. في الصحاح: «رقيت في السلّم-بالكسر-رقيا ورقيا إذا صعدت» وفي الكشّاف في قوله تعالى: ﴿أو ترقى فى السّماء﴾ (الإسرا (١٧): ٩٣) يقال رقي السلّم وفي الدرجة، فلا حاجة إلى تضمينها معنى الدخول(جامي).

٥. أي أعلى من هذا الدرج.

٦. فما هو ثمة، كما في غير واحدة من النسخ.

٧. أي في مقام التجلّي الذاتي(جامي).

٨. أي فما أعلى من هذا الدرج موجود عند الشهود أصلاً، فالضمير يرجع إلى أعلى(ق).

٩. أي بعد هذا الدرج(جامي).

١٠. فلا يوجد هناك مقام أعلى منه. اعلم أنّ تعيّن الحقّ وتجلّيه لك في مرآة عينك أنّما يكون بحسبها وبموجب خصوصيتها وصورة استعدادها. فما ترى الحقّ في تجلّيه الذاتي لك إلّا بصورة عينك الثابتة، فلا ترى الحقّ فيك إلّا بحسب خصوصية عينك الثابتة. ولكن في مرآة الوجود الحقّ، وهذا أعلى درجات التجليات بالنسبة إلى مثلك إلّا أن تكون عينك الثابتة عين الأعيان الثابتة كلّها، لا خصوصية لها توجب حصر الصورة في كيفيّة خاصّة، بل خصوصيّة أحديّة جمعيّة برزخيّة كماليّة، فتعيّن الحقّ لك حينئذ مثل تعيّنه في نفسه، ودون هذين الشهودين شهودك للحق في ملابس الصور الوجوديّة الحسّيّة والمثاليّة والروحيّة، كلّ ذلك بحسب تجلّيه من عينك لا من غيرك، فأعلى درجات شهودك للحقّ هو ما يكون بعد تحقّقك بعينك الثابتة، فإذا اتخذت أنت بعينك الثابتة فكنت أنت عينك من غير امتياز رأيتَ الحقّ كما يرى نفسه فيك، ورأيت نفسك صورة للحقّ في الحقّ وماثمّ أعلى من هذا في حقّك(جامي).

١١. علم الأذواق في اصطلاح الطائفة يذكر في عدّة مواضع من هذا الكتاب أيضاً:

أحدها: في الفصّ العَزيري ج٢ ـ ص١٧٨.

و ثانيها: في الفصّ العيسوي ص٢٣٨.

وثالثها في الفصّ الأيّوبي ص٤١٤ وآخر الفصّ الزكرياوية ص٤٥٨، وفي الفصّ اللقماني ص٥١٥ و آخر الفصّ الهاروني ص٥٤٣.

هذا التجلّي الذاتي، فقد حصل لك الغاية و انتهيت إلىٰ النهاية؛ لأنّ منتهىٰ أسفار السالكين إلىٰ اللّه تعالىٰ هي الذات لاغير.

و قوله: (في أن ترقىٰ) متعلّق بـ(لاتطمع) و (في أعلىٰ) متعلّق بـ(ترقىٰ)، ضمّنه معنىٰ الدخول فعدّاه بـ(في)؛ لأنّه يتعدّىٰ بنفسه بـ(علىٰ)، لا بـ(في)، يقال: رقاه إذا صعده، ورقىٰ عليه إذا صعد عليه، ولا يقال: رقىٰ فيه، كما لايقال: صعد فيه إلّا عند تضمّنه معنىٰ الدخول، و الضمير في قوله: (فما هو) عائد إلىٰ المقام، الّذي يدلّ عليه قوله: (أعلىٰ) بحسب المعنىٰ، و (ثمّة) أيضا إشارة إلىٰ المقام.

أي، فليس[1] في هذا المقام الّذي وصلت إليه ـ و هو الوجود المحض ـ مقام آخر تصل إليه أصلاً؛ إذ ليس بعد الوجود المحض إلّا العدم المحض.

واعلم، أنّ ظهور عينه له عين ظهور الحقّ له، و رؤية صورته عين رؤيته الحقّ[2]، لأنّ عينه الثابتة ليست مغايرة للحقّ مطلقاً، إذ هي شأن من شؤونه، و صفة من صفاته، و اسم من أسمائه، و قد عرفت أنّه من وجه عينه و من وجه غيره، فإذا شاهدت ذلك شاهدته، و من هنا قال الحسين ـ قدس سره ـ:

شعرٌ:

أنا من أهوىٰ و من أهوىٰ أنا	نحن روحان حللنا بدناً
فإذا أبصرتني أبصرته	و إذا أبصرته أبصرتنا

(فهو[3] مرآتك[4] في رؤيتك نفسك[5]، و أنت مرآتُه في رؤيته أسمائه و ظهور

---

١. أي فليس قدر في تصحيح المعنى.

٢. لأنّ رؤية عينه لايمكن إلّا بالوجود الذي له، والوجود شأن من شؤون الحقّ، والشأن ليس مبايناً لذي الشأن، بل مرتبة منه، فهذه المرتبة عين الحقّ باعتبار عدم مباينته للحقّ وغير الحقّ؛ لأنّه ظهور الحقّ، ولايكون عين ذات الحقّ. ويمكن أن يراد بالحقّ حقيقة الوجود الذي هو مقابل المفهوم.

٣. أي الحقّ سبحانه باعتبار ظاهر وجوده (جامي).

٤. أي إذا انخعلت عن صفاتك وجرّدت ذاتك عن كلّ ما أمكن تجرّدك عنه شاهدت عينك في مرآة الحقّ، وذلك تجلّيه بصورة عينك وهويرى ذاته فيك متّصفة بصفاتها كالسمع والبصر وغير ذلك، والذات مع الصفات أسماؤه فأنت مرآته في رؤية أسمائه(ق).

٥. أي إنيّتك الوجوديّة العينيّة، وباعتبار باطن علمه مرآتك في شهودك عينك الثابتة العلميّة الغيبيّة إذا كوشفت بها، وأنت باعتبار وجودك العيني مرآته في رؤيته أسمائه، التى هي ذاته مأخوذة مع بعض النسب ←

أحكامها[١]) .

و ذلك لأنّ بالوجود تظهر الأعيان الثابتة و كمالاتها ، و بالاعيان تظهر صفات الوجود و أسماؤه و أحكام أسمائه ؛ لأنّها محلّ سلطنتها ، و إليه أشار النبي ﷺ بقوله : «المؤمن مرآة المؤمن[٢]»إذ «المؤمن» من جملة أسمائه تعالىٰ .

(و ليست[٣] سوىٰ عينه) .

أي ، فليست مرآته التي هي عينك غير عينه مطلقاً[٤] ، كما يزعم المحجوب .

(فاختلط الأمر[٥] وانبهم[٦و٧و٨]) .

أي ، فاختلط أمر المرئي وانبهم أنّه حقّ أو عبد ، لأنّ العبد يرىٰ في ذات الحقّ عينه ، و الحقّ يرىٰ في عين العبد أسماءه ، و عين العبد حقّ من وجه ؛ لأنّها من جملة أسمائه ، و أسماؤه عينه ، فانبهم حال المرئي في المرآتين أنّه حقّ أو عبد .

(فمنّا من جهل[٩] في علمه) .

أي ، تحيّر في التميّز بين المراتب حال علمه بها .

← والاعتبارات وحضور أحكامها ، أي أحكام الأسماء(جامي) .

١ . فإنّ الصفة مصدر الفعل ، ولايصدر الفعل من الذات إلا باعتبارها ، فالأسماء مصادر الأحكام كالسمع والبصر ومايتعلّق بهما من أحكام المسموعات والمبصرات ؛ فإنّ أحكام السمع والبصر ظهرت فيك من حيث إنّك مظهر هذين الاسمين(ق) .

٢ . *بحارالأنوار* ج ٧٧ ص ٢٧١ .

٣ . أي وليست الأسماء في مرتبة الأحديّة سوى عينه ونفسه ، فانت مرآة لنفسه في رؤيته إيّاها ، كما أنّه مرآة لنفسك في رؤيتك إيّاها ، فتارة هو المرآة وأنت الرآئي والمرئي ، وتارة أنت المرآة وهو الرائي والمرئي . (جامي) .

٤ . بل عينه من وجه .

٥ . أي أمر المرآة والرائي والمرئي(جامي) .

٦ . أي اشتبه وصار مبهماً .

٧ . أي كلّ واحد منهما حقّ أو عبدٌ(جامي) .

٨ . وهو أنّ المرئيّ عين الحقّ في صورة العبد ، فيكون العبد مرآة الحقّ أو عين العبد في صورة الحقّ فيكون الحقّ مرآة العبد (ق) .

٩ . ولم يميّز بين هذه المراتب في عين علمه بطريق الذوق والوجدان(جامي) .

(فقال: **العجز عن درك الادراك إدراك**[١]، **و منّا من علم**[٢]) أي ميّز بينها (**فلم يقل بمثل هذا**[٣]، **و هو**[٤] **أعلىٰ القول**[٥]).

أي، هذا السكوت و عدم القول بمثله أعلىٰ مرتبة من ذلك القول؛ لأنّ فيه إظهار العجز (**بل أعطاه**[٦] **العلمُ السكوت كما أعطاه العجز**) أي، أعطاه علمه بالمراتب أن يسكت ولايضطرب، كما أعطىٰ العلم الآخر العجز.

(**و هذا**[٧] **هو أعلىٰ عالم بالله**[٨]) لأنه يعرف المراتب و المقامات، و يعطي حقّ كلّ مقام في مقامه.

(**و ليس هذا العلم**[٩،١٠] **إلّا لخاتم الرّسل و خاتم الأولياء**).

لأنّ الاحاطة بجميع المقامات و المراتب، كلّيها و جزئيّها، جليلها و حقيرها، و

---

١. أي التحقّق بالعجز عن إدراك ما لايدرك غاية الإدراك له، والعجز عن حصول العلم بمالايعلم نهاية العلم به، وفي الأساس طلبه حتّى أدركه، أي لحق به و أدرك منه حاجته، وبلغ الغواص درك البحر وهو قعره، ومنه درك النار. وفي الصحاح: القعر: درك درك. وفي النهاية في غريب الحديث: في الحديث أعوذبك من درك الشقاء. الدرك اللحاق والوصول إلى الشيء أدركته ادراكاً ودركاً (جامي).

٢. أي علم تلك المراتب و ميّز بينها، فإنّه علم أنّ مرآتيّة الحقّ سبحانه لإنّيّتك الوجوديّة باعتبار ظاهر وجوده وأنت الرآئي والمرئي، فإنّك ترى نفسك فيه بل هو الرآئي والمرئي، ولكن فيك ومرآتيّه لعينك الثابتة باعتبار باطن علمه وأنت الرآئي والمرئي لكن فيك، وكذلك علم أنّ مرآتيتك للحقّ سبحانه أنّما هي باعتبار وجودك العيني أو العلمي، والرآئي هو الحقّ سبحانه إمّا مقامه الجمعي أو منك والمرئي أيضاً هوالحقّ لكن باعتبار خصوصيّة صفة أو اسم أنت مظهره، فإنّ الوجود الحقّ باعتبار إطلاقه لايسعه مظهر (جامي).

٣. القول المُنبئ عن الاعتراف بالعجز (جامي).

٤. أي والحال أنّ القول بالعجز (جامي).

٥. أي أعلى ما يقال في هذا المقام. وجعل بعض الشارحين الضمير لعدم القول وقال: معنى أعلى القول، أعلى من القول، ولا يبعد أن يقال: معناه حينئذ أنّ عدم القول بالعجز أعلى ما يقال في هذا المقام، فإنّ عدم القول بالعجز قول على لسان الحال بكمال العلم(جامي).

٦. أي من العلم(جامي).

٧. أيالذي أعطاه العلم السكوت(جامي).

٨. و مراتب تجلّياته والتمييز بينهما(جامي).

٩. أي بالأصالة(ق).

١٠. أي الذي يعطي صاحبه السكوت بالأصالة(جامي).

التميّز بينها لايكون إلّا لمن له الاسم الأعظم ظاهراً و باطناً، و هو خاتم الرّسل و خاتم الأولياء، أمّا خاتم الرّسل فلكون غيره من الأنبياء لايشاهدون الحقّ و مراتبه إلّا من مشكاته، الممدّة لهم من الباطن، و أمّا خاتم الأولياء فلأنّ غيره من الأولياء لا يأخذون مالهم إلّا منه، حتّىٰ أنّ الرّسل أيضاً لايرون الحقّ إلّا من مشكاته و مقامه، و إليه أشار بقوله:

(و ما يراه أحد من الأنبياء[١] و الرّسل[٢] إلّا من مشكاة الرسول الختم[٣]، ولا يراه أحد من الأولياء إلّا من مشكاة[٤] الولي الخاتم، حتّىٰ أنّ الرّسل[٥] لايرونه ـ متىٰ رأوه ـ إلّا من مشكاة خاتم الأولياء[٦]).

و اعلم، أنّ الأنبياء مظاهر أُمهات أسماء الحقّ، و هي داخلة في الاسم الأعظم الجامع و مظهره الحقيقة المحمّدية؛ لذلك صارت أُمته خير الأمم و شهداء عليهم يوم القيامة، و هو عليه السلام يزكّيهم عند ربّهم، و قال صلى الله عليه وآله: «علماء أُمتي كأنبياء بني إسرائيل»[٧].

فلمّا كان شأن النبوّة و الرسالة مأخوذاً من مقامه صلى الله عليه وآله، و قد انختمت مرتبتهما و بقيت مرتبة الولاية التي هي باطن النبوّة و الرسالة، لأنّها غير منقطعة، فتظهر هذه المرتبة في الأولياء ـ بحسب الاستعدادات التي كانت لهم ـ شيئاً فشيئاً إلىٰ أن

---

١. أي الرسل كلّهم يأخذونه من خاتم الرسل، وخاتم الرسل يأخذه من باطنه من حيث إنّه خاتم الأولياء لكن لايظهره؛ لأنّ وصف رسالته يمنعه، فإذا ظهر باطنه في صورة خاتم الأولياء ليظهره. والحاصل أنّ الرسل والأولياء كلّهم يرونه من مشكاة خاتم الأولياء (جامي).

٢. من حيث إنّهم أولياء لا من حيث إنّهم أنبياء ورسل؛ فإنّ هذاالعلم ليس من حقائق النبوّة (جامي).

٣. في غالب النسخ: «الخاتم» كالوليّ الخاتم.

٤. التي هي جهة باطنية الرسول الخاتم(جامي).

٥. أيضاً من حيث إنّهم أولياء (جامي).

٦. التي هي مشكاة ولاية الرسول الخاتم وإلّا لم يصحّ كلا الحصرين معاً: حصر رؤية المرسلين أولاً في مشكاة خاتم الأنبياء، وحصرها ثانياً في مشكاة خاتم الأولياء. فمشكاة خاتم الأنبياء هي الولاية الخاصة المحمديّة، وهي بعينها مشكاة خاتم الأولياء؛ لأنّه قائم لمظهريّتهاوإن أسند هذه الرؤية إلى مشكاة خاتم الأولياء؛ فإنّ الرسالة والنبوة... . الخ.

٧. *بحارالأنوار* ج٢ ص٢٢ ح٦٧.

تظهر بتمامها فيمن هو مستعدّ لها، و هو المراد بخاتم الأولياء، و هو عيسىٰ عليه السلام كما سيأتي بيانه.

و صاحب هذه المرتبة أيضاً بحسب الباطن هو خاتم الرّسل؛ لأنّه هو مظهر الاسم الجامع، و كما أنّ اللّه يتجلّىٰ من وراء حجب الأسماء التي تحت مرتبته للخلق، كذلك هذا[1] الخاتم يتجلّىٰ من عالم غيبه في صورة خاتم الأولياء للخلق، فيكون هذا الخاتم[2] مظهراً للولاية التامّة، و لكون كلّ من الأنبياء و الأولياء صاحب ولاية و هو[3] مظهر لجميعها، فيكون مظهر[4] حصة كلّ منها من مقام جمعه[5]، فخاتم الرّسل ما رأىٰ الحقّ إلّا من مرتبة[6] ولاية نفسه، لا من مرتبة غيره، فلا يلزم النقص، و مثاله الخازن إذا أعطىٰ بأمر السلطان للحواشي من الخزينة شيئاً، و للسلطان أيضاً، فالسلطان أخذ منه كغيره من الحواشي، ولا نقص.

(فإنّ الرسالة و النبوّة[7] ـ أعني نبوّة التشريع و رسالته[8] ـ تنقطعان[9]، و الولايةُ لاتنقطع أبداً[10]).

و ذلك لأنّ الرسالة و النبوّة من الصفات الكونيّة الزمانيّة، فتنقطع بانقطاع زمان النبوّة و الرسالة، و الولاية صفة إلهيّة لذلك سمّىٰ نفسه «الولي الحميد» و قال:

---

١. أي خاتم الرسل.

٢و٣. أي خاتم الأولياء.

٤. في بعض النسخ لايكون لفظ «مظهر» موجوداً.

٥. أي خاتم الأولياء.

٦. لأنّ خاتم الأولياء أيضاً مرتبة من مراتب خاتم الرسل.

٧. اللتين هما جهة ظاهرية الرسول الخاتم(جامي).

٨. التي هي تبليغ الأحكام المتعلّقة. بحوادث الأكوان، لانبوّة التحقيق التي هي جهة باطنية، وهي الإنباء عن الحقّ تعالى و أسمائه وصفاته وأسرار الملكوت والجبروت(جامي).

٩. بانقطاع موطن التكليف، بل بانقطاع الرسول الخاتم عن هذا الموطن فكيف يستند إليه مالاينقطع(جامي).

١٠. فإنّها من الجهة التي تلي الحقّ سبحانه، وهي باقية دائمة أبداً سرمداً، وأكمل مظاهرها خاتم الأولياء؛ فلهذا استندت الرؤية المشار إليها إليه. ولايخفى عليك أنّه لوفرض عدم انقطاع النبوّة أيضاً، لايصحّ استناد هذا العلم إليها أصلاً؛ فإنّه من حقائق الولاية لاالنبوّة (جامي).

﴿اللّه وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[١] فهي غير منقطعة أزلاً و أبداً، ولايمكن الوصول لأحد من الأنبياء، و غيرهم إلىٰ الحضرة الإلهيّة إلّا بالولاية التي هي باطن النبوّة، و هذه المرتبة من حيث جامعية الاسم الأعظم لخاتم الأنبياء، و من حيث ظهورها في الشهادة بتمامها لخاتم الأولياء، فصاحبها واسطة بين الحقّ و جميع الأنبياء و الأولياء.

و من أمعن النظر في جواز كون الملك واسطة بين الحقّ و الأنبياء، لايصعب عليه قبول كون خاتم الولاية ـ الّذي مظهر باطن الاسم الجامع، و أعلىٰ مرتبة من الملائكة ـ واسطة بينهم[٢] و بين الحقّ.

و في قوله: (أعني نبوّة التشريع و رسالته) سرّ، و هو أنّ النبوّة و الرسالة تنقسم إلىٰ قسمين:

١. قسم يتعلّق بالتشريع.

٢. و قسم يتعلّق بالانباء عن الحقائق الإلهيّة، و أسرار الغيوب، و إرشاد العباد إلىٰ اللّه من حيث الباطن، و اظهار أسرار عالم الملك و الملكوت، و كشف سرّ الربوبيّة المتسترّة بمظاهر الأكوان لقيام القيامة[٣] الكبرىٰ، و ظهور ما تسترّه الحقّ و أخفىٰ.

(فالمرسلون من كونهم أولياءَ، لايرون ما ذكرناه[٤] إلّا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟).

و ذكر[٥] في كتاب (عنقاء المغرب): أنّ أبا بكر تحت لوائه[٦] كما كان تحت لواء سيدنا رسول اللّه في المتابعة.

(و إن كان خاتم الأولياء[٧] تابعاً في الحكم[٨] لما جاء به خاتمُ الرّسل من التشريع

---

١. البقرة (٢): ٢٥٧.

٢. أي الأنبياء والأولياء.

٣. أي إلى قيام القيامة.

٤. من العلم الذي يعطى صاحبه السكوت(جامي).

٥. الشيخ.

٦. أي خاتم الأولياء.

٧. بحسب نشأته العنصرية(جامي).

٨. الإلهي، (جامي).

فذلك[١] لايقدح في مقامه[٢]، ولا يناقض ما ذهبنا إليه[٣] من أنّه متبوع في الولاية.

ولا ينبغي أن يتوهّم أنّ المراد بخاتم الأولياء المهدي عليه السلام، فإنّ الشيخ ـ قدس سره ـ صرّح بأنّه عيسىٰ عليه السلام و هو يظهر من العجم، و المهدي من أولاد النبي صلى الله عليه وآله و يظهر من العرب، كما سنذكره بألفاظه.

(فإنّه من وجه يكون أنزل، كما أنه من وجه يكون أعلى)[٤،٥]، و قد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيّد ما ذهبنا إليه[٦] من أنّه من وجه أنزل، كما أنه من وجه أعلىٰ.

(في فضل عمر[٧] في أُسارىٰ بدر[٨] بالحكم فيهم).

و الحكاية مشهورة، و في التفاسير مذكورة، و عوتب[٩] رسول اللّه صلى الله عليه وآله بقوله تعالىٰ: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسرىٰ حَتَّىٰ يُثخِنَ فِى الأَرضِ**﴾[١٠] الآية.

(وفي تأبير النّخل) منع رسول اللّه صلى الله عليه وآله الناس عاماً تأبير النّخل فما أثمر، فقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «أنتم أعلم بأُمور دنياكم[١١]» فأثبت الفضيلة للمخاطبين، و أثبت

---

١. أي كونه تابعاً بحسب نشأته العنصرية(جامي).

٢. الذي يقتضي المتبوعيّة بحسب حقيقته(جامي).

٣. من أنّ المرسلين لايرون هذا العلم إلّا من مشكاة خاتم الأولياء؛ فإنّه من وجه، وهو كونه ولياً تابعاً بحسب نشأته العنصرية يكون أنزل مرتبة من الرسول الخاتم من حيث رسالته، كما أنّه من وجه وهو كونه جهة باطنيّة الرسول الخاتم باعتبار حقيقته يكون أعلى مقاماً بحسب نبوّته و ظاهريته (جامي).

٤. أي أعلى من نبوّة النبيّ صلى الله عليه وآله.

٥. قال مؤيد الدين ـ ره ـ: ولا تظنّن أنّ الوليّ أعلى من الرسول، فليس كذلك بل الأفضلية بين الولي التابع مع كونه تابعاً جامعاً لمراتب الولاية وبين نفسه أيضاً من كونه متبوعاً، فهو من كونه متبوعاً في مقامات الولاية أعلى منه من كونه تابعاً في الشريعة الظاهرة الطاهرة.

٦. من أن الفاضل يجوز أن يكون مفضولاً من وجه (جامي).

٧. على أبي بكر(جامي).

٨. حيث رأى فيهم أبوبكر أن توخذ منهم الفدية ويطلقهم ورأى فيهم عمر ضرب الرقاب. فأنزل اللّه الآية الكريمة موافقة لرأي عمر(جامي).

٩. قال مولانا عبدالرزاق القاساني ـ ره ـ: لمّا عوتب رسول اللّه صلى الله عليه وآله نبّهه جبرئيل عليه السلام على الخطاء ونزول الوحي بأنّه يقتل من أصحابه بعدد الأسارى الذين أطلقوهم أو أخذوا منهم الفداء.

١٠. الأنفال (٨): ٦٧.

١١. *جامع الأسرار و منبع الأنوار* ص٤٢٠.

الفضيلة لعمر في الحكم مع أنّه سيّد الأوّلين و الآخرين، فذلك لايقدح في مقامه و مرتبته.

(فما[١] يلزمُ الكامل أن يكونَ له التقدّمُ[٢] في كلّ شيء و في كلّ مرتبة، و إنّما نظرُ الرجال إلىٰ التقدّم في رتب العلم باللّه[٣]، هنالك[٤] مطلبهم، و أمّا حوادثُ الأكوان فلاتعلّق[٥] لخواطرهم بها، فتحقّق[٦و٧] ما ذكرناه) معناه ظاهر.

---

١. خ ل: فلايلزم.

٢. على غير الكامل (جامي).

٣. سبحانه لا فيما عداه، (جامي).

٤. أي في مرتبة العلم باللّه يتحقق مطلبهم(جامي).

٥. لدنائتها بالنسبة إلى هممهم العالية، فلوكانوا فيها أنزل درجة ممّن عداهم، فلا يقدح ذلك في كمالهم (جامي).

٦. من علوّ مرتبة ختم الأولياء في العلم باللّه بحسب حقيقته، وأنّه لايقدح فيه نزول مرتبته عن الرسول الخاتم بحسب نشأته العنصرية حيث يكون تابعاً له من حيث نبوّته ... اعلم أنّ الحقيقة المحمدية ﷺ مشتملة على حقائق النبوّة والولاية كلّها، فأحدية جمع حقائق النبوّة ظاهرها، وأحديّة جمع حقائق الولاية باطنها، فالأنبياء من حيث إنّهم أنبياء مستمدون من مشكاة نبوّته الظاهرة، ومن حيث إنّهم أولياء مستمدون من مشكاة ولايته الباطنة وكذا الأولياء التابعون يستمدّون من مشكاة ولايته، فالأنبياء والأولياء كلّهم مظاهر لحقيقته، الأنبياء لظاهر نبوّته والأولياء لباطن ولايته، وخاتم الأولياء مظهر أحديّة جمعه لحقائق ولايته الباطنة، فالاستمداد من مشكاة ختم الأولياء بالحقيقة هو استمداد من مشكاة خاتم الأنبياء؛ فإنّ مشكاته بعضٌ من مشكاته، فلا استمداد في الحقيقة إلّا من مشكاة خاتم الأنبياء وإنّما أُضيف الاستمداد إلى خاتم الأولياء؛ باعتبار حقيقته التي هي بعض من حقيقة خاتم الأنبياء.

ومعنى استمداد خاتم الأنبياء منه بحسب ولايته، استمداده بحسب النشأة العنصرية من حيث هي بعض من حقيقته، وذلك الوليّ الخاتم مظهره، فهذا بالحقيقة استمداده من نفسه لاغيره، واللّه أعلم بالحقائق (جامي).

٧. إشارة إلى أنّ خاتم الأولياء قديكون تابعاً في حكم الشرع كما يكون المهدي ـ عجّ ـ الذي يجيء في آخر الزمان، فإنّه يكون في الأحكام الشرعيّة تابعاً لمحمّد ﷺ وفي المعارف والعلوم الحقيقية يكون جميع الأنبياء والأولياء تابعاً له كلّهم. ولا يناقض ما ذكرناه؛ لأنّ باطنه باطن محمّد ﷺ؛ ولهذا قيل: «إنّه حسنة من حسنات سيّد المرسلين» وأخبر ﷺ بقوله: إنّ اسمه اسمي وكنيته كنيتي، فله المقام المحمود. ولايقدح كونه تابعاً في أنّه معدن علوم الجميع من الأنبياء والأولياء؛ فإنّه يكون في علم التشريع والأحكام أنزل كما يكون في علم التحقيق والمعرفة باللّه أعلى(ق).

(و لمّا مثّل النبيُّ ﷺ[١] النبوّة بالحائط[٢] من اللّبن[٣]، و قد كمل[٤] سوىٰ موضع لبنة واحدة[٥]، فكان ﷺ تلك اللّبنة[٦]، غير أنّه) أي، إلّا أنّه ﷺ (لايراها[٧] إلّا كما قال: لبنةً واحدة[٨]، و أمّا خاتمُ الأولياء فلابدّ له من هذه الرؤيا[٩]، فيرىٰ ما مثّلهُ[١٠] به رسول اللّه ﷺ، و يرىٰ في الحائط موضع لبنتين[١١]، و اللّبنتان من ذهب[١٢] و

---

١. إنّ رسول اللّه ﷺ قال: «مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنىٰ بنياناً، فأحسنه وأجمله إلّا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به و يعجبون له، ويقولون: هلّا وضعت هذه اللبنة؟ فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيّين». *دلائل النبوة بيهقي* ص٢٧٣ نقلاً عن البخاري والمسلم.

٢. ووجه مناسبتها بالحائط: أما صورةً فلكونها مع ما فيها من الحيطة يحفظ نظام متفرقات العالم من النشآت، من قولهم: حاطه يحوطه أي كلأ، ويحوطه أيضاً إذا جمعه، ولكونها مع أنّها حائط بتلك المعاني مشتملة على العلوم المتماثلة بحسب الصورة المتفاوتة بالعلوّ و الكمال، و تلك علوم الأنبياء كلّها؛ ولذلك قال من اللبن، فإنّه عين اللبن المؤوّل بالعلم بحسب الصورة الرقية. وأيضاً اللبن أنّما هو صورة تنوع أرض استعداده على صورها عليه ماء العلم بعد أن ليّنها وصبّها في قوالب قلوب الأنبياء.

وأما معنى فلأنّها امتداد طالع من أسفل أراضي الحدوث والإمكان إلى أعالي سماوات القدم والوجوب (ص).

٣. لأنّ النبوّة صورة الإحاطة الإلهيّة بالأوضاع الشرعيّة والأحكام الفرعية والحكم والأسرار الدينيّة، قد وضعها الله سبحانه على ألسنة رسله في كتبه، وكلّ لبنة كانت في ذلك الحائط كانت صورة نبيّ من الأنبياء (جامي).

٤. أي ذلك الحائط (جامي).

٥. وهي الموضع الأحدي الجمعي المحمدي الختمي الذي يستوعب الكلّ (جامي).

٦. ويسدّ تلك الثلمة، فكمل به الحائط (جامي).

٧. أي تلك اللبنة بعين بصيرته في هذا التمثيل ... (جامي).

٨. لأنّه ﷺ غير مأمور بكشف الحقائق والأسرار كخاتم الولاية، بل كان مأموراً بسترها في الأوضاع الشرعية والأحكام الوضعيّة، والنبوّة هي الدعوة إلى كلّ ذلك والظهور بها والاتصاف بجميعها، فهي حقيقة واحدة، فلاحاجة في تمثيلها إلى لبنتين ولا إلى تميّزهما بالذهبيّة والفضيّة (جامي).

٩. أي من رُؤية ما مثّل به النبيّ ﷺ لكن في رؤياه ليتنبّه على مرتبته ومقامه (جامي).

١٠. من الحائط (جامي).

١١. ينقص الحائط عنهما (جامي).

١٢. هو صورة الولاية؛ لأنّ الولاية كما أنّها ليست قابلة للتغيير بوجه من الوجوه عما هو عليه فكذلك الذهب (جامي).

فضة[١]، فيرىٰ اللّبنتين اللّتين ينقص الحائط عنهما و يكمل بهما، لبنةُ ذهب و لبنةُ فضة، فلابدّ أن يرىٰ نفسه تنطبع في موضع تينك اللّبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللّبنتين فيكمل الحائط).

جواب «لمّا» قوله: (فلا بدّ أن يرىٰ نفسه تنطبع) أي، لمّا مثّل خاتم الرّسل النبوّة بالحائط، و رأىٰ نفسه تنطبع فيه، لابدّ أن يرىٰ خاتم الولاية نفسه كذلك؛ لما بينهما من المناسبة و الاشتراك في مقام الولاية، و معناه ظاهر.

قال ـ رضى اللّه عنه ـ في (فتوحاته): إنّه[٢] رأىٰ حائطاً من ذهب و فضة و قد كمل إلّا موضع لبنتين، إحداهما من فضة و الاخرىٰ من ذهب، فانطبع ـ رضى اللّه عنه ـ موضع تلك اللّبنتين، و قال فيه[٣]: «و أنا لا أشك أنّي أنا الرائي، ولاشك أنّي أنا المنطبع موضعهما، و بي كمل الحائط، ثمّ عبّرت الرؤيا بختام الولاية بي، و ذكرت المنام للمشايخ الّذين كنت في عصرهم، و ما قلت من الرائي، فعبّروا بما عبّرت به».

و الظاهر ممّا وجدت في كلامه ـ رضى اللّه عنه ـ في هذا المعنىٰ أنّه خاتم الولاية المقيّدة المحمّدية، لا الولاية المطلقة الّتي لمرتبته الكلّية، و لذلك قال في أوّل (الفتوحات) في المشاهدة: «فرآني[٤] ـ أي رسول اللّه ـ وراء الختم، لاشتراك بيني و بينه[٥] في الحكم[٦]. فقال له[٧] السيّد[٨]: هذا[٩] عديلك و ابنك وخليلك، و العديل هو المساوي».

قال[١٠] في الفصل الثالث عشر[١١] من أجوبة الإمام محمّد بن عليّ الترمذي قدس سره:

---

١. وهو صورة النبوّة؛ لأنّ النبوّة كما أنّها قابلة للتغيير بالنسبة إلى الأزمان فكذلك الفضّة. (جامي).

٢. أي الشيخ (ره).

٣. أي في *الفتوحات*.

٤. وفي نسخة: فرأني، أي رسول الله ورأى الختم.

٥. أي بين خاتم الولاية.

٦. وهو ختم الولاية.

٧. أي لخاتم الولاية وهو عيسى عليه السلام.

٨. أي رسول الله صلى الله عليه و آله.

٩. أي الشيخ (ره).

١٠. أي الشيخ(ره).

١١. من الباب ٧٣ من *الفتوحات* في أجوبة ١٥٥ سؤالاً.

«الختم ختمان؛ ختم يختم اللّه به الولاية مطلقاً، و ختم يختم به اللّه الولاية المحمّدية، فأمّا ختم الولاية علىٰ الاطلاق فهو عيسىٰ عليه السلام، فهو الوليّ بالنبوّة[1] المطلقة في زمان هذه الأُمّة، و قد حيل بينه و بين نبوّة التشريع و الرسالة، فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً، لا وليّ بعده، فكان أوّل هذا الأمر نبيّ و هو آدم، و آخره نبيّ و هو عيسىٰ، أعني نبوّة الاختصاص[2]، فيكون له[3] حشران؛ حشر معنا[4]، و حشر مع الأنبياء و الرّسل.

و أمّا ختم الولاية المحمّدية فهو لرجل من العرب أكرمها أصلاً و بدأً، و هو في زماننا اليوم موجود، عرّفت به سنة: خمس و تسعين و خمسمائة، و رأيت العلامة التي قد أخفاها الحقّ فيه عن عيون عباده، و كشفها لي بمدينة (فاس) حتّىٰ رأيت خاتم الولاية منه[5]، و هو خاتم النبوّة المطلقة، و هي الولاية الخاصّة[6]، لايعلمه كثير من الناس، و قد إبتلاه اللّه بأهل الانكار عليه فيما تحقّق به من الحقّ في سرّه.

و كما أنّ اللّه ختم بمحمّد صلى الله عليه وسلم نبوّة التشريع، كذلك ختم اللّه تعالىٰ بالختم المحمّدي الولاية التي تحصل من الوارث المحمّدي[7]، لا التي تحصل من سائر الأنبياء فإنّ من الأولياء من يرث إبراهيم و موسى و عيسى، و هؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمّدي صلى الله عليه وسلم ولا يوجد وليّ علىٰ قلب محمّد صلى الله عليه وسلم، هذا معنىٰ ختم الولاية المحمّدية.

---

١. أي الإبناء عن الحقائق وأسرار الغيوب؛ لأنّ النبوّة قسمان: قسمٌ متعلّق بالشرع والتشريع، وقسمٌ متعلق بالإبناء كما مرّ. والمراد بالنبوة المطلقة هو الثاني.

٢. أي النبوّة التي تختصّ به و بمقامه لا النبوة المطلقة الكلّية التي تكون لخاتم الأنبياء.

٣. أي لخاتم الأولياء.

٤. أي في زمرة الأولياء؛ لأنّ الشيخ يعتقد أنّه ولي؛ لذا قال: «معنا».

٥. أي من ذلك الرجل.

٦. هذه العبارة ليست في أكثر النسخ.

٧. في كلام الشيخ ما يدلّ على أنّه هو الخاتم للولاية الخاصة المحمدية وأنّه قد رأى الرؤيا المذكورة بذلك الوجه المقرّر، وصرح في *الفتوحات* أنّه قد ظهر ذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة فاس، وذلك يدلّ على أنّه ممّا خصّه الله به عن الولاية المحمدية لاالولاية العامّة(ص).

وأمّا ختم الولاية العامّة الّذي لايوجد بعده وليّ فهو عيسىٰ عليه السلام.[١]

وقال في الفصل الخامس عشر منها[٢]: «فأنزل[٣] في الدنيا من مقام اختصاصه، واستحق أن يكون لولايته الخاصّة ختم، يواطئ[٤] اسمهُ اسمه صلى الله عليه وآله، و يحوز خلقه، وما[٥] هو بالمهدي المسمّىٰ المعروف بالمنتظر، فإنّ ذلك من عترته و سلالته الحسّيّة، والختم ليس من سلالته الحسّيّة، ولكن من سلالة أعراقه و أخلاقه»[٦] و الكلّ إشارة إلىٰ نفسه ـ رضى اللّه عنه ـ، واللّه أعلم بالحقائق.

(و السببُ الموجبُ لكونه[٧] رآها[٨] لبنتين[٩] أنه[١٠] تابع لشرع خاتم الرّسل في الظاهر[١١]، و هو[١٢]).

أي، كونه تابعاً.

(موضعُ اللّبنة الفضيّة[١٣]، و هو ظاهره[١٤] و ما[١٥] يتبعه فيه من الأحكام[١٦]).

---

١. راجع *الفتوحات المكية* ج٢ ص٤٩.

٢. أي من *الفتوحات*.

٣. أي الرسول الخاتم.

٤. المراد بتوافق الاسم نفسه؛ لأنّ اسمه محمد.

٥. نافية.

٦. راجع *الفتوحات المكية* ج٢ ص٥٠.

٧. أي لكون خاتم الأولياء (جامي).

٨. أي اللبنة(جامي).

٩. لبنة من ذهب ولبنة من فضة(جامي).

١٠. أي خاتم الأولياء (جامي).

١١. أي أخذ منه الشرع في الظاهر وإن كان آخِذاً في الباطن من المعدن الذي يأخذ منه الملك بالوحي إلى خاتم الرسل(جامي).

١٢. أي شرع خاتم الرسل(جامي).

١٣. واتباع خاتم الأولياء خاتم الرسل انطباعه في ذلك الموضع(جامي).

١٤. أي شرع خاتم الرسل أيضاً ظاهره، أي ظاهر خاتم الأولياء حين اتبعه فيه(جامي).

١٥. عطف على «ظاهره» أي شرع خاتم الرسل هو الأحكام التي اتّبع فيها خاتم الأولياء خاتم الرسل، فخاتم الأولياء تابع لشرع خاتم الرسل(جامي).

١٦. فلئن قيل: كان الأنسب لرؤية رؤيا اللبنتين خاتم الأنبياء بجامعيته بين الولاية والنبوة قلنا: إنّما يكون كذلك ←

أي، موضع اللّبنة الفضيّة صورة متابعة خاتم الأولياء لخاتم الرّسل، و صورة ما يتبعه فيه من أحكام الشرع، و بانطباعه موضع اللّبنة الفضيّة يكمل المتابعة، ولا يبقىٰ بعده متابع آخر كما لايبقىٰ بعده وليّ آخر، كما أشار إليه بقوله: (**فإذا قبضه اللّه و قبض مؤمني زمانه، بقى من بقى فيما بعد مثل البهائم، لايحلّون حلالاً ولا يحرّمون حراماً، يتصرّفون بحكم الطبيعة شهوة مجرّدة عن العقل و الشرع، فعليهم تقوم الساعة**).

و إنّما مثّل النبوّة باللّبنة الفضيّة، لأنّ الفضة فيها بياض و سواد، و البياض يناسب النوريّة الحقّانية، و السواد يناسب الظلمة الخلقيّة، و النبوّة صفة خلقيّة فتناسب صورتها لكلّ من جزئيها[١]، و الذهب لكونه غير مركب من مختلفين، و كونه أشرف ناسب الولاية.

(**كما هو آخذُ من اللّه في السرّ[٢] ما هو بالصّورة الظاهرة متّبع[٣] فيه[٤]**) أي، الخاتم للولايه تابع للشرع ظاهراً، كما أنّه آخذ عن اللّه باطناً، لما هو متّبع فيه للصّورة الظاهرة، فـ «ما» مع ما بعده مفعول لـ «آخذ».

← لوكان المراد باللبنة الذهبية هي الولاية، كما توهّمه من هو ذاهل عن لطائف إشارات الشيخ ودقائق مرموزاته، فأمّاإذا كان المراد بها ما ذكرناه مما أخذ عن الله في السرّ من الصور المتبعة فيها على ما هو صريح عبارة الشيخ فلا؛ فإنّ الحائط الذي في تمثيل خاتم الأنبياء هو بعينه الحائط الذي يراه خاتم الأولياء من حيث إنّه صورة حيطة النبوّة بأوضاعها إلّا أنّه لاختصاصه بالأخذ من المعدن والكشف عن سرّ ذلك لابدّ وأن يرى الحائط مشتملاً على النوعين من اللبنتين، ويرى نفسه منطبعة في موضع اللبنتين من متمّمته وأعاليه فإنّها صورة السرّ المأخوذ من المعدن الذي هو الغاية الكمالية وصورة الواسطة الواقعة بينه وبين تلك الغاية، فهو صورتهما بعينهما بخلاف خاتم الأنبياء فإنّ الواسطة في موقف نبوّته هو الملك الذي يوحي إليه، وهو خارج عنه (ص).

١. خ ل: جهتيها.

٢. أي بلاواسطة ما هو، أي الشرع الذي هو خاتم الأولياء(جامي).

٣. أي خاتم الرسل(جامي).

٤. أي في هذا الشرع وذلك الأخذ أنّما يتحقّق ... (جامي).

(لأنّه[١] يرى الأمر[٢] علىٰ ما هو عليه، فلا بدّ أن يراه[٣،٤] هكذا) تعليل لقوله: (كما هو آخذ من اللّه في السرّ) أي؛ لأنّه مطّلع علىٰ ما في العلم من الأحكام الإلهيّة، و مشاهد له، و لا بدّ أن يراه و يشاهده، و إلّا لم يكن خاتماً.

(و هو[٥] موضعُ اللّبنة الذهبيّة في الباطن[٦]) أي، كونه رائياً للأمر الإلهي علىٰ ما هو عليه في الغيب، و هو موضع اللّبنة الذهبيّة.

(فإنّه آخذ[٧] من المعدن الّذي يأخذ منه الملك، الّذي يوحي به[٨] إلىٰ الرّسول) و هو الحقّ تعالىٰ.

(فإن فهمتَ ما أشرتُ[٩] إليه فقد حصل لك العلمُ النافعُ[١٠]).

أي، إن إطّلعت و قبلت ما أشرت إليه، من أنّ الأنبياء من كونهم أولياء و الأولياء كلّهم لايرون الحقّ إلّا من مشكاة خاتم الأولياء، فقد حصل لك العلم النافع في الآخرة، أو إن فهمت الرّمز الّذي أشرت به، من أنّ الخاتم[١١] هو بعينه خاتم الرّسل، الظاهر[١٢] لبيان الأسرار و الحقائق آخراً كما بيّن الأحكام و الشرائع أوّلاً، فقد حصل لكم العلم

---

١. أي خاتم الأولياء (جامي).

٢. أي كلّ أمر (جامي).

٣. أي على ماهوعليه في علم الله سبحانه وإلّا لم يكن خاتماً(جامي).

٤. لمّا كان خاتم الأولياء أبهى الغايات فيه لابدّ أن يرى صورة ما يكشف له من المتابعة، وهو موضع اللبنة الفضية في الظاهر، وأن يرى صورة ما يكشف له عن حقيقة تلك الصورة التابع لها، ولميّته هو موضع اللبنة الذهبية(ص).

٥. أي كونه رائياً لكل أمرٍ على ما هو عليه(جامي).

٦. و تحقّقه بهذه الرؤية انطباعه فيه. قوله: «في الباطن» على ما هو في بعض النسخ متعلّق بالرؤية(جامي).

٧. تعليل للرؤية، أي انّ خاتم الأولياء آخِذ الأحكام الشرعية التي يتبع خاتم الرسل فيها(جامي).

٨. أي بسبب هذا الملك إلى الرسول وذلك المعدن باطن علم الله، فلاجرم يراه على ما هو عليه(جامي).

٩. من أنّ الأنبياء من حيث كونهم أولياء والأولياء كلّهم لايرون الحقّ إلّا من مشكاة خاتم الأولياء الذي هو مظهر ولاية خاتم الرسل(جامي).

١٠. المفضي إلى كمال متابعة خاتم الرسل المنتج كمال التحقّق بحقيقة الولاية(جامي).

١١. أي خاتم الأولياء.

١٢. صفة لقوله: «إنّ الخاتم».

النافع علىٰ ما مرّ من المعنيين[١].

(فكلُّ نبيّ من لدن آدم[٢] إلىٰ آخر نبيّ، ما منهم أحد يأخذ) أي، النبوّة **(إلّا من مشكاة[٣] خاتم النبيين، و إن تأخّر وجودُ طينته[٤] فإنّه[٥] بحقيقته[٦] موجود[٧]، و هو[٨] قوله: «كنت نبيّاً[٩] و آدم بين الماء و الطين»[١٠و١١]، و غيره من الأنبياء ما كان**

---

١. للنبوّة.

٢. بل آدم أيضاً(جامي).

٣. أي روحانية(جامي).

٤. عن وجود ذلك النبيّ الذي يأخذ النبوّة من مشكاته(جامي).

٥. أي خاتم النبيّين(جامي).

٦. وروحانيته(جامي).

٧. قبل وجود الأنبياء كلّهم حتّى آدم منعوت بالنبوّة في هذا الوجود، مبعوث إليهم وإلى مَن سواهم في عالم الأرواح. (جامي).

٨. أي وجوده ﷺ قبل وجود الجميع واتّصافه بالنبوّة بالفعل في هذا الوجود مايدلّ عليه(جامي).

٩. أي من عندالله مختصّاً بالإنباء عن الحقيقة الأحدية الجمعية الكمالية، مبعوثاً إلى الأرواح البشريين والملكيين(جامي).

١٠. لم يكمل بدنه العنصري بعد، فكيف مَن دونه من أنبياء أولاده. وبيان ذلك: أنّ اللّه سبحانه و تعالى لمّا خلق النور المحمدي ـ كما أشار إليه بقوله: «أوّل ما خلق الله نوري» ـ جمع في هذا النور المحمدي جميع أرواح الأنبياء والأولياء جمعاً أحديّاً قبل التفصيل في الوجود العيني، وذلك في مرتبة العقل الأوّل، ثمّ تعيّنت الأرواح في مرتبة اللوح المحفوظ الذي هو النفس الكلّية، وتميّزت بظاهرها النورية، فبعث الله الحقيقة المحمّدية الروحية النوريّة إليهم نبيّاً ينبّئهم عن الحقيقة الأحديّة الجمعيّة الكماليّة، فلمّا وجدت الصور الطبيعية العلويّة من العرش والكرسي ووجدت صور مظاهر تلك الأرواح، ظهر سرّ تلك البعثة المحمدية إليهم ثانياً، فآمن من الأرواح مَن كان مؤهلاً للإيمان بتلك الأحديّة الجمعيّة الكماليّة. ولمّاوجدت الصور العنصرية ظهر حكم ذلك الإيمان في كمّل النفوس البشرية فآمنوا بمحمّد ص ـ فمعنى قوله: «كنت نبيّاً» أنّه كان نبيّاً بالفعل عالماً نبوته(جامي).

١١. وإنّما يكون على ما ذكره؛ لأنّ الرؤيا من عالم المثال، وهو تمثيل كلّ حقيقة بصورة تناسبه، فتمثّل حال النبيّ ﷺ في نبوّته في صورة اللبنة التي يكمل بها بنيان النبوّة، فكان خاتم الأولياء. ولمّا لم يظهر بصورة الولاية لم يتمثّل له موضعه باعتبار الولاية، فلابدّ من خاتم الولاية باعتبار ظهوره وختمه للولاية أن يرى مقامه في صورة اللبنة الذهبيّة من حيث إنّه متشرّع بشريعة خاتم الرسل ويرى مقامه في صورة اللبنة الفضيّة باعتبار ظاهره، فإنّه يظهر تابعاً للشريعة المحمدية، على أنّه آخذ عن الله في السرّ ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه (ق).

نبيّاً[1] إلّا حين بعث).

إنّما أعاد ما ذكره ليبيّن أنّه و إن تأخّر وجود طينته، فإنّه موجود بحقيقته في عالم الأرواح، و هو نبيّ قبل أن يوجد و يبعث للرّسالة إلىٰ الأمّة؛ لأنّه قطب الأقطاب كلّها أزلاً و أبداً، و غيره من الأنبياء ليس لهم النبوّة إلّا حين البعثة؛ لأنّه صلى الله عليه وآله هو المقصود من الكون، و هو الموجود أولاً في العلم، و بتفصيل ما تشتمل عليه مرتبته حصلت أعيان العالم فيه، و أيضاً أعيان الأنبياء بحسب استعداداتهم، و إن كانوا طالبين إظهار النبوّة فيهم لكنّهم لم يظهروا مع أنوار الحقيقة المحمّدية، كاختفاء الكواكب و أنوارها عند طلوع الشمس و نورها، فلمّا تحقّقوا في مقام الطبيعة الجسميّة و ظلمة الليالي العنصريّة، ظهروا بأنوارهم المختصّة، كظهور القمر و الكواكب في اللّيل المظلم.

و لمّا كان حال خاتم الأولياء بالنسبة إلىٰ الأولياء كذلك، قال: **(و كذلك خاتمُ الأولياء[2] كان وليّاً و آدم بين الماء و الطين، و غيره من الأولياء[3] ما كان وليّاً إلّا بعد تحصيله شرائط الولاية[4]، من الأخلاق الإلهيّة[5] في الاتّصاف بها، من كون اللّه تعالىٰ**

---

١. بالفعل ولا عالماً بثبوته إلّا حين بعث بعد وجوده ببدنه العنصري واستكماله شرائط النبوة، فاندفع بذلك مايقال من أنّ كل أحد بهذه المثابة من حيث إنّه كان نبيّاً في علم اللّه السابق على وجوده العيني وآدم بين الماء والطين(جامي).

٢. من كونه صورة من صور الحقيقة المحمدية ختمت بها الولاية الخاصة المحمّدية أو الولاية المطلقة، كان حكمه حكم خاتم النبيّين، كان وليّاً بالفعل عالماً بولايته وآدم بين الماء والطين(جامي).

٣. ما كان وليّاً بالفعل ولاعالماً بولايته(جامي).

٤. وهذا الخاتم كان يذكر كيف كان حال كون خاتم الرسل نبيّاً وآدم بين الماء والطين عالماً بنبوّته الكاملة والولاية المحيطة الشاملة وكان يشهد لخاتم الرسل بالنبوة والتقدم على الأرواح الكاملة من الأنبياء والأولياء كما قال في قريضة:

شـهـدت لـه بالملك قـبل وجـودنا	على ماتراه العين في قبضة الذرّ
شهود اختصاص أعقل الآن كونه	ولم أكُ من حال الشهادة في ذعر
لقد كنت مبسوطاً طليقاً مسرّحاً	ولم أك كالمحبوس في قبضة الأسر

(مؤيد الدين)

٥. بيان للشرائط وقوله: «في الاتّصاف بها» متعلّق بالمعنى الفعلي المفهوم من قوله: «شرائط» أي إلّا بعد تحصيله ما يشترط في الاتّصاف بالولاية بين الأخلاق الإلهيّة التي يتوقّف الاتّصاف بالولايةعليها، مع أنّ ←

يسمّىٰ بالوليّ الحميد).

و شرائط الولاية تحقّقهم في الوجود العيني، و تطهّرهم عن الصفات النفسيّة، و تنزّهم عن الخيالات الوهميّة، و تخلّقهم بالأخلاق الإلهيّة، و تخلّصهم عن القيود الجزئيّة، و أداء أمانة[1] وجودات الأفعال و الصفات و الذات إلىٰ من هو مالكها بالذات، فعند فنائهم عن أنفسهم و بقائهم بالحقّ، يتّصفون بالولاية و تحصل لهم الغاية؛ لأنّ الولاية من جملة صفاته الذاتيّة.

(فخاتمُ الرّسل[2] من حيث ولايته، نسبته مع الخاتم للولاية[3] نسبة الأنبياء و الرّسل معه[4]، فإنّه الوليُّ[5] الرّسولُ النبيُّ، و خاتمُ الأولياء الوليُّ[6] الوارث[7]، الآخذُ عن الأصل[8]، المشاهدُ للمراتب[9]).

استعمل «مع» في الموضعين بمعنىٰ إلىٰ، و لمّا ذكر أنّ المرسلين ـ من حيث كونهم أولياء ـ لايرون ما يرون إلّا من مشكاة خاتم الأولياء.

→ الولاية أيضاً من أخلاقه وصفاته والاتصاف بها أنّما هو من أجل كون اللّه سبحانه يسمّى بالوليّ الحميد، فيتصفون بها ليكمل لهم الاتّصاف بصفات اللّه والتخلّق بأخلاقه(جامي).

١. خ ل: أمانات.

٢. لمّا ذكر أنّ المرسلين من حيث كونهم أولياء لايرون ما يرون إلّا من مشكاة خاتم الأولياء، وكان لمتوهّم أن يتوهّم: أنّ هذا المعنى أنّما يصحّ بالنسبة إلى من عدا خاتم الرسل دفعه بقوله: «فخاتم الرسل من حيث ولايته ...» (جامي).

٣. من حيث إنّه مظهر لحقيقة ولايته الخاصة أو المطلقة(جامي).

٤. أي مع خاتم الولاية فكماأنّ الرسل يرون ما يرون من مشكاته، كذلك خاتم الرسل يرى ما يرى من مشكاته (جامي).

٥. أي إنّما يصحّ أن يرى خاتم الرسل ما يرى من خاتم الولاية، فإنّه خاتم الرسل الولي باعتبار باطنه، الرسول باعتبار تبليغ الأحكام والشرائع، والنبيّ باعتبار الإنباء عن الغيوب والتعريفات الإلهيّة ولكن بواسطة الملك (جامي).

٦. باعتبار باطنه(جامي).

٧. بحكم الرسل في شرائعه وأحكامه، فالوراثة فيه بمنزلة الرسالة(جامي).

٨. بلاواسطة فيصحّ أن يأخذ منه مَن يأخذ بواسطة(جامي).

٩. العارف باستحقاقات أصحابها ليعطي كلّ ذي حقّ حقّه(جامي).

و كان يمكن أن يتوهّم أنّ هذا المعنىٰ في حقّ غير خاتم الرّسل من الرّسل، صرّح هنا أنّ نسبته أيضاً إلىٰ خاتم الولاية نسبة غيره من الأنبياء ولا تفاضل؛ لأنّه[١] صاحب هذه المرتبة في الباطن، والخاتم[٢] مظهرها في الظاهر، وينكشف هذا المقام لمن انكشف له أنّ للرّوح المحمّدي ـ صلوات اللّه وسلامه عليه ـ مظاهر في العالم بصورة الأنبياء والأولياء.

وذكر الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في آخر الباب الرابع عشر من (الفتوحات): «و لهذا الرّوح المحمّدي مظاهر في العالم، وأكمل مظاهره في قطب الزمان، وفي الأفراد، وفي خاتم الولاية المحمّدية، وختم الولاية العامّة الّذي هو عيسىٰ عليه السلام، وهو المعبّر عنه بمسكنه[٣]».

ولا ينبغي أن يحمل هذا الكلام علىٰ التناسخ، فإنّه ليس مخصوصاً بالبعض دون البعض، و هذا مخصوص بالكمّل، و سيأتي تقريره مشبعاً في آخر هذا الفصّ إن شاء اللّه تعالىٰ.

واعلم، أنّ الولاية تنقسم[٤] بالمطلقة و المقيّدة، أي العامّة و الخاصّة؛ لأنّها من حيث «هي هي» صفة إلٰهيّة مطلقة، و من حيث استنادها إلىٰ الأنبياء و الأولياء مقيّدة، و المقيّد متقوّم بالمطلق، و المطلق ظاهر في المقيّد، فولاية الأنبياء و الأولياء كلّهم جزئيات الولاية المطلقة، كما أنّ نبوّة الأنبياء جزئيات النبوّة المطلقة.

فإذا علمت هذا فاعلم، أنّ مراد الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ من ولاية خاتم الرسل ولايته

---

١. أي خاتم الرسل.

٢. أي خاتم الولاية.

٣. أي أكمل مظاهره هو المعبّر عنه بمسكنه.

٤. قال بعض المحققين: «ختم الولاية يكون لأربعة أشخاص: الأول: ختم الولاية المطلقة وهو لعيسى عليه السلام وهو المسمّى بالخاتم الأكبر، الثاني: ختم الولاية المقيّدة وهو على ثلاثة أقسام: الأول: هو الوليّ الذي يكون متصرّفاً في العالم بحسب الصورة و المعنى، ويكون أيضاً خليفة ويجرى أحكام ظواهر الشرع وهو أمير المؤمنين عليه السلام ويسمّى بالخاتم الكبير، الثاني: وهو الوليّ الذي يكون متصرّفاً في العالم بحسب الصورة والمعنى، ولايكون خليفة ولايجري ظواهر أحكام الشرع وهو المهدي ـ عج ـ الثالث: هو الوليّ الذي لايكون متصرّفاً في العالم بحسب الصورة والمعنى، بل يكون متصرفاً فيه بحسب المعنى فقط، ولايكون خليفة وهو الشيخ الأجلّ محيي الدين وهو المسمّى بالخاتم الأصغر.

المقيّدة الشخصيّة، ولاشك أنّ هذه الولاية نسبتها مع الولاية المطلقة، كنسبة نبوّة سائر الأنبياء إلىٰ نبوّته المطلقة.

(و هو[١] حسنة من حسنات خاتم الرّسل محمّد ﷺ، مقدّم الجماعة[٢] و سيّد ولد آدم في فتح باب الشفاعة).

أي، الخاتم للولاية هو صورة درجة من الدرجات، و حسنة من حسنات خاتم الرّسل، و مظهر من مظاهرها، و تلك الحسنة هي التي تسمّىٰ بـ«الوسيلة» أعلىٰ مراتب الجنان، و هي «المقام المحمود»[٣] الموعود للنبيّ ﷺ.

(فعيّن حالاً خاصّاً، ما[٤] عمّم).

أي، عيّن أنّ سيادته ﷺ و كونه مقدّماً علىٰ الجماعة من حيث تعيّنه الشخصي، هي في حال الشفاعة يوم القيامة، و ما عمّم ليلزم تقدّمه ﷺ في جميع الأمور و الأحوال الجزئيّة و الكلّية، لذلك قال: «أنتم أعلم بأُمور دنياكم»[٥].

(و في هذا الحال الخاصّ) أي، حال الشفاعة **(تقدّم علىٰ الأسماء الإلهيّة[٦]، فإنّ «الرحمن» ما شفع عند «المنتقم» في أهل البلاء إلّا بعد شفاعة الشافعين[٧]، ففاز**

---

١. أي خاتم الولاية مع رفعة شأنه كما ذكرنا(جامي).

٢. و مظهر من مظاهر ولايته الخاصّة أو المطلقة؛ لأنه ﷺ حين كان ظاهراً بالشريعة في مقام الرسالة لم تظهر ولايته بالأحدية الذاتية الجامعة للأسماء كلّها ليوفى الاسم الهادي حقّه، فبقيت هذه الحسنة ـ أعني ولايته ـ باطنة حتّى يظهر في مظهر الخاتم للولاية الوارث منه ظاهر النبوة وباطن الولاية؛ فإنّ للروح المحمدي مظاهر في العالم بصورة الأنبياء والأولياء (جامي).

٣. قال في *الفتوحات*، ما المقام المحمود؟ الجواب: هو الذي ترجع إليه عواقب المقامات كلّها، وإليه تنظر جميع الأسماء الإلهيّة المختصة بالمقامات، و هو لرسول ص ـ ولم يظهر ذلك لعموم الخلق يوم القيامة، وبهذا صحّت له السيادة على جميع الخلائق يوم العَرْض ولاتجمع المحامد يوم القيامة كلّها إلّا لمحمّد ﷺ، فهو الذي عبّر عنه بـ«المقام المحمود».

٤. نافية.

٥. *جامع الأسرار و منبع الأنوار* ص٤٢٠.

٦. أيضاً كما تقدم على مظاهرها(جامي).

٧. الذين لم تظهر شفاعتهم إلّا بعد شفاعة خاتم الرسل إياهم ليشفعوا(جامي).

محمّد ﷺ بالسّيادة[1] في هذا المقام الخاصّ) و هو مقام الشفاعة **(فمن فهم المراتب[2] و المقامات، لم يعسره قبول مثل هذا الكلام[3])**.

تقدّمه[4] علىٰ الأسماء الإلهيّة إشارة إلىٰ ما جاء في الحديث: أنّ رسول اللّه ﷺ هو أوّل من يفتح باب الشفاعة، فيشفع في الخلق، ثمّ الأنبياء، ثمّ الأولياء، ثمّ المؤمنون، و آخر من يشفع هو «أرحم الراحمين».

و من يفهم و يطّلع علىٰ أحديّة الذات الظاهرة في المراتب المتكثّرة، و علىٰ أنّ كلّ موجود له سيادة في مرتبته، كما أنّ لكلّ اسم سلطنة علىٰ ما يتعلّق به، لايعسر عليه قبول مثل هذا الكلام ألا ترىٰ أنّ «الرحمن» مع أنّه اسم جامع للأسماء، و له الحيطة التامّة، يشفع عند «المنتقم» الّذي هو من سدنته بعد شفاعة الشافعين كلّهم، و ذلك التأخّر لايوجب نقصه.

و سرّ ذلك: أنّ «الرحمن» جامع للأسماء الإلهيّة و من جملتها «المنتقم» فهو[5] الّذي ظهر يوم القيامة ـ بصفة الانتقام ـ و صار منتقماً، كما ظهر في مواطن أُخر دنيوية

---

١. على الأسماء ومظاهرها(جامي).

٢. أي مراتب الولاية والنبوة والرسالة ومقامات اصحابها(جامي).

٣. المنبئ عن تقدّم الوليّ الخاتم بحسب حقيقته على الرسول الخاتم ولا يُقَدِّم الرسول الخاتم على الأسماء الإلهيّة.

واعلم أنّ الظاهر من كلام الشيخ مؤيد الدين الجندي أنّ مراد الشيخ ـ ره ـ بخاتم الولاية نفسه، وهو الظاهر كما يدل عليه كلامه في *الفتوحات المكيّة*؛ فإنّ كلامه فيها يشير إلى أنّه خاتم الولاية الخاصّة المحمّدية، والشيخ شرف الدين داود القيصري صرّح بأنّ المراد بخاتم الولاية هو عيسى عليه السلام؛ مستدلاً بأنّ الشيخ صرّح في *الفتوحات* بأنّه عليه السلام خاتم الولاية المطلقة. والشيخ كمال الدين عبدالرزاق أشار إلى أنّ خاتم الولاية هو المهدي الموعود ـ عج ـ لكنّه ينافي ما نقله القيصري من *الفتوحات*، قال الشيخ صدرالدين القونوي في *تفسير الفاتحة*: «إنّ اللّه تعالى ختم الولاية الظاهرة في هذه الأمّة عن النبيّ ﷺ بالمهدي ـ عج ـ وختم مطلق الخلافة عن الله سبحانه بعيسى بن مريم عليه السلام وختم الولاية المحمدية بمن تحقّق بالبرزخية الثابتة بين الذات والألوهية» هذا ما قالوه واللّه سبحانه أعلم بحقيقة الحال(جامي).

٤. أي خاتم الرسل.

٥. أي الرحمن.

وأخروية بصفة الرحمة، المفهومة من ظاهر اسمه، و لهذا[١] قال تعالىٰ حكاية عن إبراهيم: ﴿يا أَبَتِ إِنّي أَخافُ أَن يَمَسَّكَ عَذابٌ مِنَ الرَّحمَنِ﴾[٢]، فظهر سرّ الأوّلية و الآخرية في هذه الشفاعة.

(وأمّا المِنَحُ الأسمائية[٣]: فاعلم، أنّ منح اللّه تعالىٰ خلقه[٤] رحمةٌ منه بهم، و هي[٥] كلّها من الأسماء[٦]، فإمّا رحمةٌ خالصة[٧] كالطيّب من الرزق اللّذيذ في الدنيا، الخالص يوم القيامة[٨]، و يعطي[٩] ذلك الاسم الرحمن، فهو عطاءٌ رحماني[١٠]، و إمّا رحمةٌ ممتزجة[١١] كشرب الدواء الكريه، الّذي يعقبُ شربهُ الراحةَ، و هو عطاءٌ إلهي[١٢و١٣]، فإنّ العطايا الإلهيّة[١٤] لايمكن اطلاق عطائه[١٥] منه من غير أن يكون علىٰ

---

١. أي لظهور الرحمان بصفة الانتقام.

٢. مريم (١٩): ٤٥.

٣. في تخصيص لفظ المنح بالأسمائية والعطايا الذاتية ما قيل من أنّ المنح تمليك الانتفاع دون الرقبة، والعطاء تمليك الرقبة(ص).

٤. الفائضة من الحضرة الإلهيّة عليهم(جامي).

٥. أي تلك المنح(جامي).

٦. أي من حضرة الأسماء الإلهية، لا من حضرة الذات من حيث إطلاقها؛ فإنّها من هذه الحيثية لايقتضى عطاء خاصاً ومنحة معيّنة، وهي تنقسم ثلاثة أقسامٍ(جامي).

٧. من شوب كلّ نقمة(جامي).

٨. بأن يكون حلالاً بحسب الشرع، فهذان وصفان كاشفان عن معنى الطيب(جامي).

٩. ذلك النوع من الرحمة الخالصة (جامي).

١٠. خالص غير ممتزج بما يقتضيه اسم آخر(جامي).

١١. مع نقمةٍ مّا، وهي إمّا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة، كالأشياء الملائمة للطبع الموافقة للنفس المبعدة للقلب عن الله سبحانه، وإمّا بالعكس(جامي).

١٢. فإنّه ممتزج من مقتضيات أسماء عدّة لاخصوصية له باسمٍ واحد يُنسب إليه(جامي).

١٣. وإنّما اختصّ هذا بالالهي مع أنّ الكلّ منه لما فيه من عدم الملائمة التي تقابل الرحمة الوجودية، فلابدّ من انتسابه إلى مايقابل الرحمن ممّا هو في حيطة خصوصية اسم الله كالقهّار والحكيم والضارّ؛ إذ الحاصل من الكلّ إلهيّ(ص).

١٤. هذا تعليل لقوله: «هي كلّها من الأسماء» أي العطاء الإلهي(جامي).

١٥. أي إطلاقه، فيكون من وضع المظهر موضع المضمر أو إطلاق تناوله وأخذه منه سبحانه، من قولهم: ←

يدي سادن من سدنة الأسماء[١]) .

لمّا فرغ من تقرير التجلّيات الذاتيّة و ما انجر الكلام إليه، شرع في تقرير التجلّيات الأسمائيّة و منحها، فقال: **(اعلم، أنّ منح اللّه تعالىٰ خلقه رحمة منه بهم)** أي، أنّ المنح و العطايا ـ كلّها ـ لاتفيض إلّا من الحضرة الإلهيّة، المشتملة علىٰ الذات و الصفات، ولكن لا من حيث ذاتها بل من حيث صفاتها و أسمائها.

و أوّل ما يفيض عليهم رحمة الوجود و الحياة، ثمّ ما يتبعهما، و هي تنقسم ثلاثة أقسام: رحمة محضة بحسب الظاهر و الباطن، و رحمة ممتزجة، و هي إمّا في الظاهر رحمة و في الباطن نقمة، أو بالعكس، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «سبحان من اتسعت رحمته لأوليائه في شدّة نقمته، و اشتدّت نقمته علىٰ أعدائه في سعة رحمته[٢]».

الاولىٰ: كالرزق اللّذيذ الطيّب ـ أي الحلال ـ في الدنيا، و كالعلوم و المعارف النافعة في الآخرة.

و الثانية: كالأشياء الملائمة للطبع كأكل الحرام و شرب الخمر و سائر الفسوق، والموافقة للنفس المبعدة للقلب عن الحقّ.

و الثالثة: كشرب الدواء الكريه الّذي يعقب شربه الراحة والصحة.

و الاولىٰ: عطاء رحمانيّ بحسب ظهور الرحمة المحضة منه، هذا من حيث إنّه صفة مقابلة للاسم «المنتقم»، لا من حيث إنّه اسم الذات مع جميع الصفات، كقوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ادعُوا اللّه أو ادعُوا الرَّحمٰن﴾[٣].

و الثانية و الثالثة: عطاء إلهيّ أي باعتبار جامعيته للصفات، لاباعتبار الذات، فلا يمكن إلّا علىٰ يد سادن من السدنة، أي خادم من خدمة الأسماء؛ لأنّ العطايا لابدّ

→ عطوت الشيء تناولت باليد، والمراد بإطلاق تناوله ان يؤخذ من الذات البحت (جامي).

١. أي الأسماء التي هي سدنة الاسم «اللّه» الجامع (جامي).

٢. نهج البلاغة الخطبة ٩٠.

٣. الإسراء (١٧): ١١٠.

أن تكون معيّنة و إذا كان كذلك تنسب إلىٰ اسم تقتضيه فتنسب إليه.

(فتارة يعطي اللّهُ العبدَ علىٰ يدي «الرحمن»[١] فيخلص له العطاء[٢] من الشّوب، الّذي لايلائم الطبع في الوقت[٣]).

أي، في الحال، و إن كان غيرخالص في المآل، فإنّ أمثال هذه العطايا الموافقة للطبع غالباً، ممّا يتضمّن النقمة، فتدخل تحت حكم المنتقم في الدنيا، أو في الآخرة.

(أو لا[٤]ينيل[٥] الغرض[٦]) أي، يخلص ممّا يمنع من نيل الغرض **(و ما أشبه[٧] ذلك[٨])** من موجبات الكدورة في الوقت، أو من الموانع لحصول الغرض، و هذا[٩] العطاء الإلهيّ علىٰ يدي «الرحمن» غير العطاء الرحمانيّ الّذي ذكر أنّه رحمة محضة، لتضمّنه النقمة في المآل.

(و تارة يعطي اللّه علىٰ يدي «الواسع» فيعمُّ)[١٠] أي، يشمل الخلائق عموماً، كالصحّة و الرزق.

(أو[١١] علىٰ يدي «الحكيم» فينظرُ في الأصلح في الوقت) إذ الحكيم لايعمل إلّا بمقتضىٰ الحكمة، ولاينظر[١٢] إلّا على المصلحة في الوقت، فيعطي ما

---

١. الاسم الرحمن.

٢. الواصل إلى المعطى له على يديه (جامي).

٣. أي في الدنيا(ص).

٤. عطف على قوله: لايلائِم الطبع في الوقت».

٥. أي لايوصل المعطى له إلى الغرض المقصود من ذلك العطاء فلا يلائمه في المآل (جامي).

٦. في الآخرة (ص).

٧. من الأوصاف العدميّة المنافية للرحمة الوجودية، وهذا هو عطاء رحماني وأمّا ما يقابله ـ يعني العطاء الإلهي ـ فله أقسام أشار إليه بقوله: «وتارة ...»(ص).

٨. أي ويخلص أيضاً مما أشبه الشوب بغير الملائم وغير المُنيل من موجبات الكدورة، فالعطاء الرحماني ينبغي أن يكون خالصاً من موجبات الكدورة الحالية والمآليّة كلها، فهذا عين العطاء الرحماني الذي ذكر أولاً، وإنّما أعاد استيفاءاً للأقسام في سلك واحدٍ(جامي).

٩. أي المقسم في قوله: «تاره وتارة وتارة».

١٠. أي الملائم وغير الملائم والخلائق كلّهم، أو ظاهر المعطى له وباطنه وروحه وطبيعته وغير ذلك (جامي).

١١. أو يعطي على (جامي).

١٢. أي بالنسبة إلى العبد(ص).

يناسب الشخص و الوقت.

(أو علىٰ يدي «الوهّاب» فيعطي لِيُنْعِمَ[۱]، ولايكون مع الواهب تكليف المعطىٰ له بعوض علىٰ ذلك[۲]، من شكر[۳] أو عمل[٤]).

أي، يعطي الواهب اظهاراً[٥] لانعامه وجوده، بلاطلب عوض من الموهوب له، من شكر أو عمل أو حمد و ثناء، و وجوب شكر المنعم لأجل عبوديّته، لا لانعام المنعم؛ فإنَّه مَن شَكَرَ للانعام يكون عبد المنعم، لاعبد الحقّ من حيث «هو هو»، و يجوز أن يكون قوله: (لينعم) مفتوح الياء، فيعطي لينعم المعطىٰ له أي، ليعيش طيّباً. **(أو[٦] علىٰ يدي «الجبار»[۷] فينظرُ في الموطن[۸] و ما يستحقه[۹])**.

أي، ينظر إلىٰ الشخص و يجبر انكساره بحسب استحقاقه، أو يقهر إذا كان متجبّراً علىٰ عباد اللّه و متكبّراً عليهم؛ إذ «الجبار» يستعمل في المعنيين.

(أو علىٰ يدي «الغفّار» فينظرُ في المحلّ[۱۰] و ما هو عليه، فإن كان علىٰ حال يستحقُّ[۱۱] العقوبةَ فيستره[۱۲] عنها، أو علىٰ حال لايستحقّ العقوبةَ، فيستره[۱۳] عن حال

---

۱. من الإنعام، أي يُظهر إنعامه في وجوده. ويجوز أن يكون مفتوح العين من النعومة وهي طيب العيش (جامي).

۲. العطاء (جامي).

۳. أي باللسان(جامي).

٤. بالجنان والأركان ووجوب شكر المنعم أنّما هو لأجل عبودية المعطى له لالتكليف الواهب(جامي).

٥. هذا إشارة إلى معنى «لينعم».

٦. يعطي(جامي).

۷. الذي يجبر الكسر ويزيل الآفة والنقص(جامي).

۸. أي موطن المعطى له(جامي).

۹. ذلك الموطن من العطايا التي يجبر بها كسره ويصلح آفته. وقيل: الجبار هوالذي يرد الأشياء بعد التغيّر إلى حالها المحمودة بضرب من القهر والغلبة والتأثير(جامي).

۱۰. أي موطن المعطى له(جامي).

۱۱. أي يستحقّ بها(جامي).

۱۲. أي فيستره اللّه بالاسم «الغفّار» عن العقوبة.

۱۳. اى فيستره الله بالاسم الغفّار.

يستحقّ العقوبة، فيسمّىٰ[1] معصوماً و معتنىٰ به[2] و محفوظاً[3و4]).

معناه ظاهر، و الستر إمّاأن يكون بمحوها و إثبات ما يقابلها، كما قال تعالى: ﴿**أُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللّه سَيِّئَاتِهِم حَسَنَاتٍ**﴾[5]، أو بإعطاء نور يستر تلك الحالة؛ لئلا يطّلع عليها ما سوىٰ الحقّ، أو بالعفو عنها بعد اطّلاعهم عليها، أو يحفظه عمّا يشينه و يستحقّ به العقوبة، فيبقىٰ محفوظاً معتنى به.

(**و غير ذلك ممّا يشاكل هذا النوع**[6]) أي، وقس علىٰ هذا غير ما ذكر، ممّا شاكل هذا النوع من العطاء الأسمائي.

(**و المعطي هو «اللّهُ»**[7] **من حيث ما هو**[8] **خازنٌ لِما عنده في خزائنه، فما**

---

١. أي المعطى له معصوماً على التقدير الثاني بشرط أن يكون من الأنبياء.

٢. على التقديرين(جامي).

٣. على التقدير الثاني أيضاً لكن بشرط أن يكون من الأولياء، قال الشارح الجندي(ره): المعصوم والمحفوظ هو العبد الذي يَحُول الغفار بينه وبين مالايرضاه من الذنوب، والمُعتنى به أعمّ منهما فقد يكون المعتنى به من لاتضره الذنوب، و تقلب المحبة الإلهيّة والاعتناء الربّانى سيئاته حسنات ثمّ المعصوم يختصّ في العرف الشرعي بالأنبياء والمحفوظ بالأولياء.

اعلم أنّ بعض هذه الأسماء المذكورة له دخل في كلّ من الفعل والقبول كالرحمن؛ فإنّ كلاً من الإعطاء وقابلية المحلّ من مقتضيات الرحمة الرحمانية وكذلك الحكيم، فإنّ كلّ واحد منهما بحسب الحكمة وكذلك الوهّاب، فإنّ الكلّ من مواهبه.

وظاهر أنّ الواسع يعمّ الكلّ بخلاف الجبّار والغفّار؛ لانّ أثرهما الجبر والستر ولادخل لهما في قابلية المحلّ لذلك الجبر والستر، فالجبار والغفّار من حيث أنفسهما لايقتضيان إلاّ الفعل.

وإذا عرفت هذا تنبهت لسرّ تثنية اليد المضافة إلى الأسماء الأربعة: الأول إشارة إلى يدي الفاعلية والقابلية، وإفراد اليد المضافة إلى الآخرين إشارة إلى اليد الفاعلة فقط (جامي)

٤. معصوماً في مَن كان له قصد بذلك كبعض المؤمنين، ومعتنى به في مَن كان غير قاصد و إن كان خاطراً بباله كالأولياء، ومحفوظاً في مَن حفظه الله من أن يخطر بباله ذلك كالأنبياء (ص).

٥. الفرقان (٢٥): ٧٠.

٦. الذي هو من العطاء الأسمائي(جامي).

٧. والمعطى في جميع هذه الصور هوالاسم «الله» أحدية جمع جميع الأسماء(جامي).

٨. أي من حيث إنّه خازن و جامع لما هو مخزون عنده في خزائنه العلمية، التي هي حقائق الأشياء وأعيانها الثابتة المنتقشة بكلّ ما كان ويكون(جامي).

يخرجه[١] إلاّ بقدر معلوم[٢] علىٰ يدي اسم خاصّ بذلك الأمر[٣]) .

أي المعطي في هذه الصّور[٤] و غيرها هو «اللّه» ، لكن من حيث اسم خاصّ ، هو خازن لما عنده : ﴿وَلِلّهِ خَزَائِنُ السَّموات وَالأَرضِ﴾[٥] ، و هي أعيانهما المنتقّشة بكلّ ما كان أو يكون إلىٰ يوم القيامة ، فما يخرجه من الغيب إلىٰ الشهادة إلاّ بقدر معلوم ، و علىٰ يدي اسم خاصّ ، يكون حكم ذلك الأمر بيده .

(فأعطىٰ كلّ شيء خلقه علىٰ يدي الاسم «العدل» و أخواته) .

أي أعطىٰ كلّ شيء من الأشياء ما اقتضىٰ عينه أن يكون مخلوقاً[٦] كذلك ، بحسب اسمه «العدل» و أخواته كالمقسط و الحكيم ، فلا يقال : لم كان هذا فقيراً و ذاك غنيّاً ، و هذا عاصيّاً و ذاك مطيعاً ، كما لايقال : لم كان هذا إنساناً و ذاك كلباً ؛ لأنّ الحكم العدل لايعطي كلّ شيء إلاّ ما تعطيه عينه ، فللّه الحجّة البالغة .

(و أسماء اللّه[٧] لاتتناهىٰ ؛ لأنّها تعلم[٨] بما يكون عنها[٩]) أي ، بما يصدر و يحصل عنها من الآثار و الأفعال .

(و ما يكون عنها غير متناه[١٠] ، و إن كانت ترجع إلىٰ أُصول متناهية ، هي أُمّهاتُ الأسماء[١١] ، أو حضراتُ الأسماء) .

---

١ . أي ما يخرج ما يكون مخزوناً عنده من الغيب إلى الشهادة ومن القول إلى الفعل(جامي) .

٢ . ومقدار معين تستدعيه قابلية المعطى له(جامي) .

٣ . أي الأمر المخزون عنده، المراد أعطاه (جامي) .

٤ . أي في التجلّي الأسمائي والذاتي .

٥ . المنافقون (٦٣) : ٧ .

٦ . عليه من غير زيادة ولانقص .

٧ . الفرعية التفصيلية(جامي) .

٨ . وتميز بما يكون ، أي تحصل و تصدر عنها من الآثار الممكنة ومايكون عنها من الآثار(جامي) .

٩ . أي يحصل منها، من الأعيان (ص) .

١٠ . لأنّها إنّما تحصل وتصدر بحسب القوابل والمظاهر المتعدّدة غير المتناهية ، وإذا كانت الآثار غيرمتناهية فالأسماء المتعيّنة بحسبها أيضاً غير متناهية(جامي) .

١١ . باعتبار حدوث الجزئيات وتولدها منها أو حضرات الأسماء باعتبار تقدّمها في نفسهاوتقربها إلى الذات ، ضرورة أنّ الكلّ راجع إلى إمام الأئمة الذي له الإحاطة بالكلّ وفيه حضور الكلّ(ص) .

أي، و أسماء اللّه و إن كانت بحسب السدنة غير متناهية، لكن بحسب الأُمّهات و الأُصول متناهية، كتناهي أُمّهات مظاهرها، و هي الأجناس و الأنواع الحقيقيّة مع عدم تناهي الأشخاص التي تحت أنواعها.

و قوله: (لأنّها تعلم) استدلال من الأثر إلىٰ المؤثّر، أي لأنّ كلّ اسم له عمل خاصّ به، والكائنات غير متناهيّة، فهي مستندة إلى أسماء غير متناهية، هي حاصلة[١] من اجتماع رقائق الأسماء الكلّية بعضها مع بعض، و كلّها داخلة تحت حيطة تلك الأمّهات، و هذا الاستدلال تنبيه للطالب، لا أنّه مستنده في الحكم، بل مستنده فيه الكشف الصريح التامّ.

(و علىٰ الحقيقة فما ثمّ إلّا حقيقةٌ واحدةٌ[٢] تقبل جميع هذه النّسب و الاضافات، التي تكنّىٰ عنها[٣] بالأسماء الإلهيّة).

أي، و إن كانت الأسماء متكثّرة، لكن علىٰ الحقيقة ما ثمّ إلّا ذات واحدة، تقبل جميع هذه النّسب و الاضافات، التي تعتبر الذات مع كلّ منها، و تسمّىٰ بالأسماء الإلهيّة.

(و الحقيقة تعطي أن يكون لكلّ اسمٍ[٤] ـ يظهر إلىٰ ما لا يتناهي ـ حقيقةً[٥]، يتميّز) ذلك الاسم **(بها[٦] عن اسم آخر[٧]، و تلك الحقيقةُ التي بها يتميّز[٨] هي الاسم عينه، لا ما يقع فيه الاشتراك)[٩].**

أي، التحقيق يقتضي أن تكون لكلّ اسم حقيقة، مميّزة له عن غيره من الأسماء،

---

١. أي الأسماء الغير المتناهية حاصلة من اجتماع الأسماء الكلية.

٢. مطلقة هي حقيقة الحقّ سبحانه (جامي).

٣. بل عن الذات المتلبّسة بها بالأسماء(جامي).

٤. من الأسماء الإلهيّة الذاهبة إلى مالايتناهى بحسب خصوصيتها(جامي).

٥. أي حقيقة معقولة متميّزة عن الذات في التعقّل(جامي).

٦. أي بتلك الحقيقة (جامي).

٧. يشاركه في الذات (جامي).

٨. اسم عن آخر، بل الذات متلبّسة بها هي الإسم عينه (جامي).

٩. بين جميع الأسماء يعني الذات المطلقة (جامي).

و ليست تلك الحقيقة إلّا عين الصفة التي اعتبرت مع الذات و صارت اسماً، فالأسماء من حيث تكثّرها ليست إلّا عين النّسب و الاضافات المسمّاة بالصفات؛ إذ الذات مشتركة فيها، فلا فرق بين الأسماء و الصفات علىٰ ما قرّر.

و باعتبار أنّ الاسم عبارة عن المجموع يحصل الفرق، و علىٰ التقديرين لايكون المشترك[١] اسماً، فإنّ الحيوان مشترك بين الإنسان و غيره.

ولا يقال: إنّ حقيقة الإنسان هي الحيوان، بل هي الناطق أو ما يحصل منهما.

فإنّ الناطق و إن كان مفهومه[٢] ما له النطق، لكن ذلك الشيء في الخارج هو الحيوان الظاهر بصورة الإنسان، فالناطق في الخارج هو الإنسان.

(**كما أنّ الأُعطيّات تتميّز كلّ أعطية**[٣]) علىٰ وزن أفعلة[٤]؛ أي تتميّز كلّ واحدة من العطايا (**عن غيرها**).

و يجوز أن تكون أعطية علىٰ وزن أُمنية، و الأُعطيّات ـ بتشديد الياء وضم الهمزة ـ جمعها، لذلك قال:

(**بشخصيّتها**[٥]، **و إن كانت**[٦] **من أصل واحد**) منبع الخيرات و الكمالات، و هو الذات الإلهيّة من حيث الاسم «الوهّاب» و «الكريم» و «المعطي» و أمثال ذلك.

(**فمعلومٌ أنّ هذه**[٧] **ما هي هذه الاخرىٰ**[٨]، **و سببُ ذلك**[٩] **تميّز الأسماء**).

---

١. وهو الذات.

٢. أي مفهوم الناطق وإن كان ماله النطق، وماله النطق ـ أي الشيء الذي له النطق ـ أعمّ من أن يكون حيواناً أو غيرحيوان؛ لأنّ الشيء أعمّ، لكن في الخارج هذا الشيء الذي له النطق هو الحيوان، لا أنّ الحيوان يكون مأخوذاً بنحو التعيّن في مفهوم ماله النطق.

٣. عن غيرها(جامي).

٤. فيكون جمع عطاء.

٥. وخصوصيتها(جامي).

٦. أي تلك الأعطيات متفرّقة(جامي).

٧و٨. أي الأعطية(جامي).

٩. أي ذلك التميّز بين العطايا التي هي معلولات الأسماء هو تميّز الأسماء التي هي علل لتلك العطايا؛ إذ باختلاف العلل تختلف المعلولات وإن كان بمجرّد التعيّن والتشخّص فقط (جامي).

شبّه امتياز الأسماء بعضها عن بعض و رجوعها إلىٰ حقيقة واحدة، بامتياز مواهبها و رجوعها إلىٰ أصل واحد، ثمّ بيّن أنّ سبب هذا الامتياز في العطايا هو الامتياز الأسمائي؛ إذ اختلاف المعلولات مستند إلىٰ اختلاف عللها، و ذلك لأنّ لكلّ اسم عطاء يختصّ بمرتبته وقابليّة عين هي مظهره.

و إذا كان كذلك (**فما في الحضرة الإلهيّة**[1] **ـ لاتساعها ـ شيء يتكرّر أصلاً**[2]، **هذا**[3] **هو الحقّ الّذي نعوّل عليه**).

أي، نعتمد عليه؛ و ذلك لأنّ الأسماء غير متناهية، و الفائض أيضاً من اسم واحد ـ بحسب شخصيته ـ يغاير شخصية ما هو مثله، فإنّ المثلين أيضاً متغايران، فلا تكرار أصلاً لذلك قيل: «إنّ الحقّ لايتجلّىٰ بصورة مرّتين».

و لمّا كان الحقّ المشهود عنده أنّ الأعراض و الجواهر في كلّ آن تتبدّل، كما سيأتي، ولا تكرار قال: (هذا هو الحقّ الّذي نعوّل عليه) و ذلك لأنّ الوجود الّذي هو ملزوم كمالات الشيء، حاصل للموجود في كلّ آن حصولاً جديداً، كما قال تعالىٰ: ﴿بَل هُم فى لَبسٍ مِن خَلقٍ جَديدٍ﴾[4].

فحصول ما يتبعه علىٰ سبيل التجدّد على الطريق الأولىٰ، ويظهر هذا المعنىٰ لمن تحقّق أنّ المعطي للوجود هو اللّه فقط، سواء كان بطريق الوجوب الذاتي، أو بالإرادة و الاختيار و الحكمة، و بواسطة أسمائه و صفاته، و الباقي أسباب و وسائط، و فيضه دائم لاينقطع، فالمستفيض سواء كان عقولاً و نفوساً مجرّدة، أو أشياء زمانيّة، يحصل

---

١. وإذا كان الأمر كذلك فما في الحضرة الإلهية ـ لا تساعها وعدم انحصارها في حدّ معين ـ شيء يتكرّر لا من العطايا ولا من الأسماء المقتضية لها(جامي).

٢. ضرورة أنّها خزانة الأعطيات الغير المتناهية، وهذا خلاف ما ذهب إليه أرباب التوحيد الرسمي من أنّ العطاء والعلم والفيض كلّها في تلك الحضرة وحدانية الذات، وإنّما يتعدّد و يتكثّر بالأعيان والمظاهر القابلة، وذلك لما أثبتوا لها من الوحدة المقابلة للكثرة. ولمّا كانت وحدتها عند الشيخ هي الوحدة الإطلاقية والأحدية الجمعية الذاتية التي لاتشوبها شائبة ثنوية التقابل أصلاً، فلابدّ وأن تكون العطايا الغير المتناهية المتكرّرة، وإلى ذلك أشار بقوله: هذا هو الحقّ الذي نعوّل عليه»(ص).

٣. أي الذي ذكرناه من اتساعها وعدم التكرار فيها هو الحقّ (جامي).

٤. ق (٥٠): ١٥.

لهم في كلّ آن وجود مثل الوجود الأوّل، ولا تكرار، و هكذا فيما يتبعه[۱] واللّه أعلم.

(و هذا العلمُ[۲] كان علم شيث عليه السلام، و روحُه[۳] هو المـدُّ لكلّ مَن يتكلّم في مثل هذا من الأرواح[٤]).

أي، علم الأسماء الإلهيّة التي تترتّب عليها الأعطيّات، كان مختصّاً بشيث عليه السلام من بين أولاد آدم من الأنبياء و الأولياء سوىٰ خاتم الأولياء، فإنّه آخذ من اللّه جميع ما يظهر به من الكمالات كما يذكره[٥]، لذلك بيّن ـ رضى اللّه عنه ـ الأعطيّات في حكمته و مرتبته، فمن روحه يستمدّ كلّ من يتكلّم في هذا العلم؛ لأنّ كلّ عين مختصّة بمرتبة معيّنة، بها تتميّز عن غيرها، فمظهرها[٦] يأخذ منها بذاته، و غيره يأخذ منه بقدر المناسبة التي بينه و بين ذلك المظهر، كما أنّ كلّ اسم مختصّ بصفة معيّنة، بها يتميّز عن غيرها.

و إنّما قال: (و روحه هو المدّ) لأنّ كلّ من يتكلّم في هذا العلم يأخذ ذلك المعنىٰ بروحه من روح الخاتم، بل هذا النبيّ[۷] أيضاً من حيث ولايته يأخذ ما يأخذ من اللّه بواسطة مرتبته[۸]، كما مرّ بيانه من أنّه[۹] صاحب مرتبة الولاية المطلقة، فله[۱۰] الامداد والاعطاء للمعنىٰ المأخوذ، ولايلزم من كون روحه[۱۱] ممدّاً لكلّ من يتكلّم في هذا العلم، أن لايستمدّ[۱۲] بروحه من روح الخاتم.

(ما عدا روح الخاتم، فإنّه لاتأتيه المادّة[۱۳و۱٤] إلّا من اللّه، لا من روح من الأرواح، بل

---

۱. من الكمالات.

۲. أي العلم بالأعطيات والمنح والهبات(جامي).

۳. أي شيث عليه السلام (جامي).

٤. الكاملين(جامي).

٥. أي الشيخ(ره).

٦. من قوله: «فمظهرها» إلى قوله: «بذاته» ليس في أكثر النسخ.

۷. أي شيث عليه السلام.

۸و۹. أي روح الخاتم.

۱۰. أي لشيث (صلوات الله عليه) يكون الإمداد ولكن الأصل هو الخاتم.

۱۱و۱۲. أي شيث عليه السلام.

۱۳. أي المدد (ق).

۱٤. أي مادة هذا العلم في هذا العلم إلّا من اللّه.

من روحه[1] تكون المادّةُ لجميع الأرواح) ظاهر ممّا مرّ.

و المراد من قوله: (بل من روحه تكون المادّة) أي، من مرتبة روحه تكون المادّة لجميع الأرواح، و إنّما قلنا كذلك لأنّ شيث عليه السلام و الكمّل و الأفراد يأخذون من اللّه المعاني و الحكم، كما يأخذ متبوعهم منه، و قد صرّح الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ في مواضع من (الفتوحات) بذلك.

و لمّا كانت هذه المرتبة لروح الختم بالأصالة، و لغيره نصيب منها، قال ـ رضى اللّه عنه ـ: (بل من روحه تكون المادّة).

(و إن كان لايعقل[2] ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصري).

أي، و إن حجبه تركيب جسده العنصري عن تعقّل ما قلنا، لكن من حيث مرتبته و حقيقته يعلم ذلك، كما قال عليه السلام: «أنتم أعلم بأُمور دنياكم»[3] مع أنّ حقيقته هي التي تمدّهم بالعلم بها، و ذلك لغلبة البشريّة في بعض الأوقات علىٰ ما تعطيه حقيقته، و إنّما قيّد الجسد بالعنصري؛ لأنّ الجسد المثالي الروحاني لايمنعه عن تعقّل ما تعطيه مرتبته.

و اعلم، أنّ الإنسان الكامل و إن كان من حيث حقيقته عالماً بجميع المعارف و العلوم الإلهيّة، لكن لايظهر له ذلك إلّا بعد الظهور في الوجود العيني، و التعلّق بالمزاج العنصري، لأنّ في عالم الحسّ يحصل الظهور التامّ للأعيان، فكذلك باقي كمالاتها التي فيها بالقوّة، لاتظهر بالفعل إلّا بعد أن تتحقّق النّفس في الخارج، و تتعلّق بالبدن.

و لمّا كان تركيبه العنصري أولاً سبب حجابه و غفلته غالباً عن كماله الحقيقيّ في بعض الأزمان، كزمن الصبىٰ إلىٰ البلوغ الحقيقيّ، و كان ذلك[4] أيضا بعينه سبب ظهور كمالاته[5] و معارفه، قال ـ رضى اللّه عنه ـ:

---

١. اي من روح الخاتم ـ ص ـ (جامي).

٢. معناه وإن كان الخاتم المُمدّ لجميع الأرواح الذي لايكون بينه وبين الله واسطة. لايعقل في زمان ظهوره في الصورة الجسدانية العنصرية من نفسه أنّه هو الذي يُمدّ جميع الأرواح الإنسية بالعلوم والحكم لها ويفيض منه عليها؛ لأنّ الحجاب الهيولاني الطبيعي من الغواشي والهيآت الظلمانية اللازمة لصورته تمنعه (ق).

٣. جامع *الأسرار ومنبع الأنوار* ص٤٢٠.

٤. أي تركيبه العنصري.

٥. في زمان آخر.

(فهو[1] من حيثُ حقيقته[2]،[3] و رتبته[4] عالم بذلك كلّه بعينه[5]، من حيث[6] ما هو جاهلٌ به[7] من جهة تركيبه العنصري[8]).

أي، هذا الكامل الّذي من روحه يكون المدد لجميع الأرواح، عالم من حيث حقيقته و رتبته بأنّ الأرواح كلّها تستمدّ منه، و هو يمدّهم في علومهم و كمالاتهم، و هو بعينه جاهل ـ من حيث تركيبهِ العنصري ـ بذلك الاستمداد و الامداد، فـ «من حيث»[9] الأوّل متعلّق بعالم، و الثاني بجاهل.

قيل: يجوز أن تكون «ما» في قوله: (من حيث ما هو) بمعنىٰ ليس، و خبره مرفوع علىٰ لغة تميم.

و فيه نظر؛ لأنّه يريد إثبات الضدّين لانفي أحدهما، بل هي موصولة، أو بمعنىٰ الشيء لذلك بيّن بقوله: (من جهة تركيبه العنصري)، و ليس المراد بقوله: (بعينه) العين الثابتة، بل تأكيد[10]، أي الّذي هو عالم بعينه هو جاهل.

---

١. أي الخاتم (جامي).

٢. الروحانية ورتبته الكمالية الإحاطية عالم بذلك الإمداد (جامي).

٣. أي عالم من حيث حقيقته بجميع أحوال عينه، من إمداده لجميع الأرواح بعينه من حيث التقابل من جهة تركيب جسده العنصري؛ لأنّه من جملة أحوال عينه. ويجوز أن يكون المراد النفي، أي بعينه من حيث ليس هو جاهلاً به من جهة تركيبه العنصري، فيكون تأكيداً للأوّل على لغة تميم وأن يكون المراد من حيث تركيبه العنصري جاهلاً به على أنّه خبر بعد خبر، أي فهو من حيث إنّه جاهل به كائن من جهة تركيبه العنصري (ق).

٤. أي العلمية (ق).

٥. أي بنفسه (جامي).

٦. أي بذاته (ق).

٧. أي بذلك الإمداد (جامي).

٨. يعني أنّ الخاتم من حيث حقيقته ورتبته الإحاطية الكمالية جامع بين العلم والجهل من حيثية واحدة، بأن يكون معروضهما حقيقته المطلقة من حيث إطلاقها وعدم تقيّدها بأحد المتقابلات وإن كان علّة عروض كلّ منهما أمراً آخر، فإنّ العلم ناشئ من جهة تجرّده الروحاني والجهل من جهة تركيبه العنصري، وذلك لايستلزم تعدّد حيثيات المعروض في معروضيته فيختلف ولو بالاعتبار.

٩. أي قول الشيخ في المتن: «من حيث هو».

١٠. أي لفظة «العين» تأكيد.

لذلك قال: **(فهو العالمُ الجاهلُ، فيقبلُ[1] الاتّصاف بالأضداد[2])**.

أي، في مقام واحد باعتبارين من حيث اتّصافه بالصفات الكونيّة، و أمّا من حيث اتّصافه بالصفات الإلهيّة فباعتبار واحد، لما سنبيّنه.

(كما قبل الأصل[3] الاتّصاف بذلك، كالجليل[4] و الجميل، و الظاهر و الباطن، و الأوّل و الآخر[5]).

أي، يقبل الكامل الاتّصاف بالأضداد كما قبل أصله، و هو الحضرة الإلهيّة، فإنّها حضرة الأسماء و الصفات الجلاليّة و الجماليّة، لا الحضرة الأحديّة؛ إذ لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، و كونها أصلاً للكامل بناء على أنّه مخلوق على صورته، قال ـ رضى اللّه عنه ـ في الفصل الأوّل من أجوبة الإمام محمّد بن عليّ الترمذي ـ قدس سره ـ «و أمّا ما تعطيه المعرفة الذوقيّة، فهو أنّ الحقّ ظاهر من حيث ما هو باطن، و باطن من حيث ما هو ظاهر، و أوّل من حيث عين ما هو آخر، و آخر من حيث عين ما هو أوّل لا يتّصف أبداً بنسبتين مختلفتين، كما يقرّره[6] و يعقله العقل من حيث ما هو ذو فكر.

و لهذا قال أبو سعيد الخرّاز ـ قدس سره ـ و قد قيل له: بم عرفت اللّه؟ فقال: «بجمعه بين الضدّين» ثمّ تلا: ﴿هُوَ الأوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ﴾[7].

فلو كان عنده[8] هذا العلم من نسبتين مختلفتين ما صدق قوله: «بجمعه بين

---

١. أي باعتبار حقيقته المطلقة ورتبته الكمالية الإحاطية الاتّصاف بالأضداد. كالعلم والجهل فلا تنافي فيه بين العلم والجهل، كما لا تنافي بين الزوجية والفردية في العدد و بين السواد والبياض في اللون وبين الحقيّة والخلقيّة في الوجود المطلق(جامي).

٢. باعتبار الحيثيّات. (ق).

٣. وهو الهوية الأحديّة الواحدية الجمعية الاتصاف بذلك المذكور من الأضداد (جامي).

٤. في الصفات الحقيقية(جامي).

٥. في الصفات الإضافيّة، وإنّما جعلها أصلاً للخاتم؛ لأنّه مخلوق على الصورة الإلهية فكما أنّ الأصل يقبل الأضداد من جهة واحدة فكذلك الفرع إذا تحقّق به (جامي).

٦. أي الاختلاف والنسبتين.

٧. الحديد (٥٧): ٣.

٨. أي عند أبي سعيد.

الضدّين» أي، لاينسبان[١] إليه[٢] من جهتين مختلفتين، بل من حيث إنّه أوّل بعين تلك الحيثية هو آخر، و هذا طور فوق طور العقل المشوب بالوهم؛ إذ العقل[٣] لاينسب الضدّين إلىٰ شيء واحد إلّا من جهتين مختلفتين».

(و هو[٤] عينه[٥و٦و٧] **و ليس غيره**[٨و٩]) من حيث الحقيقة، و التغاير بينهما من حيث الاطلاق و التقييد (**فيعلم ولايعلمُ، و يدري ولايدري، و يشهدُ ولايشهدُ**)[١٠].

أي، هذا الكامل هو عين أصله، و ليس غيره من حيث الحقيقة، و التغاير بينهما من حيث الاطلاق و التقييد، فيقبل الاتّصاف بالضدّين من جهة واحدة، فيصدق أنّه يعلم ولايعلم، و يدري ولايدري، و يشهد ولايشهد، كما أنّ أصله يعلم في المرتبة الإلهيّة و مظاهرها الكماليّة، ولايعلم في مرتبة ظهوره في صور الجاهلين، و كذلك البواقي.

(**و بهذا**[١١] **العلم سمّي شيث**[١٢]**؛ لأنّ معناه هبة اللّه**[١٣]).

---

١. أي الضدّين.

٢. أي إلى الله.

٣. أي العقل المشوب.

٤. أي الخاتم (جامي).

٥. أي عين الأصل (جامي).

٦. أي عند الاتّصاف بمتقابلات (ص).

٧. أي باعتبار الحقيقة؛ فإنّ الوجود المقيّد في الحقيقة هو المطلق مع قيد التعيّن، والتعيّن ليس إلّا قصوره عن قبول سائر التعيّنات وضيقه عن الاتّصاف بجميع الصفات والتسمّي بالأسماء، وذلك القصور والضيق خليقة فهو حقّ باعتبار الحقيقة والوجود، خلق باعتبار النقص والعدم(ق).

٨. في حال من الأحوال(ص).

٩. أي ليس غيره حقيقة؛ فإنّ الوجود المقيّد هو المطلق مع قيد التعيّن، والتعيّن ليس إلّا قصوره عن قبول سائر التعيّنات، وضيقه عن الاتّصاف بجميع الصفات، فإذا ارتفع التعين بالسلوك عن نظر السالك واختفى حكمه اتّصف بما اتّصف به المطلق من الأضداد (جامي).

١٠. كما أنّ الأصل يعلم في مرتبته الإلهيّة ومظاهره الكمالية ولايعلم في مرتبة ظهوره بصور الجاهلين وكذلك البواقي (جامي).

١١. أي بسبب علم الأعطيات والمنح والهبات علماً ذوقياً وجدانياً (جامي).

١٢. أي سمّي باسمه (جامي).

١٣. فلمّا كان عالماً بهبته سبحانه كان له نوع ملابسة بهبة الله، مع أنّه عين هبة الله لآدم فسمّي به بهذا المعنى (جامي).

أي وبسبب أن شيث عليه السلام كان مختصّاً بعلم الأسماء التي هي مفاتيح العطايا، و معنىٰ شيث هبة اللّه بالعبرانيّة، سمّي به ليطابق اسمه مسمّاه الّذي هو مظهر «الوهّاب» و «الفتّاح».

(فبيده[1] مفاتيح العطايا علىٰ اختلاف أصنافها[2] و نسبها[3]).

لمّا كان علم الأسماء ـ التي هي مفاتيح العطايا ـ مختصّاً به عليه السلام، و لا يعلم أحد شيئاً بالذوق و الوجدان إلّا بما فيه منه، صحّ أنّه بيده مفاتيح العطايا؛ إذ هو مشتمل علىٰ الأسماء كلّها، و مظهر للوهّاب، فصار روحه مظهراً للعطايا و المواهب الإلهيّة، فمن روحه تفيض العلوم اللّدنيّة، و الكمالات الوهبيّة علىٰ اختلاف أصنافها و نسبها، علىٰ الأرواح كلّها إلّا علىٰ روح الخاتم، فإنّه[4] يأخذ منه[5] بلاواسطة.

و لمّا ذكرنا أنّ شيث هبة اللّه التي حصلت من الاسم «الوهّاب»، و كان مظهراً له، و بيده مفاتيح العطايا، علّل بقوله:

(فإنّ اللّه وهبه لآدم، أوّل[6] ما وهبه[7]).

---

١. وفي قبضة تصرّفه مفتاح العطايا الوهبيّة، وهو مظهرية الاسم الوهّاب الظاهر فيه (جامي).

٢. المتميّز بعضها عن بعض بسبب تميّز الأسماء؛ لأنّ لكلّ اسم عطاء يختصّ به (جامي).

٣. أي خصوصيّاتها المتعيّنة بالنسبة إلى قابليّات الأعيان الثابتة، فإنّ لكلّ عين قابلية لعطاء يختصّ بها وإنّما جعل بيده مفتاح العطايا، فإنّ الله وهبه لآدم (جامي).

٤. أي الخاتم.

٥. أي من الله.

٦. أمّا بيان أنّه أوّل ما وهبه؛ فإنّ آدم ـ كما عرفت هي النفس الواحدة بالوحدة الجمعية الكائنة بالكون الإحاطي الكامنة، فيها تفاصيل جميع العطايا والمذاهب من مبدأ الفتح إلى منتهى الختم. وشيث كما ظهر من فصّ كلمته المعرب عن نقوش حكمته الخاصة به هو الكاشف عن وجوه تلك التفاصيل عن مبدأ ظهورها الفتحي إلى أقصى مراتب كمالها الختمي، وإنّما هي غاياتها التمامية فهوأوّل موهوب له؛ ضرورة أنّ الغاية أوّل ما وهب لمبدئها (ص).

٧. بعد سؤاله بلسان حاله ومقاله من الوهّاب عند فقد هابيل أن يهبه من يكون بدلاً منه في مظهرية العلوم الوهبيّة والعطايا المخفيّة في حقيقة آدم ملقياً إيّاها إلى أرواح المستعدين فوهبه الله لآدم وجعله مفتاحاً لما أوقع [خ ل. أودع] فيه (جامي).

قيل[1]: قد مرّ أنّ المراد بآدم حقيقة النّوع الإنساني الّذي هو الروح الأعظم، و يكون أوّل مولود وهبه اللّه تعالىٰ هو النّفس الناطقة الكلّية، و القلب الأعظم الّذي تظهر فيه العطايا الأسمائيّة، و هذا و إن كان له وجه، إلّا أنّ تنزيلهما[2] بالروح و القلب دون غيرهما من الأنبياء المذكورين في الكتاب، ترجيح من غير مرجّح.

و قول[3] الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ[4]: (و أعني بآدم النّفس الواحدة[5] التي خلق منها هذا النّوع الإنساني) لاينافي آدم عالم الملك، كما مرّ.

(و ما وهبُه إلّا منه[6]).

لأنّ آدم يشتمل عليه، بل علىٰ جميع أولاده؛ لذلك أُخرِجوا من ظهره علىٰ سبيل الذر، كما نطق به الحديث[7].

(لأنّ الولد سرُّ أبيه) أي، مستور في وجود أبيه، و موجود فيه بالقوّة.

(فمنهُ خرج و إليه عاد).

أي، خرج منه في صورة النطفة الملقاة في الرحم، و إليه عاد بصيرورته إنساناً داخلاً في حدّه و حقيقته، و فيه إشارة إلىٰ أنّ آدم أيضاً سرّ الحقّ؛ لأنّه منه ظهوره و إليه عوده، لذلك قال كاشف الأسرار الإلهيّة، و خاتم الولاية الكلّية[8]: «إنّي ذاهب إلىٰ أبي و أبيكم السّماوي» فأطلق اسم الأب علىٰ الحقّ في الحقيقة، و إن كان[9] ظاهراً مطلقاً علىٰ روح القدس.

---

۱. هومولانا عبدالرزاق القاساني.

۲. أي آدم و شيث.

۳. دفع دخل.

۴. في الفص الآدمي.

۵. وهي العقل الأوّل.

۶. أي من آدم.

۷. *بحارالأنوار* ج۵ ص۲۵۰.

۸. أي عيسى عليه السلام.

۹. أي وإن كان بحسب الظاهر اسم الأب مطلقاً، يعنى يطلق على روح القدس.

(**فما أتاه غريبٌ**[١] **لمَن عقلَ عن اللّه**)[٢] بالعين المهملة، و القاف بعدها، و في بعض النسخ بالغين المعجمة، و الفاء بعدها.

فعلىٰ الأوّل: «ما» للنفي، أي ما أتاه غريب بل هو من عينه[٣]، لا من خارج عنه لمن عقل عن اللّه، أي فهم و أدرك الحقائق من اللّه.

و علىٰ الثاني: بمعنىٰ الّذي، أي فالّذي أتاه غريب لمن يكون غافلاً عن اللّه و أفعاله و أسراره، و الأوّل أصحّ.

و قوله: (عن اللّه) يجوز أن يتعلّق بقوله: (غريب) أي، فما أتاه غريب عن اللّه بل أتاه من عينه عند من عقل عينه، و عرف استعداده، و يؤيّد هذا المعنىٰ قوله[٤]: (**فما في أحدٍ من اللّه شيءٌ ولا في أحد من سوىٰ نفسه شيءٌ**) فَمَن عرف أنّ اللّه لايوجد شيئاً إلّا علىٰ ما يعطيه عين ذلك الشيء، فلا يستغرب ذلك.

ويقال: أتاه و أتىٰ به و أتىٰ عليه، كما يقال: جاءه و جاء به و جاء عليه، قال اللّه تعالىٰ: ﴿**هَلْ أَتَيٰكَ حَدِيثُ الغَاشِيَةِ**﴾[٥].

(**وكلُّ عطاء في الكون علىٰ هذا المجرىٰ**[٦]).

أي، جميع العطايا التي تنزل من الحضرة الإلهيّة علىٰ أيدي الأسماء علىٰ أرواح الكمّل، و منها علىٰ ما تحتها من أرواح العباد، ليس إلّا منهم و إليهم؛ فإنّ أعيانهم الثابتة اقتضت ذلك بحسب قابليتهم، و الحقّ تعالىٰ يوجد ما هي قابلة له.

---

١. من خارج، وذلك ظاهر لمن عقل الحقائق وأدركها عن اللّه، لا من عند نفسه بفكره ونظره (جامي).

٢. قال الشيخ الأجل في أوّل المجلّد الرابع من *الفتوحات*: «وكلّ مرئي لايرى الرائي إذا رآه منه إلّا قدر منزلته ورتبته، فما رآه و ما رأى إلّا نفسه، ولولا ذلك ما تفاضلت الرؤية في الرائين؛ إذ لو كان هو المرئيّ ما اختلفوا. و ما قيل: إنّ «غفل» من الغفلة بناءً على أنّ «ما» موصولة فهو بعيد نشأ من الغفلة عن مقصود الكتاب؛ فإنّه تعريض لمن عقل عن الأسباب، أعني أهل النظر كما سيجيء مايؤيّده (ص).

٣. أي أتاه من عينه الثابتة.

٤. في المتن الآتي عن قريب.

٥. الغاشية (٨٨): ١.

٦. أي كلّ عطاء يقع في الكون جارٍ على هذا المجرى؛ فإنه لايعطى المعطى له إلّا منه، لا من خارج؛ فإنّه مالم يقتض عينه الثابتة ذلك العطاء لايأتيه أصلاً (جامي).

(فما[1] في أحد[2] من اللّه شيء[3،4]، ولا في أحد من سوىٰ نفسه[5] شيء، و إن تنوّعت عليه الصّور[6،7]).

أي؛ إذا كان الأمر بحسب قابليتهم[8] فما في أحد من اللّه شيء سوىٰ الوجود، ولا في أحد من سوىٰ نفسه شيء، فإنّ كلّ ما يظهر علىٰ أحد فهو اقتضاء عينه، و الحقّ يعطي الوجود بحسبه، و إن كانت الصّور الفائضة علىٰ ذلك الشيء الظاهر متنوّعة، و ذلك التنوّع أيضاً راجع إلىٰ الأعيان، و المراد هنا ما يترتّب علىٰ الفيض المقدّس، لا الأقدس و إلّا يكون مناقضاً لقوله[9]: **(فالأمر كلّه منه ابتداؤه و انتهاؤه).**

---

١. نافية.

٢. من المعطى لهم شيء، بل الله يُظهر ما كان مستوراً موجوداً فيه بالقوّة (جامي).

٣. أي شيء غريب لم يكن في عينه؛ فإنّ الأعيان و أنصبائها تقسمت بالتجلّي الذاتي، فمالم يكن في أحدٍ من الفيض الأقدس بذلك التجلّي قبل الوجود الخارجي لم يهبه الله له قطّ؛ لأنّه ليس بنصيبه (ق).

٤. أي شيء من خصوصيات العطايا وإن كان أصلها ذاتية إلهية؛ فإنّ تلك الحضرة أقدس وأنزه من أن تحضر لديها تلك النسب. كما سبق تحقيقه في مثال المرآة و الصورة المتمثّلة فيها؛ إذ قد ظهر أنّه ليس في التجلّيات الإلهية خصوصيّة إلّا في القوابل(ص).

٥. بل ما يظهر فيه إلّا ما كان مستوراً فيه وإن تنوّعت عليه ـ أي على ذلك الشيء ـ الصور(جامي).

٦. بحسب تنوّع استعدادات الآخذ المعطي له ففي أيّ صورة كان ذلك الشيء لايكون من سوى نفس المعطى له أو على ذلك الآخذ. فمن أيّ صورة وصل إليه ذلك الشيء فهو من نفسه، فإنّ تلك الصورة كانت موجودة فيه بالقوة ثم ظهرت بالفعل بعد ظهور تحقق شرائط ظهورها. فما فاض، ما فاض عليه من سوى نفسه. ولايخفى أنّ ذلك أنّما هو باعتبار الفيض المقدّس لاالأقدس، فلا يناقض ما سبق وأنّ الأمر كلّه منه ابتداؤه وانتهاؤه(جامي).

٧. قال مؤيد الدين: المواهب والعطايا التي تجري على أيدى العبيد والوسائط وبدونها، أنّما هي صور استدعتها خصوصيات القوابل من الوجود المتعيّن فيها بحسبها والوجود الفائض من الحق ذاتي له وقبوله للقوابل أنما هو بحسب الاستعدادات الذاتية الغير المجعولة والخصوصيات، فلولاها لما تعيّنت صور المواهب والعطايا من خزائن الجود الإلهية للقوابل بحسبها، فوصولها وحصولها وإن كانت من خزائن الله ولكن المستدعي لها والمعيّن لتعيّنها، أنّما هو من القوابل وتنوّع صور المواهب للمعطى له في عين الفيض الواحد، والمفيض الواحد أنّما هو بحسب صور الاستعدادات، فما في أحد من الله شيء، والّا لزمته مفاسد لايخفى من التبعيض والتجزي والحلول وغيرها.

٨. أي وبحسب القابلية أفاض الله الوجود.

٩. في السابق ص٢٥٣.

ولمّا كانت قلوب عباد اللّه تابعة للتجلّيات الواردة عليهم و ﴿كُلَّ يَومٍ هُوَ فى شأنٍ﴾[١] كذلك يتنوّع كلامه ـ رضى اللّه عنه ـ في بيان الحقائق و الأسرار، فتارة يتكلّم فيما يتعلّق بالفيض الأقدس و يجعل الكلّ من اللّه، و تارة يتكلّم فيما يقتضي الأعيان فينسب ذلك إليها، فلا تناقض.

(و ما[٢] كلّ أحد يعرفُ هذا[٣]، و أنّ الأمر[٤] علىٰ ذلك، إلّا آحاد من أهل اللّه) و هم المطّلعون علىٰ أسرار القدر **(فإذا رأيت مَن يعرفُ ذلك فاعتمد عليه)** أي، علىٰ قوله، لأنّه حقّ مطابق لما في نفس الأمر.

و لمّا كان السالك الواصل و الّذي يقطع السفر الثاني و الثالث، و يصل إلىٰ مقام الأقطاب و الأفراد قليلاً، و هو الخلاصة، قال:

(فذلك[٥] هو عينُ صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة[٦] من عموم أهل اللّه[٧]).

و هم الّذين مرّ ذكرهم عند بيان السائلين، و الخاصّة: الواصل، و خاصّة الخاصّة: الّذي رجع بالحقّ إلىٰ الخلق، و صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة: العلوم و الحقائق الحقّانية الصافية عن شوب الأكوان و نقائص الإمكان.

(فأيُّ صاحب كشف شاهدَ صورةً تُلقي إليه[٨] ما لم يكن عنده[٩] من المعارف،

---

١. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٢. نافية.

٣. أي هذا الحكم يعني أنه ما في أحد من الله ولا من أحد سوى نفسه شيء(جامي).

٤. يعني أمر العطاء في الكون كلّه جارٍ على ذلك المجرى(جامي).

٥. أي الذي يعرف ذلك.

٦. راجع في ذلك *مصباح الأُنس* ص١٩٥، *شرح الجندي على فصوص الحكم* ص٢٦٠.

٧. فعموم أهل الله المؤمنون الموحّدون وخاصّتهم السالكون إليه تعالى وخاصّة الخاصّة المتحقّقون بقرب النوافل، وخلاصة خاصة الخاصة المتحققون بقرب الفرائض وصفاء الخلاصة. أي صفوتهم صاحب مقام قاب قوسين الجامع بين القربين وعين الصفاء، أي المختار من هؤلاء الصفوة صاحب مقام أو أدنى غير المقيّد بالجمع أيضاً، بل له الدوران في المقامات الثلاث من غير تقييد بواحد منها، وهذا خاصة نبيّنا ﷺ وكمّل ورثته (جامي).

٨. في عالم المثال المقيّد أو المطلق(جامي).

٩. أي عند صاحب الكشف.

وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك[1] في يده، فتلك الصّورةُ عينهُ لاغيره، فمن شجرة نفسه جنى ثمرةَ غَرسه[2،3]).

و ذلكَ لأنّ تلك الصّورة هي من صور استعداداته، التي بعينه الثابتة تتمثّل في عالم الأرواح، الّذي هو المثال المطلق، أو في الخيال الّذي هو المثال المقيّد، فتلقىٰ إليه، فهو[4] المفيض[5] علىٰ نفسه لاغيره، إذ كلّ ما يفيض عليه أنّما هو من عينه و بحسب استعداداته، و لكون كلّ إنسان[6] مشتملاً علىٰ ما اشتمل عليه العالم الكبير، لايحتاج أن يقال: إنّها صورة مَلَك أو جنّ أو كامل من الكمّل غيره، بل عينه اقتضت أن تتصوّر حقيقة من حقائقه بتلك الصّورة، و تلقيه علىٰ قلبه المشغول بتدبير جسده، فيطّلع عليه.

(كالصّورة الظاهرة منه[7] في مقابلة[8] الجسم الصقيل ليس[9] غيره، إلّا أنّ المحلّ[10]

---

۱. المذكور من مشاهدة الصورة (جامي).

۲. خ ل: علمه.

۳. هكذا في النسخة المقروءة على الشيخ وفي بعض النسخ: «ثمرة غرسه».

فإن قيل: كثيراً ما يرى أهل الله أرواح الماضين من الأنبياء والأولياء في الوقائع والمقامات في صورة حسنة تلقي إليهم علوماً ومعارف ليست عندهم، و من هذا القبيل ما ذكره الشيخ في صدرالكتاب من المبشرة التي رأى فيها رسول الله ﷺ وأخذ منه فيها هذاالكتاب، مع ما فيه من المعارف والحكم، فكيف يصحّ إطلاق الحكم بأنّ كلّ صورة تلقي إلى صاحب الكشف ماليس عنده فتلك الصورة عينه لاغيره؟

قلنا: معنى عينيّة الصورة المكاشف وإلقائها عليه ما لم يكن عنده أنّها كانت مستجنّة في غيب نفسه المستعدّة لظهورها، فظهرت عليه منصبغة بأحكام ما عليه مرآته من السعة والصقالة والاستواء وغيرها، ثمّ ألقت عليه من العلوم والمعارف ما يقتضيه استعداده لاغير، فالمراد بقوله: «فتلك الصور عينه لاغيره» أنّها من عينه لا من غيره عبّر عنه بهذه العبارة مبالغة في انصباغها بأحكامه (جامي).

٤. أي صاحب الكشف.

٥. أي استعداده يقتضي هذه الإفاضة.

٦. أي الإنسان الكامل.

٧. أي من صاحب الكشف في الجسم الصقيل (جامي).

٨. أي حال كونه في مقابلة الجسم الصقيل (جامي).

٩. أي المرئيّ من الصورة في الجسم الصقيل(جامي).

١٠. يعني الجسم الصقيل(ص).

أو الحضرةَ ـ التي رأىٰ فيها صورةَ نفسه ـ تلقي إليه[١] بتقلّب[٢] من وجه[٣] لحقيقة[٤] تلك الحضرة[٥]).

أي، ليس ذلك المرئى غير الرائي، كما أنّ الصّورة الظاهرة في المرآة ليست غيره[٦]، إلّا أنّ الحضرة التي رأىٰ فيها صورة نفسه تلقي إلىٰ الرائي صورته متقلّباً من وجه، لذلك يظهر الخيّر المحسن علىٰ أحسن الصّور، و الشّرّير الظالم علىٰ أقبحها كصورة الكلب والسباع، و ذلك لما تقتضيه حقيقة تلك الحضرة، فإنّ الخيال يظهر الأعيان كما هي، أو علىٰ صور صفات غالبة عليها لاغير، فيحتاج إلىٰ التعبير.

فالباء في قوله: (بتقلّب) بمعنىٰ مع، و اللام في (لحقيقة تلك الحضرة) للتعليل، أي: لأجل اقتضاء تلك الحضرة ذلك التقلّب.[٧]

(كما يظهرُ الكبيرُ في المرآة الصغيرة صغيراً[٨]، أو يظهرُ غير المستطيل و المتحرك في المستطيلة مستطيلاً، و المتحرّكة متحرّكاً).

أي، و يظهر غير المتحرّك في المرآة المتحرّكة متحرّكاً، كالماء حال كونه متحرّكاً؛ فإنّه يظهر ما هو ساكن عنده متحرّكاً.

---

١. يعني المواطن الأسمائية المتجلّي فيها(جامي).

٢. أي يلقى إليه مالم تكن عنده فقوله: «تلقي إليه» مفعول ثان للرؤية(جامي).

٣. صيغة مضارع من الانقلاب. هكذا كانت مقيّده في النسخة المقروءة على الشيخ، وهو خبر أنّ. يعني أنّ الحضرة التي يرى فيها صورته تنقلب الصورة المرئية فيها وتتحوّل(جامي).

٤. أي مختلفٌ متغيّر من وجه.

٥. وينصبغ بصبغها. وفي بعض النسخ: «لحقيقة تلك الحضرة» باللام التعليلية أي لاقتضاء حقيقتها ذلك الانقلاب (جامي).

٦. أي ليس ذلك المرئيّ غيره وإلّا لكان فيه قبل مقابلته إلّا أنّ الحضرة التي رأى فيها صورته ملقية إليه تنصبغ صورته بصبغها، أي صبغ الحضرة المتجلّى فيها وشكلها وخصوصياتها(ق).

٧. أي غير الرآئي.

٨. فحقيقة المرآة الصغيرة تقتضي انقلاب صورة الكبير إلى الصغير، وكما يظهر الشيء غير المستطيل في المرآة المستطيلة مستطيلاً كظهور الوجه في السيف المصقول(جامي).

(و قد تعطيه[1] انتكاس صورته[2] من حضرة خاصّة[3]).

و ذلك مثل الماء، فإنّ الشخص إذا نظر فيه يرىٰ صورته منتكسة، و كلّ جسم صقيل إذا كان علىٰ وجه الأرض فهو يعطي الانتكاس.

(و قد تعطيه[4،5] عينَ ما يظهر[6] منها[7]، فيقابلُ اليمينُ منها[8] اليمينَ من الرائي[9]).

أي، و قد تعطي الحضرة للرائي عين ما يظهر من صورته من غير تغيير، فحينئذٍ يقابل اليمين من الصّورة المرئية في المرآة اليمين من الرائي.

فـ «من» في منها الأوّل بيان «ما»، و هذا أيضاً في الماء، فإنّ اليمين منها يقابل اليمين من الرائي.

و قيل[10]: إنّ في حضرة السرّ و حضرة الروح، يقابل اليمين منها اليمين من الرائي.

فأنت[11] تعلم أنّ اليمين و الشمال بل الصّورة مطلقاً، لاتتصوّر إلّا في حضرة الخيال، و الحسّ، و حضرات السرّ، و الروح، والخفي، وغيرها من المراتب الروحانيّة كلّها مجرّدة من الصّور وجهاتها، مع أنّ الغرض تمثيل المعقول بالمحسوس، لاتمثيل المعقول بالمعقول.

---

١. أي المرآة.

٢. أي الخارجية (جامي).

٣. كما إذا كانت فوق رأسه أو تحت قدمه (جامي).

٤. أي المرآة (جامي).

٥. أي وقد تعطيه حضرة أعلى من حضرة الخيال، كحضرة السرّ وحضرة الروح، فيقابل اليمين منها اليمين من الرآئي كظهور الحقّ في صورة الإنسان الكامل مطلقاً (ق).

٦. أي في المرآة.

٧. أي من صورته الخارجية فـ «من» بيان للموصول، أي تعطيه عين صورته الخارجية التي تظهر في المرآة من غير تغيّر (جامي).

٨. أي من الصورة الظاهرة في المرآة (جامي).

٩. كما إذا كانت المرايا متعدّدة، فإنّه إذا ظهرت صورة الرآئي في مرآة مقابلة لمرآة أُخرى فلا شكّ أنّه تظهر صورته في المرآة الثانية بصورة الأصل؛ لأنّ عكس العكس أنّما يكون بصورة الأصل (جامي).

١٠. مولانا عبد الرزاق القاساني.

١١. هذا ردّ على القيل.

(و قد يقابلُ اليمينُ اليسارَ[١]، و هو الغالبُ في المرايا، بمنزلة العادة[٢] في العموم)[٣].

و ذلك بحسب الاعتبار، فإنّك إذا اعتبرت جهة اليمين من الصّورة المرئية في المرآة، و وجدت يمينها مقابلاً ليسارك، و يسارها مقابلاً ليمينك، كالإنسان إذا كان مقابلاً وجهه إلىٰ وجهك.

و أمّا إذا اعتبرت[٤] التقابل بين صورتك و الصّورة المرئية فيها، يكون اليمين منك مقابلاً ليمين ما في المرآة، ألا ترىٰ أنّك إذا وضعت إصبعك علىٰ وجهك الأيمن مثلاً، يظهر ذلك في الوجه الّذي يقابل وجهك الأيمن، فهو يمينها في الحقيقة، و إن كنت تتوهّم أنّه الوجه الأيسر؛ لأنّ ذلك الوجه هو عين هذا الوجه منك[٥] لا غيره.

(و بخرق العادة[٦]، يقابلُ اليمينُ اليمينَ[٧]، و يظهر الانتكاس[٨]).

---

١. كما في الحضرة الخيالية (ق).

٢. في غلبة الوقوع وكثرته في العموم؛ فإنّ عامّة الرائين أنّما يرون صورهم لدى استقبالهم ومواجهتهم للمرئيّ (جامي).

٣. أي على حسب الغالب عليه، فإذا جاوز هذه الحضرة يرى عينه في صورة صفاته، إمّا مجرّدة عن هذه الصورة الخيالية وإمّا فيها، فإن كان القلب في مقام الصدر ـ أي وجهه الذي يلي النفس ـ رآه في الصورة الخيالية، فيدرك معنى الصورة بصفاته، وإن كان في مقام السرّ وهو وجهه الذي يلي الروح يراها مجرّدة ويكون في غاية الحسن والبهاء، وإن بلغ صاحب الكشف حضرة الروح يرى عينه في مرآة الحقّ فهو الحقّ المتجلّي بصورته، فيرى الخلق حقّاً؛ لأنّه ما رآه إلّا مقيداً بصورة عينه (ق).

٤. أي اعتبر التقابل إلى الجهة فيكون ما يقابل اليمين يميناً؛ لأنّ المعتبر في هذا التقدير هو المقابلة العاكس والأصل هو العاكس، فما يكون مقابلاً ليمين الأصل يكون يميناً، فالسواد مطابق للأصل.

٥. فيكون يميناً من الصورة.

٦. أي بخرق ما هو بمنزلة العادة، أي بخلافه (جامي).

٧. في بعض الحضرات ـ كما عرفت ـ عند تعدّد المرآة (جامي).

٨. في بعض آخر: كما إذا كانت المرآة على خلاف العادة فوق رأس الرائي أو تحت قدمه كما مرّ.
قيل: ظهور الكبير في المرآة الصغيرة ضرب مثال لظهور الحقّ في كلّ عين بحسبه، وظهور غير المستطيل في المستطيلة ضرب مثال لظهور الحقّ سبحانه في عالم الأمر؛ فإنّه طولاً باعتبار سلسلة الترتيب وظهور غير المتحرّك في المتحركة ضرب مثال لظهوره سبحانه في الأمور المتصرّفه المتجدّدة آناً فآناً، وانتكاس الصورة في المرآة إذا كانت تحت الرائي في الوضع ضرب مثال لظهور الحقّ في الخلق خلقاً و انتكاسها فيها إذا كانت فوق الرائي ضرب مثال لظهور الخلق في الحقّ حقّاً، وتقابل اليمين لليمين ضرب ←

هذا أيضاً من خصوصيّة الماء، فإنّ الإنسان إذا وقف علىٰ جنب النهر يرىٰ فيه صورته منتكسة، بحيث يقابل اليمين منه اليمين منها ظاهراً[١]، و ما[٢] رأينا في غيره من المرايا أن يرىٰ اليمين اليمين و يظهر[٣] الانتكاس، بل إذا حقّقت النظر وجدت الماء أيضا بحيث لايقابل اليمين من الرائي اليمين من الصّورة، فإنّ الشخص[٤] إذا انتكس ينقلب يمينه يساراً و يساره يميناً، فما[٥] يقابل اليمين باليمين مع الانتكاس ـ علىٰ سبيل خرق العادة ـ غير[٦] معلوم لنا.

قيل: إنّ يمين الشكل المرئي في أيّ مرآة كانت لايزال مقابلاً لليمين من الرائي، واليسار لليسار، و إنّما يظنّ الرائي عكسه، لظنّه أنّ المرئي في المرآة وجه[٧] الصّورة، و ليس كذلك؛ فإنّ الرائي إذا كان مستقبلاً إلىٰ القبلة مثلاً، يكون وجه الصّورة في المرآة أيضاً مستقبلاً إلىٰ القبلة، فالمرئي من الشكل هو القفاء، لكن لاقفاء له؛ لأنّه وجه كلّه، فلا يزال يقابل اليمين اليمين، و اليسار اليسار.

و فيه نظر؛ إذ الوجه و الظهر لايكون إلّا لجرم كثيف، و ما ثمّ إلّا العكس من الوجه[٨]، بل الحقّ أنّه باعتبار الجهة من المرئي و الرائي، يظهر اليمين شمالاً و الشمال

→ مثال لظهور الحقّ في الإنسان الكامل كاملاً، ولليسار ضرب مثال لظهوره في غير الإنسان الكامل غير كامل.

ولايخفى عليك أنّ هذه التطبيقات وإن كانت صحيحة مليحة في نفسها، لكن لايلائم المقام؛ فإنّ الكلام في اختلافات صور صاحب الكشف بحسب الحضرة المتجلّى فيها لافي اختلافات تجلّيات الحقّ سبحانه بحسبها (جامي).

والقائل هو مولانا مؤيدالدين الجندي (رض).

١. وهو باعتبار ملاحظة المقابل لا الجهة.

٢. نافية.

٣. أي مع هذا القيد والحالة.

٤. لأنّه إذا انتكس بحيث يكون وجهه مواجهاً للمرآة لاقفاه يكون كما ذكره الشارح العارف المحقّق.

٥. مبتدأ.

٦. خبر.

٧. والحال أنّ المرئيّ في المرآة قفاء الصورة، لكن لاقفاء له؛ لأنّه وجه كلّه.

٨. فكيف يكون المرئيّ من الوجه هوالقفاء.

يميناً، و أمّا باعتبار التقابل فقط دون الجهة، فكلّ من اليمين و الشمال مقابل لما هو عكسه.

(و هذا كلّه [١] من أعطيّات حقيقة الحضرة المتجلّي فيها، التي أنزلناها منزلة [٢] المرايا [٣])

فالحاصل: أنّ الحضرة التي يرىٰ الإنسان صورته فيها، تعطي لتلك الصّورة خصوصيّة ما، لاتكون لغيرها، فإذا رأىٰ الإنسان صوراً متنوّعة في حضرات متعدّدة ـ كحضرات الخيال، و القلب، و الروح ـ لاينبغي أن يتوهّم أنّها غيره، كما يجد التنوّع في الصّور التي في المرايا المتعدّدة، مع أنّه عالم بأنّها صورته لاغير.

(فمن عرف استعداده [٤] عرف قبوله، و ما [٥] كلُّ من يعرفُ قبوله يعرفُ استعداده إلّا بعد القبول، و إن كان يعرفهُ مجملاً).

لمّا ذكر أنّ العطايا بحسب القوابل تتنوّع أعاد كلامه في الاستعداد.

و الفاء في «فمن عرف» للنتيجة، أي: فمن عرف صورة استعداده و ما يعطيه في كلّ وقت، عرف صورة قبوله، أي: صورة ما يقبله ذلك الاستعداد، فإنّ العلم بالعلّة للشيء ـ من حيث هي علّة له ـ يوجب العلم بمعلولها، و ليس كلّ من يعرف قبوله لشيء يعرف ما هو سبب لذلك القبول إلّا مجملاً، ولا يعرفه مفصّلاً إلّا بعد القبول؛ فإنّه حينئذٍ يعرف ذلك الاستعداد المعيّن ممّا قبله.

---

١. هذا الذي ذكرناه كلّه من تنوّعات اختلافات الصور الفائضة على صاحب الكشف المفهومة ممّا سبق من ضرب المثال(جامي).

٢. فكما أنّ الظاهر في المرايا ينقلب بحسبها فكذلك انقلابات صور صاحب التجلّي بحسب الحضرة المتجلّي فيها لصاحب الكشف (جامي).

٣. خ ل: المرائي.

٤. أي من أصحاب الكشف استعداده لهذه الأعطيات مفصّلاً عرف العطايا المقبولة، وقبوله إياها وما كان من يعرف قبوله الذي هو الأثر يعرف مفصّلاً استعداده السابق على القبول إلّا بعد القبول؛ إذ ليس يلزم أن يكون العلم بها مسبوقاً بالعلم باستعدادها بخصوصه وإن كان يعرفه قبل القبول مجملاً، بأنّ له استعداداً لأمرٍ مّا(جامي).

٥. نافية.

(إلاّ أنّ[۱] بعض أهل النظر[۲] من أصحاب العقول الضعيفة[۳]، يرون أنّ اللّه لمّا ثبت عندهم أنّه فعّال لما يشاء[٤]، جوّزوا علىٰ اللّه ما يناقض الحكمة[٥]، و ما هو[٦] الأمرُ عليه في نفسه).

لمّا قرّر أنّ اللّه لايعطي لأحد شيئاً إلاّ ما تقتضيه حقيقته، و تطلبه من حضرته، فكان أهل الظاهر يعتقدون الحقّ «فعالاً لما يشاء» في الأزل، مع قطع النظر عن حكمته و «فعّالاً لما يريد» في الأبد، مع قطع النظر عنها و عن اقتضاء الأعيان تلك الأفعال، استثنىٰ[۷] قولهم، فهو استثناء منقطع؛ و إنّما نسب عقولهم إلىٰ الضعف لأنّهم ما شاهدوا الأمر علىٰ ما هو عليه في نفسه، ولا اطّلعوا علىٰ سرّ القدر، و زعموا أنّ الحقّ يفعل الأفاعيل من غير حكمة، حتّى جوّزوا عليه تعذيب من هو مستحقّ للرحمة، و تنعيم من هو مستعدّ للنقمة، تعالىٰ عن ذلك علواً كبيراً.

و منشأ زعمهم هذا أنّهم حكموا بمفهوم المشيئة و إثباتها له تعالىٰ، و ما عرفوا أنّ المشيئة متعلّقة بالفيض الأقدس، كما قال تعالىٰ: ﴿أَلَم تَرَ إِلىٰ رَبِّكَ كَيفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ أي: الوجود الخارجي ﴿و لَو شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكناً﴾[۸] أي: منقطعاً متناهياً، و الإرادة متعلّقة بالفيض المقدّس، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنَّما أمرُهُ إِذَا أرادَ شَيئاً أنَ يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُون﴾[۹].

فالإرادة متعلّقة بإيجاد الممكنات، بخلاف المشيئة فإنّها متعلّقة بإفاضة الأعيان، لكن بحسب ما تقتضي حكمته و أسماؤه و صفاته، لا مطلقا، قال تعالىٰ:

---

۱. استثناء منقطع من الذين يعرفون استعدادهم مجملاً وإلا بمعنى لكن(ق).

۲. يشير (رض) إلى جمع كثير من النظّار وعلماء الرسوم والمتكلّمين القائلين بأنّ اللّه قد يفعل ما يناقض الحكمة، كإيجاد الشريك والمثل و إعدام الموجود وإيجاد العدم والممتنع والمحال، واستدلّوا على ذلك بكونه تعالى قادراً على كل شيء (مؤيد الدين).

۳. الذين لاتتعدّى عقولهم بالنظر على إدراك الحقائق على ما هي عليه (جامي).

٤. وزعموا أنّ مشيئته يمكن أن تتعلّق بكلّ ماهو ممكن في نفسه (جامي).

٥. الإلهية لاالعرفية (مؤيد الدين).

٦. نافية.

۷. جواب «لمّا».

۸. الفرقان (۲٥): ٤٥.

۹. يس (۳٦): ۸۲.

﴿فَلَو شَاءَ لَهَدَاكُمْ أجْمَعِينَ﴾[١]، لكنّه لم يشأ لحكمة اقتضت عدم مشيئته لذلك عبّروا عنها بالعناية الإلهيّة الأزليّة، والإرادة تتعلّق بالأعيان بحسب استعداداتها و قبولها للمعنىٰ المراد.

فالحقّ و إن كان «فعالاً لما يشاء» لكنّ مشيئته بحسب حكمته، و من حكمته أن لايفعل إلّا بحسب استعداد الأشياء، فلا يرحم موضع الانتقام، ولا ينتقم موضع الرحمة، و ما جاء في الأخبار أنّه تعالىٰ يرحم بالفضل، و ينتقم بالعدل، و يشفع «أرحم الراحمين» عند المنتقم، فذلك أيضاً راجع إلىٰ استعداد العبد و استحقاقه المخفي في عينه، لايطّلع عليه غير اللّه تعالىٰ.

(و لهذا[٢] عدل بعضُ النّظّار[٣] إلىٰ نفي الامكان، و إثبات الوجوب بالذات و بالغير[٤]).

أي، لمّا جوّزوا علىٰ اللّه ما يناقض الحكمة، و ما عرفوا أنّ للحقّ أفعالاً بحسب مراتبه، ولا عرفوا تلك المراتب، عدل بعضهم إلىٰ نفي مرتبة الامكان، و إثبات الوجوب بالذات و بالغير فقط.

(و المحقّقُ[٥] يثبتُ الامكان و يعرفُ حضرته[٦]، و الممكن[٧]، و ما هو الممكن[٨])؟

---

١. الأنعام (٦): ١٤٩.

٢. أي لضعف ما يراه هذا البعض وتجويزهم على الله سبحانه ما يناقض الحكمة (جامي).

٣. أي عدل بعض النظّار إلى نفي الإمكان؛ فإنّ منشأ ما ذهبوا إليه أنّما هو إمكان ما يناقض الحكمة، فلمّا ظهر على بعض النظّار فساد مذهبهم نفوا ما هو منشؤه، فذهبوا إلى نفي الإمكان (جامي).

٤. وقال: ماثَمَّ إلّا واجب الوجود، والممتنع ممتنع وجوده، ولكن الواجب، واجبان: واجب بالذات وواجب بالغير، فما في الوجود إلّا واجب الوجود فانتفى الجواز والإمكان عنده، فما كان واجباً بالذات فواجب له عدم الامتناع، وما كان واجباً بالغير في زعمه وجب له عدم الامتناع كذلك. (مؤيد الدين).

٥. والمحقّق من هذه الطائفة يثبت الإمكان الذي هو تساوي نسبة صور معلومات الأشياء إلى الظهور وعدمه في العين، ولاينفيه مطلقاً كالفرقة الثانية من أهل النظر (جامي).

٦. أي حضرة الإمكان ومرتبته، وأنّه في أيّ حضرة تعرض الأشياء وهي الحضرة العلمية؛ فإنّ العقل إذا لاحظ الأشياء من حيث أنفسها مع قطع النظر عن أسبابها وشرائطها يتساوى عنده وجودها وعدمها، وإذا لاحظها مع أسبابها وشرائطها حكم بوجوب وجودها، فلايثبت الإمكان مطلقاً كالفرقة الاولى من أهل النظر (جامي).

٧. أي ويعرف الممكن (جامي).

٨. وهو الوجود المتعيّن، فإنّه من حيث تعيّنه ممكن وإن كان بحسب الحقيقة واجباً (جامي).

وفي بعض النسخ: (**الممكن ما هو الممكن**) مع عدم الواو، أي: يعرف أنّ الممكن ما هو بحسب الحقيقة، فقوله: (ما هو الممكن) بدل، أو عطف بيان لقوله: (و الممكن).

(و من[١] أين هو ممكن[٢]، و هو[٣] بعينه واجب بالغير)؟

(و من[٤] أين صحّ عليه اسم الغير، الّذي اقتضىٰ له[٥] الوجوب)؟

(ولايعلم هذا التفصيل[٦] إلّا العلماءُ باللّه خاصّة).

قد مرّ[٧] أنّ الوجوب و الامكان و الامتناع حضرات و مراتب معقولة كلّها في نفسها، غير موجودة ولا معدومة كباقي الحقائق[٨]، نظراً إلىٰ ذواتها المعقولة، لكنّ الحقائق لاتخلو عن الاتّصاف إمّا بالوجود أو بالعدم، بخلاف هذه الحضرات الثلاث فإنّها باقية علىٰ حالها[٩]. لاتتصف بالوجود ولا بالعدم أبداً ألبتة، و قد جعلها الحقّ

---

١. أي ويعرف أيضاً من أين هو ممكن.

٢. أي من أيّة نسبة إلٰهية انتسبت صفة الإمكان، وهي نسبة تقدّسه سبحانه عن التقيّد بالصفات المتقابلة، كالظهور والبطون والأوليّة والآخريّة وغيرها، أو من أيّ اعتبارٍ وحيثيّة هو ممكن، وهو اعتباره من حيث نفسه من غير ملاحظة أسبابه وشرائطه(جامي).

٣. أي الممكن بعينه و جب بالغير، لكن من حيث النظر إلى أسباب وجوده و شرائطه(جامي).

٤. أي ويعرف أيضاً أنّه من أين صحّ عليه ـ أي على الغير مع وحدة الوجود ـ اسم الغير(جامي).

٥. أي للممكن(جامي).

٦. علم شهود محقّق، إلّا العلماء باللّه ومراتبه خاصّة؛ فإنّهم يعلمون أنّ الوجود الحقّ من حيث ذاته واجب، و من حيث تعيّناته في الحضرة العلمية ممكن، تتساوى نسبة هذه التعيّنات العلميّة إلى الظهور في العين وعدم الظهور فيه إذا لوحظت من حيث أنفسها، كتساوي نسبته سبحانه من حيث ذاته المطلقة إلى الصفات المتقابلة، وإذا لوحظت من حيث أسباب ظهورها و شرائطه فهي واجبة بها، وهذه التعيّنات يغاير بعضها بعضاً من حيث خصوصياتها وإن اتّحد الكلّ من حيث حقيقة الوجود. وأمّا مغايرتها للوجود الحقّ المطلق فمن حيث إنّ كلاًّ منها تعيّن مخصوص للوجود الواحد تغاير الآخر بخصوصه، والوجود الحق المطلق لايغاير الكلّ ولايغاير البعض؛ لكون كلية الكلّ وجزئية الجزء نسباًذاتية له، فهو لاينحصر في الجزء ولافي الكلّ مع كونه فيهما عينهما (جامي).

٧. راجع في ذلك ص ١٠٦ ـ ٢٦٢.

٨. أي الماهيات؛ فإنّها في مرتبة ذاتها ليست موجودة ولامعدومة.

٩. أي تكون أُموراً اعتبارية لايكون لها ما يحاذي بها، بخلاف الماهيات والحقائق؛ فإنّها تكون موجودة في الخارج بسبب الموجد ويكون لها ما يحاذي بها.

صفة عامّة شاملة لباقي الحقائق فإنّ الوجوب صفة شاملة لذات الحقّ وللممكنات الموجودة، لكنّه علىٰ سبيل التفاوت، فإنّه في الواجب الوجوب بالذات و في الممكنات بالغير.

و الامكان صفةٌ شاملةٌ لجميع الممكنات، و الامتناع صفة شاملة للممتنعات، و إنّ هذه الحضرات هي خزائن مفاتيح غيبه.

فحضرة «الامكان» خزينة يطلب ما فيهامن الأعيان الثابتة الخروج من الوجود العلمي إلىٰ الوجود العيني؛ لتكون محلّ ولاية الأسماء الحسنىٰ، و هي الممكنات.

و حضرة «الامتناع»[1] خزينة يطلب ما فيها من الأعيان البقاء في غيب الحقّ و علمه، و عدم الظهور بالوجود الخارجيّ، و ليس للاسم «الظاهر» عليها سبيل، و هي الممتنعات.

و حضرة «الوجوب» خزينة يطلب ما فيها الاتصاف بالوجود العلمي و العيني أزلاً و أبداً، و هو الواجب بالذات و بالغير.

و الممكنات[2] كلّها شؤون الحقّ في غيب ذاته و أسمائه، و وقع اسم الغيرعليها بواسطة التعيّن و الاحتياج إلىٰ من يوجدها في العين، و بعد اتصافه بالوجود العيني صار واجباً بالغير لاينعدم أبداً، بل يتغيّر و يتبدّل بحسب عوالمه و طريان الصور عليه، فظهر الفرق من هذا التحقيق بين الوجوب بالغير، و بين الامكان؛ إذ الوجوب بالغير بعد الاتصاف بالوجود العيني، و الامكان ثابت قبله و بعده، ولا يعلم هذا التفصيل يقيناً إلّا من انكشف له الحقّ، و عرف مراتب الوجود، و هم العلماء باللّه خاصّة.

و من عرف ما حقّقته و أشرت به إليه، يجد في قلبه أسراراً يملأ العوالم ظهورها

---

١. مراده من هذا الامتناع غير الامتناع المعروف بين الحكماء، كشريك الباري مثلاً، بل مالايكون له مظهر في الخارج كما قال في المقدمات.

٢. أي المبهمات.

أنواراً، و من لم يف استعداده بإدراك الحقّ فهو معذور ﴿وَمَنْ لَمْ يَجعَلِ اللّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُورٍ﴾[۱].

(و علىٰ قدم[۲] شيث عليه السلام يكون آخرُ مولود يولدُ من هذا النّوع الإنساني[۳]، و هو حامل أسراره[٤]، و ليس[٥] بعده ولد[٦] في هذا النّوع[۷]، فهو خاتمُ الأولاد، و تولدُ معه[۸] أُخت[۹] له فتخرجُ[۱۰] قبله و يخرج[۱۱] بعدها، و يكون رأسهُ عند رجليها، و يكون مولدهُ بالصّين[۱۲] و لغتهُ لغةَ بلده، و يسري العقمُ في الرجال والنساء، فيكثُر النكاحُ من غير ولادة، و يدعوهم إلىٰ اللّه فلا يجاب[۱۳]، فإذا قبضه اللّه تعالىٰ و قبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم[۱٤]، لايحلّون حلالاً ولايحرّمون حراماً، يتصرّفون بحكم

---

۱. النور (۲٤): ٤۰.

۲. فلان على قدم شيث أو قلبه، يعني فيض هر دو از يك جنس مى رسد.

قال الشيخ الأجلّ في *الفتوحات*، الباب ٤٦۳: «فأمّا الأقطاب الاثنا عشر فهم على قلوب الأنبياء عليهم السلام فالواحد منهم على قلب، وإن شئت قلت: على قدم وهوأولى؛ فإنّي هكذا رأيته في الكشف بأشبيلة وهو أعلى في الأدب مع الرسل، والأدب مقامنا وهو الذي ارتضيته لنفسي ولعباداللّه».

۳. لأنّ مراتب الوجود دورية وكماأنّ شيث عليه السلام الذي كان أوّل مولود من سلسلة أولاد آدم المنتهية إلينا كان محلاً للتجلّيات الذاتية والعطايا الوهبية، ينبغي أن يكون آخر مولود أيضاً كذلك لتتم الدائرة بانطباق آخرها على أولها (جامي).

٤. من علومه وتجلّياته(جامي).

٥. أي وليس يولد (جامي).

٦. أي ولدٌ آخر(جامي).

۷. الإنساني(جامي).

۸. في بطن واحد(جامي).

۹. كما أنّ شيث عليه السلام أيضاً كان كذلك فإنّ حواء تلد لآدم في كلّ بطن ذكراً و أُنثى(جامي).

۱۰. أُخته(جامي).

۱۱. هو(جامي).

۱۲. اقصى البلاد (جامي).

۱۳. في هذه الدعوة(جامي).

۱٤. فهم حيوانات في صور الإنسان؛ لإظهار كمال الحقائق الحيوانية البهيمية والسبعيّة في الصورة الإنسانية تماماً على ما تقتضيه القابلية من حيث هي هي من غير وازع عقليّ أو مانع شرعيّ(جامي).

الطبيعة شهوة مجرّدة[١] عن العقل و الشرع، فعليهم تقومُ الساعةُ)[٢و٣و٤].

واعلم، أنّه ـ رضى اللّه عنه ـ لمّا بيّن في هذا الفصّ المرتبة المبدئية، و كانت مرتبة الختم مثلها، و الدنيا متناهية عند أهل التحقيق كما في ظاهر الشرع، ذكر في آخر الفصّ من به يكون الختم، و أَلْمَعَ ببعض شؤونه من كيفية ولادته و مولده، و كونه حاملاً

---

١. أي تصرّف شهوة مجردة (جامي).

٢. وتخرب الدنيا و انتقل الأمر إلى الآخرة. اعلم أنّ مراد الشيخ (ره) بخاتم الأولاد غير خاتم الولاية؛ فإنّ خاتم الولاية المقيّدة عندالشيخ هو الشيخ نفسه، وخاتم الولاية المطلقة هو عيسى عليه السلام كما أومأ إلى الأوّل و صرّح بالثاني في مواضع متعدّدة من كلامه. ولايخفى أنّ هذه القصة لاتنطبق على حال واحد منهما، ومَن حمله على خاتم الولاية المطلقة فكأنّ منشأ حمله أنّه لمّا كان خاتم الأولاد حاملاً لأسرار شيث عليه السلام لابدّ أن يكون من الأولياء، وإذا كان من الأولياء ولم يتولّد بعده وليّ آخر يلزم أن يكون خاتم الأولياء، وليس الأمر كذلك؛ فإنّه يمكن أن يكون تحقّقه بالولاية قبل نزول عيسى عليه السلام وظهوره بالولاية، ويكون نزول عيسى عليه السلام في زمانه أو زمان مَن بقي من مؤمني زمانه بعده، ولايتحقّق أحد بعده بالولاية فيكون خاتماً للولاية.

ثمّ اعلم أنّ مقصود الشيخ من هذا الكلام بيان بدء أفراد النوع الإنساني وختمهم، وغير ذلك مما يتعلق به فحمل كلامه على ما يكون في النشأة الإنسانية على سبيل المضاهاة لما ذكره خروج عن المقصود؛ فلهذا لانشتغل به(جامي).

٣. ظاهر؛ لأنّهم بعد هذا الظهور [الطور، خ ل] لايَلدِون الإنسان بالحقيقة وإن كانوا في صورة الإنس فهم شرار الناس فيجب أن تقوم عليهم القيامة، كما قال عليه السلام: «لاتقوم الساعة إلّا على شرار الناس» وقال: «شرّ الناس من قامت القيامة عليه وهو حيّ». وذلك بتجلّي الحقّ في صورة العدل واستئناف الدور بالبعث والنشور وإحياء الموتى وإخراج مَن في القبور(ق).

٤. قال مؤيد الدين ما هذا حاصله: «ختمت الولاية بعيسى بن مريم عليه السلام حامل أسراره، وليس بعده وليّ في هذا النوع الإنساني، وكونه توأماً إشارة إلى أنّ الوهب ذاتي وأسمائي، فالذاتي فعلي. ذكر و الأسمائي انفعالى أُنثى، وذلك لما فيه من التقابل. وخروج الأنثى قبل الذكر إشارة إلى أنّ المظاهر الأسمائية ظاهرية الوهب وأنّها تظهر وتبدو قبل الوهب الذاتي الأحدي الجمعي ... فلايولد بعده إنسان إشارة إلى أنّ إنزال الحكم المنتجة للكمال الأخير بلغ النهاية فانختمت المرتبة وانقطع النوع في هذه النشأة وهذه الدورة، ثم يبقى بعده شرار الناس لاينزل إليهم الحكم، فهم حيوانات في صورة الإنسان فعليهم تقوم الساعة، وخاتم الأولاد أكمل زمانه، ويدعو إلى الله بأحكام حكمية فلايجاب إلى دعوته، وولادة أُخته قبله إشارة أيضاً إلى أنّ تحقّق المرتبة الفاعلية بعدتعيّن مرتبة الانفعال، وولادته بعد أخته تصحيح ختميته؛ لأنّه لوولد قبلها كانت هي الخاتمة.

للأسرار التي كانت مختصّة بشيث عليه السلام.

قال في (فتوحاته) في الفصل الخامس عشر من أجوبة الحكيم الترمذي ـ قدس سره ـ :

«و ذلك أن الدنيا لمّاكان لها بدو ونهاية وهو[1] ختمها، قضىٰ اللّه سبحانه أن يكون جميع ما فيها[2] بحسب نعتها له بدو وختام، وكان من جملة ما فيها تنزيل الشرائع، فختم اللّه هذا التنزيل بشرع محمّد صلى الله عليه وآله، فكان خاتمُ النبيين ﴿وَكَانَ اللّهُ بِكُلِّ شَىءٍ عَلِيماً[3]﴾.

و كان من جملة ما فيها الولاية العامّة، و لها بدأُ من آدم فختمها اللّه بعيسىٰ عليه السلام، فكان الختم يضاهي البدء ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسىٰ عِندَ اللّه كَمَثَلِ آدمَ﴾[4] فختم بمثل ما بدأ، و كان البدء لهذا الأمر بنبيّ مطلق، وختم به أيضاً» ... هذا كلامه[5].

و ما يدلّ علىٰ هذا المعنىٰ من كلامه أكثر من أن يحصىٰ.

و بعض المحقّقين[6] حمل قوله: (و علىٰ قدم شيث يكون آخر مولود) علىٰ آخر مراتب الطور الإنساني. و قال: «بعد هذه المرتبة لايكون إلّا طور باقي الحيوانات، فيكونون حيوانات في صور الأناسي، ثمّ تقوم عليهم القيامة بابتداء الدّورة، و مضي زمان الخفاء و الظلمة».

و صرّح بعض القائلين بهذا المعنىٰ بأنّه يكون بظهور آدم آخر بطلوع الصبح من أيّام[7] يوم القيامة، ثمّ ظهور لوامع الأنوار في القلوب، و ازدياد النوريّة إلىٰ أن ينكشف لهم الحقّ مرّة أُخرى في الصّورة المحمّدية، و تحصل المجازاة في الأعمال إن خيراً فخير، و إن شرّاً فشرّ، ثمّ ينتهي[8] إلىٰ ظلمة اللّيل، و هكذا إلىٰ غير النهاية.

---

۱. أي الخاتم.
۲. أي في الدنيا.
۳. الأحزاب (۳۳): ٤۰.
٤. آل عمران(۳): ٥۹.
٥. *الفتوحات المكية* ج۲ ص٦٤ الباب ۷۳، السؤال ۱٥.
٦. المولى عبدالرزاق القاساني.
۷. وأوّل طلوع الصبح يكون آدم العقلي.
۸. أي اليوم.

فيلزم منه أن يكون أكمل الأولياء مقاماً، و أرفعهم كشفاً و حالاً، بل والد الأولياء تماماً، من كان في آخر الدّور الإنساني؛ لأنّ المراد بآخر مولود خاتم الولاية المطلقة كما مرّ، و لذلك قال: **(و هو حامل أسراره)**.

ثمّ نسب إلىٰ شيث عليه السلام بأنّه أوّل من قال بالتناسخ، و سبب هذا القول ما رأىٰ في شرح الإشراق، أنّ أغاثاذيمون هو شيث عليه السلام، و ذكر هنا لك في «بيان المعاد» أنّ أغاثاذيمون و جماعة من الحكماء المتقدّمين ذهبوا إلىٰ التناسخ.

و فيه نظر: لأنّه[١] كان من جملة شيوخ[٢] افلاطون، و كان في زمان اسكندر كما ذكر في التواريخ، و كان أرسطو أُستاذاً له و تلميذاً لافلاطون، و بينه[٣] و بين شيث عليه السلام قريب بأربعة آلاف سنة أو أكثر؛ إذ كان بعد الطوفان بمدّة متطاولة.

و يلزم بما قيل[٤] أن يكون[٥] قبل نوح عليه السلام؛ لأنّه[٦] ابن لمك بن متوشلخ بن أخنوخ[٧]، وهو إدريس بن شيث عليهما السلام، فهو ظنّ من شارح الإشراق، كما ظنّ أنّ هرمس الحكيم هو إدريس، المسمّىٰ بهرمس أيضاً للاشتراك في الاسم، بل كان مسمّىٰ بهرمس الهرامسة؛ إذ كان جماعة من الحكماء مسمّىٰ بهرمس.

و ما جاء في كلام الأولياء ممّا يشبه التناسخ[٨] أنّما هو بحكم أحديّة الحقيقة، و سريانها في صور مختلفة، كسريان المعنىٰ الكلّي في صور جزئياته، و ظهور هويّة الحقّ في مظاهر أسمائه و صفاته، لذلك نَفَوْا التناسخ[٩] حين صدر منهم مثل هذا الكلام،

---

١. آغاثاذيمون.

٢. أي من جملة أساتذته.

٣. أي بين اسكندر.

٤. من أنّ شيث عليه السلام هو آغاثاذيمون.

٥. إسكندر.

٦. أي نوح عليه السلام.

٧. راجع ج٢ ص٤٢٨ من هذا الكتاب و زنبيل فرهاد ميرزا ـ ط ١ ـ ص ٢٧٢.

٨. راجع نكتة ٨٤٩ من كتابنا الموسوم بـ *هزار و يك نكته*.

٩. أي لقولهم بسريان الحقيقة الذي يشبه التناسخ، وموهم للتناسخ ينفي القوم من العرفاء التناسخ حين صدر منهم مثل هذا الكلام الذي يشبه التناسخ.

كما قال الشيخ العارف المحقّق ابن الفارض ـ قدس سره ـ:

فمن قائل بالنسخ، فالمسخ لائقٌ به ابرأ وكن عمّا يراه بعزلة

و للروح من أوّل تنزّلاته إلىٰ الموطن الدنياوي صور كثيرة[1]، بحسب المواطن التي يعبرُ عليها في النزول، و صور برزخيّة علىٰ حسب هيئاتها الروحانيّة، و صور جنانيّة و صور جهنميّة، تطلبها الأعمال الحسنة و الأفعال القبيحة تظهر فيها عند الرّجوع، و إشاراتهم كلّها راجعة إليها، لا إلىٰ الأبدان العنصريّة، لعدم انحصار العوالم.

و لو لا مخافة التطويل لذكرت تلك المراتب مفصّلة، لكنّ الشرط أملك.

و أيضاً[2] ليس قوّة هذا الظهور بعد الانتقال إلىٰ الغيب إلّا للكمّل المسرّحين في العوالم، لا للمقيّدين في البرازخ و المحجوبين فيها، كما قال تعالىٰ حاكياً عنهم: ﴿وَلَو تَرى إذ وُقِفُوا علىٰ النّارِ فَقالُوا يالَيتَنا نُرَدُّ وَ لا نُكَذِّبَ بِآياتِ رَبِّنا وَ نَكونَ مِنَ المؤمنينَ﴾[3].

و قال: ﴿وَ لَو رُدُّوا لَعادُوا لِمَا نُهوا عَنهُ﴾[4].

و قال: ﴿رَبَّنا أبصَرنا وَ سَمعنا فَارجِعنا نَعمَلْ صالحاً إنّا مُوقنُونَ﴾[5].

و قال: ﴿رَبَّنا أخرِجنا نَعمل صالحاً غَيرَ الَّذى كُنّا نَعمَلُ﴾[6].

و قال: ﴿انظُرونَا نَقتَبِس مِن نُورِكُم قِيلَ ارجِعُوا وَراءَكُم فَالتَمِسُوا نُوراً فَضُرِبَ بَينَهُم بِسُورٍ

---

١. خلاصه اين كه: تناسخ ملكوتى است نه ملكى

تناسخ نيست اين كز روى معنى ظهوراتيست در عين تجلّى

كلام صاحب *الأسفار* في التحقيق عن التناسخ راجع إلى هذه النكته العليا، كما بينّاه في تعليقاتنا على *الأسفار* وفي كتابنا الموسوم بـ«*عرفان وحكمت متعاليه*».

٢. هذا أيضاً دليل على أنّهم ليسوا قائلين بالتناسخ؛ لأنّ القائلين بالتناسخ قالوا: إنّ النفوس الناطقة تتناسخ، والعرفاء قالوا: إن النفوس الكاملة تظهر بعد الانتقال فهذاالظهور ليس بالتناسخ.

٣. الأنعام (٦): ٢٧.

٤. الأنعام (٦): ٢٨.

٥. السجدة (٣٢): ١٢.

٦. فاطر (٣٥): ٣٧.

لَهُ بَابٌ﴾[1] الآية .

و كما أنّهم عند كونهم في الشهادة لايمنعون من الدخول في عالم الغيب ، كذلك عند كونهم في الغيب لايمنعون من الظهور في الشهادة[2] إذا طلبوا من الحقّ بلسان استعدادهم ، ذلك لتكميل الناقصين ، و بقدر خلاصهم من التقييد والتعشّق بالبرازخ الظلمانيّة يرتفع التغاير بينهم ، و بين الروح الأوّل ، و تحصل لهم السراية في المظاهر ، و يعلم ما أشرنا إليه من يعلم سرّ دخول النبيّ ﷺ في جهنم لاخراج أُمّته مراراً ، و دخول باقي الأنبياء و الأولياء كذلك ، كما دلّ عليه حديث الشفاعة و غيره من الأحاديث الصحيحة .

و من أمعن النظر فيما قرّر يظهر له الفرق بينه و بين التناسخ ؛ إذ بينهما فوارق كثيرة يؤدي ذكرها إلىٰ الاسهاب ، واللّه الهادي و إليه المآب .

فلنرجع إلىٰ المقصود و نقول : قد سبق أنّ الإنسان جامع لجميع الحقائق الكونيّة و الإلهيّة ، فيكون نسخةً منهما ، فما يوجد في العالم الكبير ، لابدّ و أن يكون في العالم الصغير الإنساني منه انموذج .

و قد ذكر الشيخ في كتابه المسمّىٰ بـ(**عنقاء المُغْرِب**)[3] : «و كنت نويت أن أجعل فيه

---

١ . الحديد (٥٧) : ١٣ .

٢ . راجع ص٣١٦ من هذا الكتاب في الرجعة .

استاد فاضل تونى قدّس سرّه فرمودند : رجعت به همين معناست كه از نشأه برزخى به عالم شهادت در زمان ظهور حضرت مهدى (عجّ) ظاهر مى شوند نه آن كه بيايند ، اكل وشرب و نكح كنند و نه چنين است كه در اخبارى است كه صحت آنها معلوم نيست كه حضرات ائمة ﷺ به قدرى بعد از رجعت عمر مى كنند كه ابروى هر يك سفيد وهر يك چندين از نوه هايشان را مى بينند . و ما را در رسالهٔ «رتق و فتق» تحقيقى در رجعت است .

٣ . *عنقاء مُغْرِبْ* ضبط اين اسم در كتب لغت مسطور است و به وجه تسميه آن اشارتى اجمالى گفته اند ، لكن حقير درتفسير كتاب *نديم* حضرت بارى خواجه عبدالله انصارى (ره) روايتى ديده كه اعتماد را شايد ، لهذا ايراد مى نمايد : قال سعيد بن جبير كان بأرضهم جبل عظيم يقال له «دمخ» وكان عليه من الطير ماشاء الله ، ثم ظهرت طير كأعظم مايكون من الطير وفيها من كلّ لون ، وسمّوها عنقاء ؛ لطول عنقها ، وكانت تنقض على الطير تأكلها فجاعت يوماً فاعوزته الطير فانقضت على صبيّ ، فذهبت به فسميت عنقاء

←

ـ يعني في كتابه المسمّىٰ *بالتدبيرات الإلهيّة* لما سبق ذكره ـ ما أُوضّحه تارة و أُخفيه، أين يكون من هذه النسخة الإنسانيّة، والنشأة الروحانيّة، مقام الإمام المهدي عليه السلام المنسوب إلى بيت[1] النبيّ صلى الله عليه وآله المقامي و الطّيني[2]؟ و أين يكون أيضاً منها خاتم الأولياء و طابع الأصفياء؟؛ إذ الحاجة إلىٰ معرفة هذين المقامين في الإنسان آكد من كلّ مضاهيات أكوان الحَدَثان، فجعلت هذا الكتاب لمعرفة هذين المقامين، و متىٰ تكلّمت علىٰ هذا فإنّما أذكر العالمين ليتبيّن الأمر عند السامع في الكبير الّذي يعرفه و يعقله، ثمّ أُضاهيه بسرّه المودع في الإنسان الّذي ينكره و يجهله».

هذا كلامه ـ رضى اللّه عنه ـ و أنا أذكر ما يسّر اللّه لي في ذلك بالنسبة إلىٰ العالَمين.

أمّا بالنسبة إلىٰ الكبير فقوله: (و علىٰ قدم شيث عليه السلام يكون آخر مولود) أي: ما يولد آخراً من هذا النّوع الإنساني، يكون وليّاً حاملاً أسراره، متّصفاً بعلومه، آخذاً من اللّه و أسمائه ما[3] كان شيث آخذاً ذلك من اللّه من العطايا و المواهب، و هو الخاتم للولاية العامّة، و جميع الأولياء أولاده، و ليس بعده ولد في هذا النّوع الإنساني.

و المراد بالصّين العجم، كما قال في (عنقاء المُغرِب): «و هو ـ أي الخاتم ـ من العجم لا من العرب، و إنّما تولد معه اخته ليكون الاختتام مشابهاً للابتداء، فإنّ[4] خلق آدم كان أيضاً مقارناً بخلق حواء».

و جعل الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ حواء اختاً لعيسىٰ عليه السلام، في كون كلّ منهما مخلوقاً بغير أب، كما قال في الباب العاشر من (الفتوحات): «فأوجد عيسىٰ عن مريم، فتنزّلت مريم منزلة آدم، وتنزّل عيسىٰ منزلة حواء، فكما وجدت أُنثىٰ من ذكر وجد ذكر من

مُغرِب؛ لأنّها أغربت ما أخذته فطارت به فشكوا إلى نبيّهم فقال: اللهمّ خذها واقطع نسلها فأصابتها صاعقة فأحرقتها ولم يُرَ أثر فضربتها العرب مَثَلاً في أشعارهم. (محشّى نام برده نشده است)

١. راجع نكتة ١٨٥ من كتابنا الموسوم بـ*هزار و يك نكته* في معنى البيت.

٢. من الطينة.

٣. موصولة.

٤. فكما أنّ آدم عليه السلام في الابتداء يكون مشابهاً لخلق حوّاء عليها السلام، يكون عيسى عليه السلام في الانتهاء مشابهاً لحوّاء، وكون حوّاء مع عيسى عليه السلام في التولّد يكون حينئذٍ معناه هو كون حوّاء في الخلق والتكوّن مشابهة لخلق عيسى عليه السلام لا التولد المعروف والمعية الزمانية.

أُنثىٰ، فختم بمثل ما بدأ في إيجاد ابن من غير أب كما كانت حواء من غير أُمّ، و كان عيسىٰ وحواء أخوين، و كان آدم و مريم أبوين لهما: ﴿إنَّ مَثَلَ عِيسىٰ عِنْدَ اللّه كَمَثَلِ آدمَ﴾[1].

و المراد بالساعة القيامة الكبرىٰ، التي عندها يحصل الفناء في الحقّ للعالم كلّها، فتكون أفعالهم سبباً لهلاكهم، و فناؤهم في الحقّ و قربهم منه موجباً للوصول إلىٰ عين الكمال، كما يدلّ كلامه ـ رضى اللّه عنه ـ في آخر الفصّ النوحي و مواضع أُخر من الكتاب، و الباقي ظاهر.

و أمّا بالنسبة إلىٰ العالم الصغير الإنساني، فآدم هو الروح الكلّي المحمّدي الّذي جميع الأرواح بأسرها أولاده، و شيث هو الروح الجزئي المتعلّق بالبدن.

و المولود الّذي يلد بالصّين إشارة إلىٰ القلب المتولّد في صين الطبيعة[2] الكلّية، أي: في أقصىٰ مراتب الطبيعة في التنزّل، و هو حامل الأسرار المودعة في الروح الكلّي أوّلاً، ثمّ في الروح الجزئي ثانياً، و هما ليسا بمتغايرين إلّا في المرتبة.

و كونه آخر مولود إشارة إلىٰ أنّ القلب الّذي هو مظهر مقام الجمع، الّذي ليس فوقه مرتبة كماليّة، لايوجد إلّا آخراً، و اخته إشارة إلىٰ النّفس الحيوانيّة المتولّدة قبل القلب، و كون رأسه عند رجليها إشارة إلىٰ القلب عند ابتداء ظهوره و ولادته، فيكون مطيعاً مذعناً للنّفس بحسب قوّتيها الشهويّة و الغضبيّة، اللتين كالرجلين للنّفس؛ إذ بهما تسعىٰ في ميدان لذاتها و شهواتها، فإذا ظهرت و تمّت ولادته، ربّاه الروح الكلّي بلبان العلوم اللّدنيّة و المعارف الحقيقيّة، حتّىٰ إذا بلغ أشُدّه و استخرج كنزه، صار داعياً للنّفس و قواها إلىٰ مرتبة الجمع الاحاطي، و مقام الاسم الإلهيّ، و لم يكن للنّفس و قواها استعداد لتلك المرتبة الجامعة الكلّية؛ لتقيّدها بما يعطي استعدادها، فلا يجاب.

(و يسري العقم في الرجال و النساء) أي، في القوىٰ الفاعلة و المنفعلة التي للنّفس،

---

١. آل عمران(٣): ٥٩.

٢. ومن هنا يعرف سرّ قول العارف: ولدت أمّي أباها إن ذا من عجبات، ومنه يستفاد أيضاً: أنّ النفس جسمانية حدوثاً و روحانية بقاءاً.

فلا يتولّد مولود يكون في مرتبة القلب و كماله، فهو خاتم الأولاد الّذين لهم استعداد الكمال و قوّة ظهور سرّ أبيهم فيهم.

(فاذا قبضه[1] اللّه) بافنائه فيه بالتجلّي الذاتي، و الانجذاب إليه بشهود نور الجمال الإلهيّ مع عدم الردّ إلىٰ مقام البقاء مرّة أُخرىٰ.

(و قبض مؤمني زمانه) و هم القوىٰ الروحانيّة و القلبيّة بذلك التجلّي.

(بقي من بقي) من النّفس وقواها **(مثل البهائم)** و الحيوانات العجم، لعدم استعداده الترقي إلىٰ مقام يترقىٰ إليه القلب، لايعرفون الظلمة من النور، ولا يميّزون بين ما يوجب الترح و السرور، فيشتغلون بمقتضىٰ استعدادهم خيراً كان أو شرّاً، و يتصرّفون بحكم الطبيعة بالشهوة المحضة، مجرّدة عن العقل و الشرع اللذين هما النور الإلهيّ؛ إذ استعدادهم لايعطي إلاّ ذلك، كما يشاهد من أحوال المجذوبين، من عدم التميّز في الحركات والسكنات، و الحلّ و الحرمة، و العرىٰ و الستر.

(فعليهم تقوم الساعة) و هي القيامة الصغرىٰ، هذا بالنسبة إلىٰ المجذوبين.

و أمّا أصحاب «الصحو بعد المحو» من الكمّل، فلا يدخلون في هذا الحكم؛ لأنّهم مستثنون منه، كما قال تعالىٰ: **﴿فَصَعِقَ مَن فى السَّمَوٰاتِ وَمَن فى الأَرض إلاّ مَن شَاءَ اللّهُ﴾**[2]؛ لأنّ الكلام[3] في النهاية و الختم[4].

و كذا المحجوبون، فإنّهم ما ظهر لهم الختم، ولا حصل لهم العلم، فلا يزالون في مرتبة البهائم و الحيوانات، قال تعالى: **﴿أُولئكَ كَالأَنعَامِ بَلْ هُم أَضَلُّ﴾**[5].

و إنّما بسطت الكلام و نقلت ألفاظ الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ بعينها كثيراً، لئلا يعدل الناظر فيه عن الحقّ و تأوّل بحسب ما يشتهيه و يقتضيه عقله؛ فإنّ الأمر فوق مدارك العقول، و الحمد لوليّه.

---

١. أي القلب.

٢. الزمر (٣٩): ٦٨.

٣. هذه العبارة ـ أعني لأنّ الكلام إلى قوله والختم ـ غير واردة في بعض النسخ.

٤. فلايكون للكمّل ختم وإنّما يظهرون ويهدون.

٥. الأعراف (٧): ١٧٩.

[فصّ حكمة سُبّوحيّة
في كلمة نوحيّة]

فصّ حكمة سُبّوحيّة [١و٢و٣] في كلمة نوحيّة

لمّا كان بعد مرتبة الإلهيّة والمبدئية[٤] مرتبة عالم الارواح التي هي العقول المجرّدة، ولهم تنزيه الحقّ من النقائص الامكانيّة؛ لأنّ جميع كمالاتهم بالفعل موجودة، و نقائصهم أنّما هي من حيث احتياجهم وامكانهم بحسب وجوداتهم المتعيّنة وذواتهم المتقيّدة،

---

١. السبّوح بمعنى المسبَّح اسم مفعول، كالقدوس بمعنى المقدّس، ومعنا المنزّه عن كلّ نقص وآفة، ولمّا كان الغالب على نوح عليه السلام تسبيح الحقّ وتنزيهه لتمادي قومه على التشبيه وعبادة الأصنام، فكان يعالجهم بالضدّ، وصف حكمته بالسبّوحية. ولمّا كان بعد مرتبة المبدئية والمفيضيّة مرتبة الأرواح المجرّدة والأملاك النورية التي من شأنها تسبيح الحقّ وتقديسه ـ كما قالوا: نحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك ـ أردف الحكمة النفثية بالحكمة السبّوحية (جامي).

٢. السبوح المنزَّه عن كلّ نقص وآفة ولما كان شيث عليه السلام مظهر الفيض الإلهي الرحماني والفيض لايكون إلّا بالأسماء الداخلة تحت اسم الرحمن، والرحمانية تقتضي الاستواء على العرش؛ لأنّ الفيض كما لا يكون إلّا بالأسماء كذلك لايمكن إلّا على القوابل فحكمة العطاء والوهب اقتضت التعدّد الأسمائي ووجوب المحلّ الموهوب له واصل القابلية للطبيعة الجسمانية، فغلب على قومه حكم التعدّد والقوابل حتّى إذا بعد عهد النبوّة وتطاول زمان الفترة اتّخذوا الأصنام على صورة الأسماء وحسبوا الأسماء اجساماً واشخاصاً والمعاد جسمانياً محضاً؛ لاقتضاء دعوته ذلك، فأوجب حالهم أن يدعوا إلى التنزيه وينبّهوا على التوحيد والتجريد، ويذكروا الأرواح المقدسة والمعاد الروحاني، فبعث نوح عليه السلام بالحكمة السبّوحية والدعوة إلى التنزيه ورفع التشبيه، فكان يشبه في الدعوة إلى الباطن، إلى شيث عليه السلام نسبة عيسى عليه السلام إلى موسى عليه السلام (ق).

٣. سبّوح وقدّوس يرويان بالفتوح والضم وهو أكثر، والفتح أقيس وهو من أبنية المبالغة للتنزيه (مجمع).

٤. في الفصّ الشيثي.

وكلّ منزّه أنّما ينزّه الحقّ عمّا فيه من النقص، اردف الحكمة السبّوحيّة بالحكمة النفثيّة.

ولمّا كان الغالب علىٰ نوح عليه السلام تنزيه الحقّ لكونه أوّل المرسلين، ومن شأن الرّسول أن يدعو أُمّته إلى الحقّ الواجب المنزّه عن النقائص الامكانيّة، وينفي الإلهيّة عن كلّ ما وقع عليه اسم الغيريّة، وإن كان يعلم أنّه أيضاً مجلى إلهيّ، وكان الغالب علىٰ قومه عبادة الأصنام، وهو منزّه عنها، قارن الحكمة السبّوحيّة بالكلمة النوحيّة للمناسبة بينهما، ومعنى السبّوح المسبّح والمنزّه، اسم مفعول كالقدّوس بمعنىٰ المقدّس.

(اعلم، أنّ التنزيهَ عند أهل الحقائق[١] في الجناب الإلهيّ[٢] عينُ التحديد[٣] والتقييد[٤]، والمنزِّهُ إمّا جاهل[٥] وإمّا[٦] صاحبُ سوء أدب[٧]).

اعلم، أنّ التنزيه إمّا أن يكون من النقائص الامكانيّة فقط، أو منها ومن الكمالات الإنسانيّة أيضاً، وكلّ منهما عند أهل الكشف والشهود تحديد للجناب الإلهيّ وتقييد له؛ لأنّه يميّز الحقّ عن جميع الموجودات، ويجعل ظهوره في بعض مراتبه ـ وهو ما يقتضي التنزيه ـ دون البعض، وهو ما يقتضي التشبيه، كالحياة، والعلم، والقدرة، والارادة، والسمع، والبصر، وغير ذلك.

---

١. العارفين بالأمور على ما هي عليه (جامي).

٢. المطلق عن كلّ قيد حتّى قيد الإطلاق (جامي).

٣. معناه أنّ التنزيه تمييزه عن المحدثات والجسمانيات، وعن كلّ ما لا يقبل التنزيه من الماديات، وكلّ ما يميّز عن شيء فهو أنّما يتميّز عنه به صفة منافية لصفة المتميّز عنه. فهو إذن مقيّد بصفة ومحدود بحدّ، فكان التنزيه عين التحديد، غاية ما في الباب أنّ المنزّه نزّهه عن صفات الجسمانيات فقد شبّهه بالروحانيات في التجريد، أو نزّهه عن التقييد فقد قيّده بالإطلاق. والله سبحانه منزّه عن قيدي التقييد والإطلاق، بل مطلق لايتقيّد بأحدهما ولاينافيهما (ق).

٤. فإنّه تخصيص وتقييد للحقّ سبحانه بما عدا ما نزّه عنه (جامي).

٥. منشأ تنزيهه الجهل بماورد في الشرائع من التنزيه والتشبيه والجمع بينهما (جامي).

٦. اعلم أنّ هذاالترديد بمعنى منع الخلوّ، أي لايخلو أمر المنزّه منهما (ص).

٧. أي وإمّا عالم به، لكنه صاحب سوء أدب ينفي ما يثبته الحقّ سبحانه على ألسنة رسله.

ويرد ما ورد دالاً على التشبيه إلى التنزيه بضرب من التأويل الذي يستحسنه عقله العليل، فتنزيه الجاهل وصاحب سؤالأدب ليس على ما هو الأمر عليه (جامي).

و ليس الأمر كذلك فإنّ الموجودات بذواتهم ووجوداتهم وكمالاتهم كلّها مظاهر للحقّ، وهو ظاهر فيهم ومتجلٍّ لهم، وهو معهم أينما كانوا، فيه ذواتهم ووجودهم وبقاؤهم وجميع صفاتهم، بل هو الذي ظهر بهذه الصّور كلّها، فهي للحقّ بالأصالة وللخلق بالتبعيّة.

فالمنزِّه إمّا جاهل بالأمر علىٰ ما هو عليه، أو عالم بأنّ العالم كلّه مظهره، فإن كان جاهلاً وحكم بجهله علىٰ اللّه وقيّده في بعض مراتبه، فهو جاهل وصاحب سوء أدب، وإن كان عالماً به فقد أساء الأدب مع اللّه تعالىٰ ورسله، بنفيه عنه ما أثبته هو لنفسه في مقامي[١] جمعه وتفصيله، هذا في مقام الإلهيّة.

و أمّا في مقام الأحديّة الذاتيّة فلاتشبيه ولا تنزيه، إذلا تعدّد فيه بوجه أصلاً، قال الشيخ في (**عنقاء المُغْرِب**) مخاطباً للمنزِّه: «وغاية معرفتك به أن تسلب عنه نقائص الكون، وسلب العبد عن ربّه مالا يجوز عليه[٢] راجع إليه، وفي هذا المقام[٣] قال من قال: «سبحاني» ما اعظم شأني دون شؤوني، هيهات وهل يعرّى من شيء إلّا ممّن حبسه، ومتىٰ لبس الحق صفات النقص حتىٰ تسلبه عنها أو تعرّيه؟، ووالله، ما هذه حالة التنزيه»[٤] فالتنزيه راجع إلىٰ تطهير محلّك لا إلىٰ ذاته، وهو من جملة منحه لك وهباته، والباريء منزّه عن التنزيه فكيف عن التشبيه.

(و لكن إذا أطلقاه[٥] وقالا به، [٦] فالقائل بالشرائع[٧] المؤمن[٨] إذا نزّه ووقف عند

---

١. ففي مقامي جمعه وتفصيله التنزيه والتشبيه كليهما يجب أن يكون، فالاقتصار على التنزيه نقص. وأمّا في المرتبة الأحدية فكلاهما منتفٍ، فالتنزيه أيضاً نقص.

٢. أي على الربّ.

٣. فالتنزيه راجع الى تطهير المحلّ والعبد لا إلى ذات الحقّ.

٤. راجع *عنقاء المُغرب* ص ٣٠.

٥. أي جعل التنزيه مطلقاً غير مقيّد ببعض المراتب (جامي).

٦. كذلك مطلقٌ وأمّا إذا خصّصناه بالمراتب الإلهية وأثبتنا التشبيه في المراتب الكونية فتنزيههما واقع كما هو (جامي).

٧. العالم بها (جامي).

٨. بماجاء به النبيّ ﷺ (جامي).

التنزيه ولم يرَ غير ذلك[١]، فقد أساءَ الأدبَ، وأكذب الحقّ والرّسل صلوات اللّه عليهم وهو لا يشعر،[٢] ويتخيّل أنّه في الحاصل[٣] وهو في الفائت،[٤] وهو كمن آمَن ببعض[٥] وكفرَ ببعض)[٦]

أي، الجاهل وصاحب سوء الأدب إذا اطلقا التنزيه وقالا به كلّ منهما، إمّا أن يكون مؤمناً بالشرائع والكتب الإلهيّة، أو غير مؤمن بها.

فالمؤمن إذا نزّه الحقّ ووقف عنده، ولم يشبّه في مقام التشبيه، ولم يثبت تلك الصفات التي هي كمالات في العالم، فقد أساء الأدب وكذّب الرّسل والكتب الإلهيّة، فيما أخبر[٧] به عن نفسه بأنّه الحيّ القيوم، السميع البصير، ولا يشعر بهذا التكذيب الصادر منه، ويتخيّل أنّ له حاصلاً من العلوم والمعارف، وأنّه مؤمن وموحّد وما يعلم أنّه فاتت[٨] منه **(و هو كمن آمن ببعض)** وهو مقام التنزيه **(وكفر ببعض)** وهو مقام التشبيه.

و غير المؤمن سواء كان قائلاً بعقله كالفلاسفة، أو لم يكن كمقلّديهم المتفلسفة، فقد ضلّ وأضلّ؛ لأنّه ما علم الأمر علىٰ ماهو عليه، وما اهتدىٰ بنور الايمان الرافع للحجب، وإنّما ترك هذا القسم لوضوح بطلانه.

(و لا سيّما قد علمَ) علىٰ بناء الفاعل، أو المفعول.

(أنّ ألسنة الشرائع الإلهيّة إذا نطقت في الحقّ بما نطقت به، أنّما جاءت به في العموم)[٩]

---

١. من مراتب التشبيه وردّ ماورد إلاّ على التشبيه بالتنزيه بضرب من التأويل والتمويه (جامي).

٢. بتلك الإساءة وهذا التكذيب (جامي).

٣. ممّا أُوتي به الرسل (ص).

٤. أي من ذلك (ص).

٥. وهو مقام التنزيه (جامي).

٦. وهو مقام التشبيه (جامي).

٧. أي الحقّ.

٨. العلوم والمعارف.

٩. أي في فهم عوام الخلائق (جامي).

أي، في حقّ عامّة الخلائق **(علىٰ المفهوم الأوّل)**.[١و٢]

(و علىٰ الخصوص)[٣و٤] أي، وعلىٰ لسان الخاصّة **(علىٰ[٥] كلّ مفهوم يفهم[٦] من وجوه[٧] ذلك اللّفظ[٨]، بأيّ لسان كان[٩] في وضع ذلك اللّسان)**.

أي، وقد علم هذا العالِم المنزّه أنّ الكلام الإلهيّ، وإن كان له مفهوم عامّ يفهمه كلّ من يسمعه لسبق الذهن إليه عند سماعه، لكن بالنسبة إلىٰ كلّ طائفة معيّنة من الموحّدين والمحقّقين، وباقي علماء الظاهر له مفهوماتٌ خاصّة، ووجوهٌ متكثّرة، ومعاني متعدّدة، يتجلّىٰ الحقّ لهم فيه[١٠] يعلمون ذلك أو لايعلمون، بل بالنسبة إلىٰ كلّ شخص منهم، كما قال تعالىٰ: ﴿**أَنزلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَت أَودِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾[١١].

---

١. المراد من العموم: عامة الناس، ومن المخصوص: خاصتهم، والمفهوم الأول ما يتبادر إلى الفهم عند سماع اللفظ، وهو المعنى الذي يستوي فيه الخاصة والعامة، والمفهوم الذي يفهم من وجوه ذلك اللفظ مختصّ بالخاصة، ولايجوز أن يتكلم الحق بكلام يختصّ فهمه ببعض الناس دون بعض، ولا بفهم العامة منه شيئاً أو يفهم ما ليس بمراد، وإلّا لكان تدليساً (ق).

٢. أي من اللفظ المنطوق به (جامي).

٣. أي على الخصوص من أهل الحقائق وعلى لسان الخواصّ من العباد واستعمل «على» موضع «في» مستشعراً منها معنى العلوّ (ص).

٤. أي وأوردته على أهل الخصوص (جامي).

٥. أي دالاً على كلّ مفهوم (جامي).

٦. أي يفهم ثانياً أو ثالثاً أو رابعاً إلى أن ينتهي إلى الذوق الإحاطي الجمعي، وكلّ ما انتقل إليه فهم من تلك الأفهام مراد الحقّ، ولكن ينبغي أن تكون تلك الانتقالات صحيحة (ص).

٧. أي احتمالاته (جامي).

٨. مهما لم يرد فيها نصّ بتعيين وجه مخصوص (جامي).

٩. ذلك اللفظ عربي أو غير عربي ولكن ينبغي أن يفهم في وضع ذلك اللسان لافي وضع لسان آخر، فلايعتبر في الكلام العربي الخالص مايفهم بحسب وضع لغة العجم مثلاً. وإنّما قلنا: مراد الحقّ سبحانه بالنسبة إلى العموم هوالمفهوم الأول وبالنسبة إلى الخواص جميع وجوه احتمالات اللفظ؛ فإنّ للحقّ في كلّ خلق ... (جامي).

١٠. أي في الكلام.

١١. الرعد (١٣): ١٧.

وقال جعفر الصّادقعليه السلام: «إنّ اللّه تعالىٰ قد يتجلّىٰ لعباده في كلامه لكنّهم لايعلمون»[١]

و لمّا كان هذا المعنىٰ غير مختصّ بالقرآن بل هو من خاصّة كلامه تعالىٰ

قال: **(بأيّ لسان كان في وضع ذلك اللسان)** وقد نبّه عليه النبيّصلى الله عليه وآله بقوله: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً وحدّاً ومطلعاً»[٢].

(فإنّ للحقّ[٣] في كلّ خلق[٤] ظهوراً خاصّاً)[٥]

تعليل علىٰ أنّ المراد مفهوم عموم الناس وخصوصهم، سواء كان ذلك الكلام عربيّاً كالقرآن، أو غير عربيّ كالتوراة والانجيل، أي: الحقّ متجلٍّ لعباده علىٰ ما يعطيه استعداداتهم، فله في كلّ خلق ظهور خاصّ.

(فهو الظاهرُ في كلّ مفهوم[٦] وهو[٧] الباطنُ عن كلّ فهم).

أي، فهو المتجلّي في كلّ مفهوم ومدرك من حيث كونه مدركاً، وهو مختف وباطن عن كلّ فهم، لعدم إدراك الفهوم جميع تجلّياته وظهوراته في مظاهره.

---

١. قال الإمام جعفر بن محمد الصادقعليه السلام: «والله لقد تجلّى اللّه عزّوجلّ لخلقه في كلامه، ولكن لايبصرون» قوت القلوب لأبي طالب المكّي ج١ ص١٠٠ ط مصر.

ومثله عن الوصيّعليه السلام. راجع في ذلك رسالتنا المصنوعة في لقاء الله تعالى ص٢٤ من «هشت رساله عربى» وص٢٦ من عوارف السهروردي.

٢. راجع في الحدّ والمطلع عوارف السهروردي ص٢٦. وكتابنا الموسوم بـ«يازده رساله» ص ٢٨٦، رسالة أنه الحق وسيّماإفادات أُستاذنا العلامة الشعراني في الحدّ والمطلع.

٣. تعليل لكون المفهوم الأول الذي هو مفهوم العامّة مراداً للحقّ من كلامه، وكذا المفهومات التي تفهم منه الخاصة وله مفهومات لاتفهمها الخاصة أيضاً إلّا خواص الخاصّة الأوحديّون العارفون الراسخون في العلم (ق).

٤. في كلّ خلق سواء كان من العوامّ أو الخواصّ (جامي).

٥. واستعداداً معيّناً يفهم ما يفهم، فاستعداد العموم لايتجاوز فهم المعنى الأوّل واستعداد أهل الخصوص يعمّه وسائر وجوه اللفظ (جامي).

٦. أي كلّ مفهوم يتجلّى به على الفاهم بحسب استعداده (جامي).

٧. أي ما ظهر من صور العالم في التدبير والتصرّف (جامي).

(**إلّا عن فهم مَن قال: إنّ العالم[1] صورته ومظهر هويته**).

أي، هو مختف عن كلّ فهم، إلّا عن فهم من يعرف أنّ العالم صورته ومظهر هويته، فإنّه حينئذٍ يشاهده في جميع المظاهر، كما قال أبو يزيد قدّس سرّه: «الآن ثلاثين سنة مااتكلّم، إلّا مع اللّه، والناس يزعمون أنّي معهم أتكلّم».

واعلم، أنّ هذا الفهم أنّما هو بحسب الظهور والتجلّي، لابحسب الحقيقة، فإنّ حقيقته وذاته لاتدرك أبداً، ولايمكن الاحاطة بها سرمداً، ولا بحسب مجموع التفصيل أيضاً، فإنّ مظاهر الحقّ مفصّلاً غير متناهية، وإن كانت بحسب الأُمّهات متناهية.

(**و هو[2] الاسمُ الظاهرُ كما أنّه[3] بالمعنىٰ روح ما ظهر، فهو الباطن**).

أي، العالم بأسره عبارة عن اسمه الظاهر، كما أنّ الحقّ من حيث المعنىٰ والحقيقة روح العالم، وهذا الروح هو عبارة عن اسمه الباطن.

واعلم، أنّ الاسم الظاهر اقتضىٰ ظهور العالم، والباطن اقتضىٰ بطون حقائقه، والمقتضىٰ وهو وإن كان باعتبار غير المقتضي ـ لكون الربوبيّة غير المربوبيّة ـ لكنّه باعتبار آخر عينه، وهو أحديّة حقيقة[4] الحقائق، لذلك جعل العالم عين الاسم الظاهر، وروحه عين اسم الباطن.

(**فنسبتهُ لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبّر للصّورة**)[5].

أي، إذا كان العالم صورة الحقّ وهو روحه، فنسبة الحقّ إلىٰ كلّ ما ظهر من صور

---

١. إنّ العالم كلّه روحاً ومثالاً وحسّاً صورته التي هي عين هويته؛ فإنّ هويته المطلقة إذا ظهرت بذاتها مقيّدة بأحوالها فإنّها باعتبار تقيّدها مظهر وصورة لنفسها باعتبار إطلاقها وهذا معنى قوله: «وهويته» فالقائل بأنّ العالم صورته وهويّته يشاهده عياناً في كل صورة. ويراه ظاهراً في كلّ مظهر، فلايكون باطناً عنه بهذا الاعتبار وإنكان باعتبار كنه حقيقته وعدم تناهي تجلّياته وظهوراته باطناً عنه أيضاً (جامي).

٢. أي العالم هو الاسم الظاهر له سبحانه كما أنّه سبحانه بالمعنى المجرّد عن الصور المختفي فيها روح ما ظهر من الصور، فهو أي الحقّ سبحانه من حيث إنّه روح ما ظهر هو الباطن (جامي).

٣. أي الحقّ الظاهر بصورته في الوهم (ص).

٤. وهو الوجود المقابل للمفهوم.

٥. أي إلى الصورة التي تدبّرها الروح فاللام في الموضعين بمعنى إلى، فالحق سبحانه له ظاهر وباطن، وكلّ ماله ظاهر وباطن يجب أن يُؤخذ في حده ظاهره وباطنه (جامي).

العالم، نسبة الروح الجزئي المدبّر للصّورة المعيّنة إليها، في كونه مدبّراً، كما قال: ﴿يُدَبِّرُ الأَمرَ من السَّماء إلىٰ الأَرضِ﴾[1]، واللام في «لما ظهر» بمعنىٰ إلىٰ، وقوله: (للصّورة) متعلّق بالمدبّر، وصلة النسبة محذوفة، أي: إلىٰ الصّورة.

(**فيؤخذُ في حدّ الانسان مثلاً باطنهُ[2] وظاهرهُ[3]، وكذلك كلّ محدود[4]**) الفاء للسببيّة.

ولمّا كان ظاهر العالم ظاهر الحقّ، وباطنه باطن الحقّ، والباطن والظاهر مأخوذان في تعريف الانسان وتحديده؛ لأنّه[5] معرّف بالحيوان الناطق، والناطق باطنه والحيوان ظاهره، أو الهيئة الاجتماعيّة الحاصلة من الجنس والفصل ظاهره الّذي به سرّ الأحديّة فيه، وحقائقهما المشتركة والمميّزة باطنه، والحق مأخوذ في حدّه وكذلك في كلّ محدود؛ إذ لابدّ في كلّ من المحدودات من أمر عامّ مشترك، وأمر خاصّ مميّز، وكلاهما ينتهيان إلىٰ الحقّ الّذي هو باطن كلّ شيء.

(**فالحقّ[6و7و8] محدود بكلّ حدّ[9]**).

لأنّ كلّ ما هو محدود بحدّ مظهر من مظاهره، ظاهره من اسمه «الظاهر» وباطنه من اسمه «الباطن»، والمظهر عين الظاهر باعتبار الأحديّة[10]، فالحقّ هو المحدود.

---

١. السجدة (٣٢): ٥.

٢. الذي هو روحه المجرّدة (جامي).

٣. الذي هو بدنه العنصري؛ فإنّ الإنسان عبارة عن أحدية جمعهما فلو اقتصر على أحدهما لم يحصل المقصود (جامي).

٤. غير الإنسان إذا كان له ظاهر وباطن ينبغي أن يؤخذ في حدّه ليتمّ التحديد (جامي).

٥. أي الإنسان.

٦. فالحقّ سبحانه إذن محدود (جامي).

٧. فالحق لمّا كان له أحدية جمع الصور بمعانيها محدود (جامي).

٨. ويأتي أيضاً في الفصّ الهودي ص٤٤.

٩. يعني كلّ حدّ مأخوذ في حدّه فما لم يجتمع جميع الحدود لم يتمّ حدّه؛ لأنّ كلّ ما هو محدود بحدّ صورة من صوره، وحدّ كلّ صورة من تفاصيل أجزاء حدّ ذي الصورة (جامي).

١٠. أي احدية حقيقة الوجود.

(و صور العالم لاتنضبط[1] ولا يحاطُ بها، ولا تُعلَمُ حدودُ كلّ صورة منها[2] إلّا علىٰ قدر ما حصلَ لكلّ عالم من صورة[3]، فلذلك يُجهَلُ حدُّ الحقّ، فإنّه لايُعلَمُ حدُّه[4] إلّا ويُعلَمُ حدُّ كلّ صورة[5]، وهذا[6] مُحالٌ حصولُهُ، فحدُّ الحقّ[7] مُحالٌ[8و9])

أي، صور العالم وجزئياته مفصّلاً غير منضبطة ولا منحصرة، والحدود لاتعلم إلّا بعد الاحاطة بصور الأشياء وحقائقها، فالعلم بحدودها محال، فحدّ الحقّ من حيث مظاهره أيضاً محال، وفي قوله: **(إلّا علىٰ قدر ما حصل لكل عالم من صورة)** إشارة **إلىٰ أنّ كلّ واحد من الموجودات أيضاً لايعلم من حيث حقيقته؛ لأنّ حقيقته راجعة إلىٰ عين الحقّ وحقيقته، وهي غير معلومة للعالِم، قال رضى اللّه عنه:**

و لست أدرك من شيء حقيقته　　　و كيف أدركه وأنتم فيه

(و كذلك من شبّهه وما نزّههُ فقد قيّده[10] وحدّده[11و12] وماعرفه[13]، ومَن جمعَ في

---

١. تحت حدّ وحصر (جامي).

٢. أي من صور العالم (جامي).

٣. مناسبة لاستعداده (ص).

٤. أي حدّ الحقّ (جامي).

٥. من صور العالم (جامي).

٦. أي العلم بحدّ كلّ صورة من صور العالم محال؛ لعدم تناهي تلك الصور، فحدّ الحقّ محال (جامي).

٧. لأنّ مجموع الظواهر والبواطن ممكنات ليس بالمطلق، فمجموع الحدود أيضاً ليس بحدّه (ق).

٨. فعُلم من هذا أنّ مَن نزّه الحق مطلقاً وماشبهّه فقد حدّ ما لايحدّ فما عرفه (ص).

٩. ولمّا تقدم القول في المنزّه بالتنزيه العقلي أنّه ناقص المعرف؛ لكونه مقيداً للمطلق أراد أن يشير إلى أنّ المشبّه أيضاً كذلك فقال: «وكذلك من شبهّه مطلقاً» (جامي).

١٠. أي قيّده بما عدا صور التنزيه (جامي).

١١. أي حدّده به (جامي).

١٢. لأنّ من شبّهه حصره في تعيّن، وكلّ ماكان محصوراً في حدّ فهو بهذا الاعتبار خلق، ومن هذا يُعلم أنّ مجموع الحدود وإن لم يكن غيره ليس عينه؛ لأنّ الحقيقة الواحدة الظاهرة في جميع التعيّنات غير مجموع التعيّنات (ق).

١٣. أي وماعرفه على ما هو عليه في نفس الأمر (جامي).

معرفته بين التنزيه والتشبيه، ووصفه[١] بالوجهين[٢و٣] علىٰ الاجمال[٤]؛ لأنّه يستحيلُ ذلك[٥] علىٰ التفصيل[٦و٧] لعدم الاحاطة بما في العالم من الصوّر، فقد عرفهُ مجملاً لا علىٰ التفصيل، كما عرفَ نفسَهُ مجملاً لا علىٰ التفصيل[٨]).

أي، من شبّهه مطلقاً وما نزّهه في مقام التنزيه، فقد قيّده أيضاً وحدّده في تشبيهه وما عرفه، كالمجسّمة، ومن جمع في معرفته بين التشبيه والتنزيه، ونزّل كلاً في منزلته ومرتبته، ووصف الحقّ بهما علىٰ الاجمال؛ لأنّه يستحيل ذلك علىٰ التفصيل؛ إذ لكلّ منهما مراتب غير متناهية لايمكن الاحاطة بها، فقد عرف ربّه مجملاً كما عرف نفسه مجملاً، لأنّ المرتبة الانسانيّة محيطة بجميع مراتب العالم، والانسان لايقدر أن يعرف تلك المراتب علىٰ التفصيل، بل إذا علم أنّ مرتبته مشتملة علىٰ مراتب العالم كلّها علماً اجماليّاً، فهو عارف بنفسه معرفة اجماليّة، إلاّ من له مقام القطبيّة، فإنّه من حيث سريانه في الحقائق بالحقّ يطّلع علىٰ المراتب كلّها تفصيلاً، وإن كان هو أيضاً من حيث تعيّنه وبشريّته لايقدر عليها دائماً.

---

١. أي الحقّ تعالى (جامي).

٢. خ ل: بالوصفين.

٣. أي التنزيه والتشبيه (جامي).

٤. بأن قال: هو المنزّه عن جميع التعيّنات بحقيقته الواحدة التي هو بها أحد والمشبّه بكلّ شيء باعتبار ظهوره في صورته وتجلّيه في كلّ متعيّن. وإنما قال: «على الإجمال» لأنه يستحيل (جامي).

٥. أي وصفه بالوصفين (جامي).

٦. لأنّ وصفه التفصيلي أنما يتيسّر باعتبار معرفة تفاصيل صور العالم، وليس ذلك ممّا تفيء به القوة البشرية؛ لعدم الإحاطة بالفعل (جامي).

٧. لأنّك تعلم أنّك واحد وتعبّر عن حقيقتك بـ «أنا» وتضيف كلّ جزء من أجزائك على الإجمال إلى حقيقتك، فتقول: عيني وأذني وبصري ... إلى آخر أجزائك وتعلم أنّك المدرك بالسمع والبصر، فأنت غير جزء من أجزائك الظاهرة والباطنة، وأنت الظاهر في صورة كلّ جزء منك بحيث لو قطعت علاقتك عنها لم يبق واحد منها، وتغيب عن كلّ جزء منك على التفصيل ولاتغيب عن ذاتك قط، فلاتغيب عن جزءٍ مّا من أجزائك على الإجمال (ق).

٨. لعدم الإحاطة المذكورة؛ فإنّ المرتبة الإنسانية الكمالية مشتملة على جميع صور العالم (جامي).

(و لذلك[١] ربط النبيّ ﷺ معرفةَ الحقّ بمعرفة النّفس[٢]، فقال: «مَن عرف نفسه، فقد عرف ربّه»).

أي، ولكون النّفس الإنسانيّة مشتمله علىٰ جميع المراتب الكونيّة والإلهيّة، والحقّ أيضاً مشتمل عليها بحسب ظهوراته فيها، وما يعرف العارف نفسه غالباً إلّا مجملاً، كما لايعلم مراتب ربّه إلّا مجملاً، ربط النبيّ ﷺ معرفة الربّ بمعرفة النّفس.

(و قال تعالىٰ: ﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنَا فى الآفاق[٣و٤]﴾ وهو[٥] ما خرجَ عنك[٦و٧] (و فَي أنفسِهم) وهو عينك ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهمُ﴾[٨] أي للناظرين لهما ﴿أنّه[٩] الحقُّ﴾ من حيثُ أنّك صورتهُ وهو روحك).

استشهاد بالكلام المجيد، وتأكيد لهذه الرابطة، فإنّ إراءة الآيات في الآفاق ـ أي: في

---

١. أي لذلك الاشتمال (جامي).

٢. وجعل معرفة الحقّ مسبّبة عن معرفةالنفس (جامي).

٣. ولذلك الاشتمال أيضاً سوى الحقّ سبحانه بين إراءة آياته في الآفاق وبين إراءتها في الأنفس، وجعل كلاً منهما سبباً في إقامة معرفته وقال: ﴿سنريهم...﴾ (جامي).

٤. فصّلت (٤١): ٥٣.

٥. أي صور تجلياتنا في الأكوان (جامي).

٦. أي الآفاق (جامي).

٧. أي صوره، إذ لاخارج عنك معنى يخاطب كل واحد تنبيهاً على أنّ أنفس من عدا كلّ نفس داخلة في الآفاق بالنسبة إليه، وأفرد الضمير وذكّر؛ نظراً إلى الخبر أوبناءاً على أنّ معنى الجمعية غير مقصودة وكذا الحال في قوله: «وفي أنفسهم» وهو أي الأنفس عينك حتّى يتبيّن (جامي).

٨. أي للناظر منهم المتفكّر في تلك الآيات أو المشاهد إيّاها لا المعرض الغافل. وللتنبيه على هذا المعنى غيّر أسلوب الخطاب.

وفي بعض النسخ: «أي للناظرين» لكنّه يخالف النسخة المقروءة على الشيخ المصنّف وأسلوب الإفراد الذي اختاره أولاً (جامي).

٩. أي الله سبحانه هو الحقّ المتجلّي في الآفاق وفي الأنفس باسميه: «الظاهر» و«الباطن» وعلّل التبيين بقوله: «من حيث إنّك بروحك وجسدك بل بعينك الثابتة أيضاً صورته» واسمه «الظاهر» وهو باسمه «الباطن» المطلق روحك، فليس في الأنفس إلّا أسمائه الظاهرة والباطنة وكذلك في الآفاق، إلّا أنّه لم يتعرض له؛ لأنّ مقصوده، من ذكر الآية تأكيد الحديث النبوي ولاذكر فيه للآفاق (جامي).

الأكوان ـ ليست إلّا ظهور الحقّ وتجلّياته في حقائق الأكوان، وكلّ منها دالّ علىٰ مرتبة معيّنة وحقيقة خاصّة إلهيّة، كما أنّ إراءة الآيات في الأنفس أنّما هي ظهوره وتجلّياته فيها بحسب مراتبها، والعالم كلّه مظهر الحقّ، فالنّفس الإنسانيّة أيضاً كذلك، فالعارف لنفسه عارف لربّه.

و لمّا كان ما اشتمل عليه النّفس الإنسانيّة في العالم[١] الكبير موجوداً مفصّلاً يسهل إدراكه، قال تعالى: ﴿**سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ**﴾ أوّلاً، ثمّ أردفه بقوله: ﴿**وَفِى أَنفُسِهِم**﴾ أي: أعيانهم وذواتهم[٢] ﴿**حتّى يَتَبَيَّنَ**﴾ للناظرين فيهما ﴿**أَنَّهُ الحقُّ**﴾ الّذي ظهر فيهما، وتجلّىٰ لهما رحمة على اعيانهما فأوجدهما بوجوده، وأظهرهما بنوره، وأعطاهما آيات دالّة علىٰ حقيقته[٣] ووحدته.

و الضمير في قوله: (**و هو ما خرج**) عائد إلىٰ الآفاق، ذكّره تغليباً للخبر وهو «ما»، وضمير «و هو عينك» عائد إلىٰ أنفسهم، ذكّره اعتباراً للمعنىٰ وارادة فرد من أفراده، كأنّه قال: وهو أنت.

و لمّا كان نفس الشيء عبارة عن عينه وذاته، قال: (**و هو عينك**)، والضمير في (أنّه الحقّ) اللّه. أي: حتّىٰ يتبيّن لهم أنّ اللّه هو الحقّ الثابت في الآفاق وفي الأنفس، لكنّه ساق الكلام بحيث يرجع ضمير «أنّه»[٤] إلىٰ العين، أي: حتّىٰ يتبيّن للناظرين أنّ عينك هو الحقّ من حيث أنّك مظهره وصورته، فالحقّ روحك من حيث إنّه يربّك ويدبّرك، وذكّره أيضاً لتغليب الخبر، وهو الحقّ.

(**فأنت[٥] له[٦] كالصّورة الجسميّة لك[٧]، و هو لك كالروح المدبّر لصّورة**

---

١. متعلق بقوله: «موجوداً».

٢. علّة للتجلّي.

٣. خ ل: حقيّته.

٤. في كلام الشيخ(ره).

٥. بل الآفاق أيضاً (جامي).

٦. أي للحقّ سبحانه (جامي).

٧. أي لروحك فتعيّن بهذا الاعتبار اسمه «الظاهر» وهو سبحانه لك بل الآفاق أيضاً كالروح المدبّر لصورة جسدك (جامي).

جسدك)[١].

ولمّا كان الاسم من وجه غير المسمّىٰ، جاء بكاف التشبيه هنا الموجب للمغايرة؛ ليعطي حقّ الوجهين، وجه أحديّة العين، ووجه المغايرة، وقال: **(فأنت له)** أي، نسبة عينك للحقّ كنسبة جسدك لعينك، فكما أنّ جسدك صورة عينك كذلك عينك صورة الحقّ، وهو ظاهر في عينك كما أنّ عينك ظاهرة في جسدك **(و هو لك)** أي، الحقّ لعينك كالروح المدبّر لصّورة جسدك، وقد مرّ بيان هذا المعنىٰ في المقدّمات، من أنّ الحقّ يربّ الأعيان الثابتة بأسمائه وصفاته، ويربّ الأرواح بالأعيان والأجساد بالأرواح؛ لتكون ربوبيّته في جميع المراتب ظاهرة.

(و الحدُّ[٢] يشمل الظاهر والباطن منك[٣]، فإنّ الصّورةَ الباقيةَ[٤] إذا زالَ عنها الروحُ المدبّرُ لها لم تبق انساناً، ولكن يقال فيها: إنّها صورةٌ تشبه صورةَ الانسان[٥]، فلا فرق بينها وبين صورة من خشب[٦] أو حجارة، ولا ينطلقُ عليها[٧] الاسمُ[٨] إلّا بالمجاز[٩]، لا بالحقيقة).

أي، التعريف الحدّي يشمل الظاهر منك وهو بدنك؛ لأنّك معرّف بالحيوان الناطق، والحيوان ليس إلّا بدنك، إذ هو «جسم نام حسّاس متحرّك بالارادة»، والباطن[١٠] أيضاً هو روحك ونفسك المعبّر عنها بالناطق، ولا يسمّىٰ ذلك البدن إنساناً بالحقيقة إلّا عند

---

١. فتعيّن بهذا الاعتبار اسمه «الباطن» (جامي).
٢. أي الحدّ المنطبق عليك مثلاً (جامي).
٣. ويؤخذان فيه ولا يقتصر على أحدهما (جامي).
٤. بعد زوال الروح إذا زال عنها الروح المدبّر لها لم تبق إنساناً حقيقة، فلايصح الاقتصار في حدّك على ظاهرك فقط ولكن يقال فيها أي في الصورة الباقية: إنّها صورة (جامي).
٥. إذ ليس فيها معنى الإنسان (ق).
٦. في انتفاء اسم الإنسانية عنهما (جامي).
٧. أي على الصورة الباقية كما على الصورة الخشبية أو الحجارة (جامي).
٨. خ ل: اسم إنسان.
٩. بناءاً على المشابهة (جامي).
١٠. أي الباطن منك.

كونه حيّاً ذا روح ونفس، وأمّا عند كونه ميتاً فلا يسمّىٰ إنساناً إلّا بالمجاز، باعتبار ما كان، إذ لايصدق عليه أنّه «حيوان ناطق»، فلا فرق بين الصّورة الإنسانيّة ـ حينئذٍ ـ وبين صورة من خشب في الجماديّة.

و الغرض أنّ الانسان أنّما هو إنسان بالروح، وروحه في الحقيقة هو الحقّ؛ لأنّه روح الأرواح كلّها، فلو نفرض مفارقة الحقّ منه لايبقىٰ الانسان إنساناً، ولذلك عقّبه بقوله:

(و صورُ العالم لايمكن زوالُ الحقّ عنها أصلاً[١]) لانّه بلا حقّ عدم محض، فكيف يمكن لها البقاء مع زوال الحقّ عنها؟

ولا ينبغي أن يتوهّم منه أنّه قائل بقدم الدنيا، من أنّ الحقّ قديم فتكون صورته قديمة، لأنّ مراده عدم انفكاك الحقّ عن صورة العالم إذا كانت موجودة[٢]، والصّورة الدنياويّة متبدّلة بالصّورة الأخراويّة، وهي الصّورة الباقية للعالم أبداً، كما كانت في العلم أزلاً.

(فحدُّ الا لوهيّة له[٣] بالحقيقة لا بالمجاز، كما هو حدُّ الانسان إذا كان حيّاً[٤])

و في بعض النسخ **(فحدّ الالوهة)**، والالوهة اسم للمرتبة الإلهيّة فقط.

و الالوهيّة اسم تلك المرتبة مع ملاحظة نسبة الذات إليها، كالعبودة والعبوديّة، والإلهيّة اسم نسبة الذات اليها وهذه المرتبة لاتزال طالبة للمألوه، وليس ذلك إلّا العالم.

و لمّا ذكر أنّ صورة العالم لايمكن زوال الحقّ عنها، لأنّه روحها، وذكر أيضاً أنّ العالم صورته واسمه الظاهر، ونسبته إلىٰ العالم نسبة الروح المدبّر للصّورة، أنتج أنّ حدّ الالوهيّة له، أي: للحقّ، بالحقيقة لا بالمجاز، كما أنّ حدّ الانسان إذا كان حيّاً له بالحقيقة، فإنّ كلاً من الصّورة والروح المدبّر لها حاصل له دائماً.

---

١. أي لايمكن زوال الحقّ عنها مع بقائها موجودة، فإنّ وجود العالم وحياته بالحقّ سبحانه، بخلاف جسد الإنسان فإنّ حياته بالروح لاوجوده، فتزول الحياة عن الجسد لا الوجود (جامي).

٢. وليست موجودة بل متبدّلة بالحركة الجوهريّة كما يدلّ عليه قوله: «الدنيا متبدّلة بالصورة».

٣. أي للعالم الذي هو الاسم «الظاهر» بالحقيقة، لعدم زوال الاسم «الباطن» عنه (جامي).

٤. أنّ صدق حدّ الإنسان وإطلاق اسمه عليها حينئذ يكون بالحقيقة لابالمجاز كما إذا كان ميّتاً (جامي).

و الضمير في قوله: (**كما هو**) عائد إلى الحدّ المذكور في قوله: (**و الحدّ يشمل الظاهر والباطن**) أي، كما أنّ الحدّ حدّ بالحقيقة للانسان إذا كان حيّاً، ولايتوهّم أنّ هذا الكلام يناقض قوله: (**فحدّ الحقّ محال**)؛ لأنّ الحدّ هنا للمرتبة باعتبار الحقّ والعالم، لا للحقّ من حيث ذاته.

(**و كما أنّ ظاهرَ صورة الانسان يثني بلسانها[1] علىٰ روحها ونفسها والمدبّر لها[2]، كذلك جعلَ اللّهُ صورَ العالم تسبِّحُ بحمده، ولكن لانَفْقَهُ تسبيحهم[3]، لأنّا لانحيطُ بما[4] في العالم من الصّور[5]**).

أي كما أنّ ظاهر الانسان يثني علىٰ نفسه وروحه ـ الّذي يربّه ويدبّره ـ بلسان صورته وقواها الجسمانيّة والروحانيّة، كذلك ظواهر العالم من الانسان والحيوان والنبات والجماد وغيرها، تثني بألسنتهم وألسنة قواهم الروحانيّة والجسمانيّة علىٰ روحه الحقيقيّ، الّذي هو الحقّ، وتسبّحه وتنزّهه عن النقائص اللّازمة لهم اللّا حقة بهم، ولكن لايفقه ذلك التسبيح والتنزيه إلّا من تنوّر باطنه بنور الايمان أوّلاً، ثمّ الايقان ثانياً، ثمّ العيان ثالثاً، ثمّ بوجدان نفسه وروحه ساريا في عين كلّ مرتبة، وحقيقة كلّ موجود حالاً لا علماً وشهوداً فقط، كسريان الحقّ فيها، فيدرك تسبيح الموجودات بذلك النور ويسمعه، كما قال عبداللّه بن مسعود رضى اللّه عنه: «و لقد كنّا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل».

---

١. يعني بلسان حركاتها وإدراكاتها وخواصّها وكمالاتها على روحها الذي به حياتها ونفسها الناطقة المتعلّقة بها وعقلها المدبّر لها (جامي).

٢. فإنّ أعضاء الإنسان وجوارحه أجسام، لولاروحها لم تتحرك ولم تدرك شيئ. ولافضيلة لها من الكرم والعطاء والجود والسخاء والشجاعة والصدق والوفاء فهي تثني على روحها بهذه الصفات الجميلة. (جامي).

٣. إذا كنّا محجوبين غير مكشوفين لنا (جامي).

٤. أي بشيءٍ ممّا في العالم (جامي).

٥. إحاطة تؤدّينا إلى فهم سماع مايجري على ألسنتها في مراتبها الحسيّة والمثالية والروحيّة، وأمّا إذا منّ اللّه سبحانه بالكشف عن تلك الصور والإحاطة بها فقد نعلم ألسنتها ونفقه تسبيحاتها (جامي).

و ورد أنّ المؤذن يشهد له مدىٰ صوته من رطب ويابس[1].

و قال علي عليه السلام: «كنت مع رسول اللّه صلى الله عليه وآله بمكة، فخرجنا في بعض نواحيها، فما استقبله حجر ولا شجر إلّا وهو يقول: السلام عليك يا رسول اللّه»[2]، وأمثاله كثيرة في الأحاديث الصحيحة.

و قال الشيخ رضى اللّه عنه في آخر الباب الثاني عشر من (**الفتوحات**): «فإنّ المسمّىٰ بالجماد والنبات عندنا لهم أرواح بطنت عن إدراك غير أهل الكشف إيّاها في العادة، فلا يحسّ بها مثل ما يحسّها من الحيوان، فالكلّ عند أهل الكشف حيوان ناطق، بل حيّ ناطق، غير أنّ هذا المزاج الخاصّ يسمّىٰ إنساناً لا غير، ونحن زدنا مع الايمان بالأخبار الكشف، فقد سمعنا الأحجار تذكر اللّه رؤية عين[4،3] بلسان نطق تسمعه آذاننا منها، وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال اللّه، ممّا ليس يدركه كلّ انسان».

وقال في موضع آخر منه: «وليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله أهل النظر ممن لاكشف له، هذا شأن مَن تحقّق بالمراتب الثلاث[5، 6] الأول، وأمّا صاحب المقام

---

١. *بحارالأنوار*، ج٨٤ ص١٠٤ ح٢، إلّا أنّ فيه «يغفر له» مكان «يشهد له».

٢. *بحارالأنوار* ج١٧ ص٣٨٨ ح٥٥. و فيه: «شجرٌ ولاجبل» بدل قوله عليه السلام: «حجر ولاشجر».

٣. في ط: اگر چه جمعي از اولياء حكمت ومعرفت چون شارح قيصري در مقدّمات واين فص وفص هودى(ع) وصدرالمتألهين در تفسير سوره مباركه حديد وقاضى سعيد در اوائل شرح *اربعين* اين عبارت را چنانچه مرقوم است ايراد نموده اند وليك مضبوع نيست واز كمال فصاحت واقتدار شيخ اجلّ بعيد است كه بفرمايند: قد سمعنا الأحجار تذكر الله رؤية عين، لهذا رجوع به *فتوحات مكية* نموديم، معلوم شد كه تصرفى نموده سلاستش را ربوده است.

وكانت هكذا: فقد رأينا الأحجار رؤية عين تذكر الله بلسان نطق.

٤. از روى نسخه مخطوط به خط شيخ در تركيه كه در مصر طبع شده است همان: سمعنا الأحجار است كه علامه قيصرى نقل كرده است.

٥. أي الإيمان والإيقان والعيان (جامي).

٦. قيل: هي الأرواح والنفوس والأجسام، والرابعة العقل.

الرابع[١] فهو مسبّح لربّه بلسان تلك الحقائق، وحامد له في تلك المراتب، فهو العبد التامّ للّه، يعبده في كلّ موطن ومقام عبادة جميع العالم، ويحمده حمدهم، ويرىٰ جميع ما يراه بالبصر وبالبصيرة عند تحقّقه بمقام الجماديّة، ويسمع ما كان يسمع، ويعقل ما كان يعقل من غير خلل ونقصان، وفي هذا المقام يطوي الزمان والمكان، ويتصرّف في جميع الأكوان تصرّف النّفوس في الأبدان، ويظهر في الحالة الواحدة في مراتب الأرواح النورانيّة، والنّفوس القدسيّة الروحانيّة، والأجسام الكثيفة الظلمانيّة، ولهذه المراتب أسرار أُخر غامضة جداً، يحرم كشفها».

فقوله: **(لأنّا لانحيطُ بما في العالم من الصّور)** تعليل عن لسان المحجوبين والمكاشفين أيضاً؛ لأنّ المكاشف لايقدر علىٰ كشف تفصيل الوجود بأسرها، ولايعرف تسبيح كلّ منهم علىٰ التعيين إلا ماشاء اللّه، كما قال: **﴿وَلَايُحِيطُونَ بِشَىۡءٍ مِنۡ عِلۡمِهِ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾**[٢].

أي، لأنّا لانحيطُ بما في العالم من الصّور النّوعيّة، التي هي الملكوت في الأجسام، وهي الناطقة والمسبّحة لاغير.

(فالْكلّ[٣] ألسنةُ[٤] الحقّ، ناطقة[٥] بالثناء علىٰ الحقّ، ولذلك قال: ﴿الحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ

---

١. وهو الذي أشار سابقاً بقوله: «ثمّ بوجدان نفسه وروحه سارياً في عين كل مرتبة وحقيقة كل موجودٍ حالاً وعلماً وشهوداً كسريان الحقّ فيها».

٢. البقرة (٢): ٢٥٥.

٣. أي كل صور العالم (جامي).

٤. في خطبة *مصباح الأُنس*: «فالحمد بالألسنة الخمسة».

٥. قال رضي اللّه عنه: في جواب السؤال الرابع والخمسين: فأمّا حديث النّه في الصوامت، فهو عند أهل العامة من علماء الرسوم حديث حالٍ، أي يفهم من حاله كذا وكذا، حتى أنّه لو نطق لنطق بما فهم هذا الفهم. قال القوم في مثل هذا: قالت الأرض للوتد: لم تشتني قال الوتد لها: بل من يدقّني، فهذا عندهم حديث حال وعليه خرجوا قوله تعالى: ﴿وإن من شيءٍ إلا يسبّح بحمده﴾ الإسراء(١٧): ٤٤ وقوله تعالى: ﴿إنّا عرضنا الأمانة على السّمٰوات والأرض فأبين أنْ يحملنها﴾ الأحزاب (٣٣): ٧٢إباءة حالٍ. وأمّا عند اهل الكشف فيسمعون نطق كلّ شيءٍ من جماد ونباتٍ وحيوانٍ يسمعه بأذنه في عالم الحسّ لافي الخيال كما يسمع نطق المتكلّم من الناس (جامي).

العَالَمِينَ﴾[١] أي: إليه ترجعُ عواقبُ الثناء، فهو المثني والمثنىٰ عليه).

لمّا أسند الثناء والحمد إلىٰ صور العالم، وبيّن أنّ الحقّ روحها، وليس المتصرّف في الصّورة إلّا الروح، أنتج منها أنّ صور الكلّ ألسنة الحقّ، إذ باللّسان يظهر النطق.

والناطق والحامد، هو الحقّ يثني ويحمد بنفسه علىٰ نفسه في مقام تفصيله، كما حمد وأثنىٰ علىٰ نفسه في مقام جمعه، بقوله: ﴿الحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ[٢] العَالَمِينَ﴾[٣].

وفيه إشارة إلىٰ أنّ الحمد في هذا المقام أيضاً أنّما هو باعتبار أعيان العالمين؛ لأنّ ربوبيّته تقتضي المربوبين، **(فاليه ترجع عواقب الثناء)** أي، إذا حقّقنا الأمر وجدنا أنّ الثناء منه إليه، بمعنىٰ أنّه هو الّذي يثني في هذه الألسنة علىٰ نفسه، وهو المثنىٰ عليه حقيقة، فهو المثني والمثنى عليه لاغير.

(فإن قلتَ بالتنزيه[٤] كنتَ مقيِّداً[٥] وإن قلتَ بالتشبيه[٦] كنتَ محدِّداً)[٧]

ظاهر ممّا مرّ.

---

١. يعني الحمد الشامل كلّ حامدية ومحمودية خالص للّه لايشاركه فيه أحد، فكلّ ثناء من كلّ مثنٍ يكون منه؛ لأنّه لسانٌ من ألسنته. وكذا كلّ ثناء على كلّ شيءٍ يكون عليه؛ لأنّه بعض من صور تجلّياته.

وإلى هذا أشار بقوله: «أي إليه ترجع عواقب الثناء» مبنيّاً للفاعل كان أو للمفعول، وإنّما قال عواقب الثناء؛ لأنّ بعض الأثنية والمحامد حالة في بادئ نظر المحجوب، وهو فيها راجع إلى الخلق وحالةٌ ثانيةٌ تعقب الحالة الأُولى بعد إمعان النظر أو ظهور نور الكشف.

والمراد بعواقب الثناء الأثنية والمحامد غير الملحوظة باعتبار الحالة الأولى، ولاشكّ أنّ الكلّ بهذا الاعتبار راجعٌ إلى الحقّ (جامي).

٢. اللّه اسم الجامع.

٣. الفاتحة (١): ٢.

٤. من غير تشبيه (جامي).

٥. للحقّ سبحانه بصور التنزيه (جامي).

٦. من غير تنزيه. (جامي).

٧. له سبحانه بحصره في صور التشبيه (جامي).

(وإن قلتَ بالأمرين[١] كنتَ مسدَّداً[٢] وكنتَ إماماً[٣] في المعارف سيّداً)[٤]

أي، إذا قلت بالتنزيه والتشبيه في مقاميهما كنت مسدّداً، أي: جاعلاً نفسك علىٰ طريق السداد والصلاح، وكنت إماماً في المعارف، أي: في أهل المعارف سيّداً باتباعك طريق الرّسل صلوات اللّه عليهم.

(فمَن قالَ بالإشفاع[٥] كانَ مشركاً[٦] ومَن قالَ بالافراد[٧] كانَ موحِّداً)[٨]

(من قال بالإشفاع) بصيغة المصدر من أشفع، أي: صار قائلاً بالشفع **(كان مشركاً)** أي: شرك مع الحقّ غيره باثباته، **(من قال بالإفراد)** مصدر أفرد **(كان موحّداً)** إذ لايثبت معه غيره.

(فإيّاكَ والتشبيه[٩] إن كنتَ ثانياً[١٠] وإيّاكَ والتنزيه[١١] إن كنتَ مفرداً)[١٢]

علىٰ صيغة اسم الفاعل، أي: موحّداً، و**(ثانياً)**[١٣] اسم فاعل من الثني، أي: وإن

---

١. التنزيه والتشبيه وجمعت بينهما من غير تقييدٍ بواحدٍ ولابالجمع أيضاً (جامي).

٢. سدّدك اللّه على سواء الطريق إن كان اسم مفعول أو سدّدت نفسك عليه إن كان اسم فاعل (جامي).

٣. يقتدى به (جامي).

٤. مطاعاً فيما أمر به فيهما (جامي).

٥. أي جعل الحقّ الفرد شفعاً بإثبات الخلق معه (جامي).

٦. الخلق مع الحقّ في الوجود (جامي).

٧. بأنْ أفرد الحقّ وحكم بتفرّده في الوجود ولم يثبت معه غيره (جامي).

٨. أي من قال بالاثنين وأثبت خلقاً مبايناً للحقّ في وجوده كان مثبتاً لشريك له في الوجود، قائلاً بمتماثلين في الوجود مشبهاً، ومن قال بأنّه فردٌ لايلحقه التعدّد وأفرده من جميع الوجوه وجوده عن كلّ ماسواه وأخرج عنه التكثّر للتنزيه فقد جعله واحداً منزّهاً عن الكثرة مقيّداً بالوحدة ووقع في الشرك كالأوّل ومن حيث لايشعر؛ إذ التعدّد والتكثّر موجود فقد أخرج بعض الموجودات عن وجوده وثبت التماثل ولذلك قال: فإيّاك والتشبيه(ق).

٩. بإثبات الخلق مع الحقّ وتشبيه الحقّ به (جامي).

١٠. أي قائلاً باثنينيّة الحقّ والخلق، بل ينبغي أن تجعل الخلق من صور تجلّياته لاموجوداً في حدّ ذاته (جامي).

١١. عن الخلق (جامي).

١٢. حاكماً بفرديّته بل ينبغي أن يكون حكمك بفرديّته باعتبار أنّه متفردٌ بالوجود في مرتبتي جمعه وتفصيله لاموجود غيره (جامي).

١٣. أي قول الشيخ في المتن: «ثانياً».

كنت تجعل الواحد الحقيقيّ ثانياً باثبات غيره معه.

ولمّا كان القول بالثاني مقصوراً علىٰ طريقين:

أحدهما: أن يكونا قديمين، وهو قول المشركين.

وثانيهما: أن يكون الأوّل واجباً قديماً والثاني فائضاً منه محدَثاً، بحيث لايمكن أن يكون عين الآخر[١] بوجه من الوجوه، وهو قول المؤمنين الظاهريين والحكماء المحجوبين.

وصّىٰ[٢] بقوله: **(وإيّاك والتشبيه إن كنت ثانياً)** أي: إن قلت بالثاني بالمعنىٰ الثاني؛ إذ بالمعنىٰ الأول لايقول به إلّا المشركون، فإيّاك أن تشبّه الغير[٣] الحادث[٤] الفائض من الحقّ بالحقّ في الوجود والصفات اللّازمة له، لأنّ وجوده منه فهو قديم، ووجود الغير ليس منه وهو حادث، وجميع صفات الأوّل من ذاته، لااحتياج له فيها إلىٰ غيره، بخلاف صفات الثاني، وما للأوّل من الصفات علىٰ وجه الكمال، وما للثاني علىٰ سبيل العكس والظلال المستعارة بل ليس إلّا كالسراب يتوهّم أنّه موجود وهو في الحقيقة معدوم، فلاتشبيه بينهما، وإن كنت قائلاً بالحقيقة الواحدة التي تظهر في مقام جمعه بالإلهيّة، وفي مقام تفصيله بالمألوهيّة، فإيّاك أن تنزّه فقط، بل لك أن تنزّه في مقام التنزيه، وتشبّه في مقام التشبيه.

(فمَا أنتَ هو، بل أنتَ هو؛ وتراه في عين الأُمور مسرّحاً[٥] ومقيّداً)[٦]

---

١. أي يكون مبايناً للمفيض.

٢. جواب لمّا، أي وصيّ الشيخ.

٣. أي مايقول له الغير والسوى.

٤. صفة «الغير».

٥. أي مطلقاً بحسب ذاته (جامي).

٦. أي ومقيّداً بحسب تجلّياته، وهما حالان عن ضمير المفعول إن كانا اسمَيْ مفعول، وقد سبق معناه، وعن ضمير الفاعل إن كانا اسمي فاعلٍ أي حاكماً بإطلاقه في حدّ ذاته ومقيّداً بحسب ظهوراته.

ووقع في بعض النسخ: عيون الأمر مسرّحاً ومقيداً، وعلى هذا يكون مسرحاً من الإسراح لامن التسريح ليصح الوزن، وهكذا ينبغي أن يكون فإنّ المصرع الأخير على النسخة الأولىٰ ليس على وزن سائر المصاريع كما لايخفى على من له معرفةٌ بالعروض (جامي).

أي، فلست أنت هو، لتقيّدك وامكانك واحتياجك إليه، باعتبار أنّك غيره، وأنت هو؛ لأنّك في الحقيقة عينه وهويته، الظاهرة بصفة من صفاته في مرتبة من مراتب وجوده، فترجع ذاتك وصفاتك كلّها إليه، قوله: **(وتراه في عين الأمور)** أي: وترىٰ الحقّ في عين الأشياء مسرّحاً ومقيّداً، علىٰ اسم المفعول، أي: تراه مطلقاً بحسب ذاته، ومقيّداً بحسب ظهوره في صفة من صفاته، وعلىٰ اسم الفاعل، أي: تراه مُبقياً للوجود علىٰ اطلاقه في عين المقيّدات، ومقيّداً له في مراتب ظهوراته، والثاني أنسب لتناسب[١] الأبيات الأول، وعلىٰ التقديرين هما منصوبان علىٰ الحال.

(قال تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٢] فنزّه[٣و٤] ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ فشبّه، وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٥] فشبّه وثنّى[٦و٧] ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ فنزّه[٨] وأفرد).

اعلم، أنّ الكاف تارة تؤخذ زائدة، وأُخرىٰ غير زائدة.

فعلىٰ الأوّل: معناه التنزيه؛ لأنّه نفىٰ أن يماثله شيء بوجه من الوجوه، وقوله ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ تشبيه؛ لأنّهما يطلقان عليه تعالىٰ وعلىٰ غيره من العباد.

وعلىٰ الثاني: معناه ليس مثل مثله شيء، فشبّه[٩] بالمثل في نفي المثل عن المثل،

---

١. لأنّ الاشتراك والإفراد والتشبيه والتنزيه في الأبيات تكون فعلاً لك.

٢. راجع الفص الإلياسي ص٤٧٣.

٣. بناءاً على ما تقرر في فنون البلاغة أنّ انتفاء أمرٍ عمّا يماثل الشيء يدلّ على انتفائه عنه بأبلغ وجهٍ وأتمّ قصد، كما يقال للجواد مثلك لاتبخل لاعلى أنّ الكاف زائدةٌ(ص).

٤. على أنْ تكون الكاف زائدةً فيفيد نفي المثل فيكون تنزيهاً. أو بناءً على أنّ نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل؛ فإنّه لوكان له مثل يلزم أن يكون لمثله مثلٌ وهو نفسه (جامي).

٥. الشورى (٤٢): ١١.

٦. لأنّ النفي إذا كان متوجّهاً إلى مثل مثله يدلّ على ثبوت المثل بالضرورة وعمى ثنوية الوجود ويلزم منه التشبيه في عين التنزيه في نفس الوحدة(ص).

٧. أي حكم بالاثنينية على أن تكون الكاف غير زائدة، فيفيد إثبات المثل وتشبيه الحقّ به وهو السميع البصير (جامي).

٨. حيث حصر السمع والبصر فيه فلايشابهه الخلق فيهما وأفرد أي حكم بتفرّده بهما (جامي).

٩. لأنّ نفي المثل عن المثل يستلزم نفي المثل عنه.

وثنّىٰ أيضاً بإثبات المثل، ونزّه بقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ فإنّ السّمع والبصر في الحقيقة للّه لالغيره، وفي علم الفصاحة والبلاغة مبيّن أنّ الضمير إذا قدّم وخبره معرّف باللّام يفيد الحصر، كقولك «فلان هو الرجل» أي: الرجوليّة منحصرة فيه وليست لغيره، كذلك هاهنا، أي: هو السّميع البصير لاغيره، فيفيد حصرهما فيه، وهو الإفراد والتنزيه عن النقصان، وهو عدم السّمع والبصر.

وإنّما جعل السّمع والبصر في الأوّل تشبيهاً وفي الثاني تنزيهاً، ليجمع بين التنزيه[١] والتشبيه[٢]، وهو مقام الكمال[٣]، ولمّا كان السّمع والبصر راجعين إلىٰ الحقّ في مقام الجمع، قال: **(وأفرد)** ولم يقل: «ووحّد» تنبيهاً علىٰ أنّ فردانيته لاتكون إلّا في عين الكثرة؛ لأنّ الفرديّة تشتمل عليها[٤] ضرورة، لكونه[٥] عدداً،[٦] والوحدانيّة تقابلها[٧].

(فلو أنّ نوحاً عليه السلام[٨] جمعَ لقومه بين الدعوتين[٩] لأجابوه[١٠]، فدعاهم جهاراً[١١] ثمّ

---

١. في مقام الجمع.

٢. في مقام التفصيل.

٣. وهو جمع المقامين.

٤. أي على الكثرة.

٥. أي الفرد.

٦. والعدد هو الكثرة.

٧. أي الكثرة.

٨. معناه، أنّ نوحاً ـ عليه السلام ـ بالغ في التنزيه لإفراطهم في التشبيه، وهم ألفوا بالتعدد الأسمائي واحتجبوا بالكثرة عن الوحدة، فلو لم يؤاخذهم بالتوحيد الصرف والتنزيه المحض وأثبت التعدّد الأسمائي ودعاهم إلى الكثير الواحد والكثرة الواحدة وألبس الوحدة صورة الكثرة وجمع بين الدعوة التشبيهيّة والتنزيهيّة كما فعل محمّد ـ صلى الله عليه وآله ـ، لأجابوه بما ناسب التشبيه من ظواهرهم؛ لإلفتهم مع الشرك وبما ناسب التنزيه من بواطنهم، ولكن اقتضى حالهم من التعمّق في الشرك القهر بالغيرة الإلهيّة، فلم يرسل إليهم إلّا ليباريهم ولايداريهم(ق).

٩. ولم يقتصر على الدعوة إلى التنزيه الصرف أو التشبيه الصرف (جامي).

١٠. لمناسبة بواطنهم التنزيه وظواهرهم التشبيه، لكنّه لم يجمع بينهما بل فرّق (جامي).

١١. إلى الاسم الظاهر والتشبيه (جامي).

دعاهم إسراراً[١]، ثمّ قال لهم[٢]: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً[٣]﴾[٤] و﴿قال ربّ إنّي دَعَوْتُ قَومِي[٥] لَيْلاً وَنَهاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إلّا فِرَاراً[٦]﴾[٧].

ولمّا كانت هذه الحكمة في كلمة نوح ومرتبته، قال[٨]: إنّه[٩](عليه السلام) لو كان يجمع بين الدعوتين، إي: لو كان يجمع في دعوته بين التشبيه والتنزيه كما جمع في القرآن بينهما[١٠]، لأجابوه؛ لأنّه لو أتىٰ بالتشبيه لحصلت المناسبة بينهم وبينه من حيث التشبيه، إذ كانوا مثبتين لأصنامهم الصفات الكماليّة، لذلك قالوا: ﴿مَانَعْبُدُهُمْ إلّا لِيُقَرِّبُونَا إلىٰ اللّهِ

---

١. إلى الاسم الباطن والتنزيه فلم يجيبوه لما سيشير إليه الشيخ ـره ـ. (جامي).

٢. قال مولانا صائن الدين: ثم إنّه لمّا شاهد منهم التصام والتقاعد عن دعوته إيّاهم، وعرف ممّا نوّر عليه من مشكاة نبوّته أنّهم إنّما عملوا ذلك لما في قوة قابليّتهم من طلب القرآن الكمالي الذي هو غاية حقيقتهم النوعية، وعرف أيضاً أنّ كلمته النوحية المبعوثة في زمانه ذلك على ألسنة قومه إنما يفصح عن التنزيه الفرقاني، وذلك هو الذي عليه كلمتهم ولسانهم في زمانهم، فاقتضى ذلك أن يعتذر عن نفسه فيما صدر عنه من الإخفاء والفرقان، فأشار إلى ذلك الاعتذار المترتّب على عرفانه بما رأى منهم بقوله: ﴿ثم قال لهم استغفروا ربّكم...﴾ (شرح *صائن الدين*، ج١، ص٢٥٠).

٣. أي كثير الستر لهذه الذنوب ثم شكى إلى ربّه وقال: ﴿ربّ إنّي دعوت قومي ليلاً﴾ من حيث حقائقهم الباطنة إلى التنزيه ﴿ونهاراً﴾ من حيث حقائقهم الظاهرة الى التشبيه (جامي).

٤. نوح (٧١): ١٠.

٥. قال مولانا صائن الدين فلئن قيل: إذا كان نوح عارفاً بالأمر على ماهو عليه من مشكاة نبوّته وعلم أنّ عدم إجابتهم دعوته أنّما هو لما في جبلّتهم من طلب القرآن الكماليّ الجمعيّ، وكان الأنبياء مبعوثين لتكميل أُممهم فما سبب توقّفه في إبلاغهم القرآن الكمالي مع طلبهم إيّاه؟

قلنا: إنّ الامم وإن كان متوجّه طلبهم الأصلي ذلك الكمال القرآني، ولكن لهم بحسب نشأتهم الطارية على أصلهم ألسنة بها يتدرّجون إلى مراقي فهمه، والأنبياء مبعوثون بحسب تلك الألسنة؛ فإنّ كلّ نبيّ أنّما أُرسل بلسان قومه؛ ولذلك وقف نوح موقف الاعتذار عن قومه وقال: ربّ إنّي دعوت... (شرح *صائن الدين* ج١، ص٢٥١).

٦. ونفوراً ممّا دعوتهم إليه (جامي).

٧. نوح (٧١) ٦ـ٥.

٨. أي الشيخ ره.

٩. أي نوح ـع ـ.

١٠. في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ الشورى (٤٢): ١١.

زُلْفَىٰ﴾[1] فجعلوهم[2] من المقرَّبين عند اللّه والمقرِّبينَ لغيرهم، وأثبتوا لهم الشفاعة، كما قالوا: ﴿هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللّه﴾[3].

والتقريب من اللّه والشفاعة[4] لايكونا إلاّ لمن له الصفات الكماليّة، فلو أتى[5] بالتشبيه لصدّقوه، وقبلوا كلامه أيضاً في التنزيه، ولكن دعاهم جهاراً، أي: ظاهراً إلىٰ الظاهر المطلق من حيث صورهم وظواهرهم، ليعبدوا اللّه بظواهرهم بالعبادات البدنيّة، والاتيان بالأعمال الحسّيّة، ثمّ دعاهم إسراراً، أي: باطناً إلىٰ الباطن المطلق من حيث عقولهم وروحانيّتهم، ليعبدوا الباطن المطلق، عبادةَ الملأ الأعلىٰ[6] والملائكة المقرّبين.

فلمّا لم يقبلوا دعوته لرسوخ المحبّة للمظاهر الجزئية ـ التي هي معبوداتهم ـ في قلوبهم وبواطنهم، قال: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إنَّهُ كانَ غَفَّاراً﴾ أي: اطلبوا منه سَتْر وجوداتكم وذواتكم وصفاتكم، بوجوده وذاته وصفاته، فنفرت بواطنهم منه؛ لأنّ الأنفس مجبولة علىٰ محبة أعيانها، أو لعدم قدرتهم بأنفسهم علىٰ ذلك.

فلمّا رأىٰ النفور منهم قال: ﴿إنّي دَعَوْتُ قَومي لَيْلاً﴾ أي: في السرّ ﴿ونَهاراً﴾ أي: في العلانيّة، أو ﴿ليلاً﴾ في الباطن والغيب بالدعوة الروحانيّة ﴿ونهاراً﴾ أي: في الشهادة والظاهر، بالدعوة الحاصلة بالقوى الجسمانيّة ﴿فَلَمْ يَزِدْهُم دُعَائى إلا فِراراً﴾ من قبول الوحدة وشهود الحقّ المطلق، الظاهر بصور الكثرة.

(وذكرَ نوحٌ عن قومه أنّهم تصامّوا[7] عن دعوته[8]، لعلمهم بما يجبُ عليهم من إجابة دعوته).

---

١. الزمر (٣٩): ٣.

٢. أي الأصنام.

٣. يونس (١٠): ١٨.

٤. عند اللّه.

٥. نوح عليه السلام.

٦. أي لعبادة الملإ الأعلى.

٧. في النسخ كلّها بلاإدغام، (تصامموا).

٨. إلى التنزيه حيث جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم (جامي).

أي ، لمّا علموا أنّ إجابة دعوته واجبة عليهم تصامموا[١] ، وسدّوا أسماع قلوبهم بعدم القبول لقوله ، كما قال : ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِى آذَانِهِمْ﴾[٢] .

(فعلمَ العلماءُ باللّه[٣] ما أشارَ إليه نوحٌ عليه السلام في حقّ قومه ، من الثناء عليهم بلسان الذمّ[٤])[٥] .

أي ، علم الراسخون في العلم باللّه وأسمائه وصفاته ، الّذين هم أصحاب الكشف والشهود ، معنى ما أشار إليه نوحٌ عليه السلام في حقّ قومه ، سرّاً بلسان الذمّ من حيث[٦] صورة الشريعة ، وهو الثناء عليهم في الحقيقة ؛ وذلك لأنّهم قبلوا دعوته بالفعل لا بالقول ، فإنّه دعاهم إلىٰ الاسم الظاهر وهو عالم الملك ، ثمّ إلىٰ الاسم الباطن وهو عالم الملكوت ، ثمّ إلىٰ الفناء في اللّه ذاتاً ووجوداً وصفة وفعلاً ، كما مرّ تقريره آنفاً .

ولم يف استعدادهم بالترقي إلىٰ هذا الكمال ، فسدّوا آذانهم من إجابة دعوته مكراً منهم وحيلة ، ليدعو عليهم بظهور الحقّ ـ بالتجلّي الذاتي ـ بصفة القهاريّة ، فيحصل لهم الكمال ـ المدعو إليه بلسان نبيّهم ـ بإجابة دعائه ، فدعا عليهم وأوصلهم بكمالهم ، رحمة منه عليهم في صورة النقمة ، كما يشاهد اليوم في من ابتلىٰ بأمر منهيّ ، لا يقدر علىٰ استخلاص نفسه من تلك الخصلة الذميمة ، وتحصل له الملامة بسببها كلّ حين ، أنّه

---

١ . فتصامّوا عنها ؛ لئلا يجب عليهم إجابتها ، وكان هذا العلم حاصلاً لهم بحسب فطرتهم الأصلية وإن لم يعلموا بما اقتضاه ؛ لغلبة الظلمة الحجابية عليهم (جامي) .

٢ . نوح (٧١) : ٧ .

٣ . وأسمائه وصفاته أو العلماء به لا بأنفسهم (جامي) .

٤ . أي صورة (جامي) .

٥ . فكأنّ العالم باللّه الهادي بهدايته يذمّهم بلسان الاسم «الهادي» بذمٍّ هو عين الثناء والمدح بلسان التوحيد ، لعلمه بأنّ إجابتهم الداعي إلى المقام الأعلى ومقام الجمال والتقدم لا تكون إلّا هذه الصنعة . وكلّما كان المدعوّ أصلب في دينه وأشدّ إباءاً للداعي إلى ضدّ مقامه كان أشدّ طاعةً وقبولاً لأمر ربّه وحكمه ، حتّى أنّ إباء إبليس عن السجود وعصيانه واستكباره بحسب ظاهر الأمر عين سجوده وطاعته وخدمته وتواضعه لربّه باعتبار الإرادة ؛ فإنّ العزيز الجليل أقامه في حجاب العزّة والجلال ذليلاً محجوباً ؛ حتّى يكون إبليس فلم يكن له بُدٌّ من موافقة مراده ، لذلك أقسم بعزّته ؛ فإنّ الإغواء مقتضى العزّة والاحتجاب بحجب الجلال (ق) .

٦ . أي الذمّ من حيث صورة الشريعة .

يطلب من الحاكم إفناء نفسه بلسان قاله وحاله ليخلّصه[١] منها، وهذا[٢] حال العارفين من أُمّته.

وأمّا حال المؤمنين المحجوبين منهم والكافرين به فأيضاً كذلك، وإن لم يعرفوا ذلك، فإنّ كلّ أحد له كمال يليق باستعداده، والنبيّ رحمة من اللّه إلىٰ أُمّته، يوصل كلاً منهم إلىٰ كماله، لذلك دعا عليهم جملة، والشيخ (رحمة الله عليه) نزّل[٣] الآيات كلّها بما يليق بحال الكمّل المهديّين منهم؛ لأنّهم هم الأناسي في الحقيقة، لا غير.

(وعلَمَ[٤] أنّهم[٥] أنّما لم يجيبوا دعوتَهُ[٦] لِمَا فيها من الفرقان[٧]، والأمرُ[٨] قرآنٌ لافرقان).

أي، وعلم نوح عليه السلام أنّهم أنّما لم يجيبوا دعوته بالقول لما فيها من الفرقان، أي: بين الحقّ والخلق الّذي هو المظاهر، أو بين التشبيه والتنزيه، والكمال التامّ القرآن، أي: الجمع بينهما؛ لأنّه مأخوذ من القرء وهو الجمع، وليس ذلك مقامه[٩] وإلّا كان الواجب عليه[١٠] أن يأتي بالقرآن، الجامع بين التشبيه والتنزيه، ليؤمنوا به وبربّه، إذ السعي

---

١. كإقرار الزاني عند الإمام بالزنى أو نائبه؛ ليقيم الحدود عليه وليتخلّص بسببه من العذاب في الآخرة وأمثاله كثير.

٢. أي العلم بأنّ الأمر كذلك.

٣. لأنّه قال: فعلم العلماء بالله.

٤. علموا، أي العلماء بالله. وفي النسخة المقروءة على الشيخ ـ رض ـ وعلم، باعتبار كلّ واحدٍ وهو عطفٌ على قوله: «علم العلماء» عطف تفسير فإنّ فيه الثناء عليهم بلسان الذمّ (جامي).

٥. أي قوم نوح عليه السلام (جامي).

٦. بلسان التلقّي والإقبال على ماهو المفهوم من لفظ الإجابة مطلقاً، لما فيها من الفرقان على ماهو مقتضى بعثته من الستر والخفاء الذي قهرمان زمانه والأمر في نفسه وبحسب الكمال الإنساني الذي جُبِل عليه حقيقته قرآن (ص).

٧. بين التنزيه والتشبيه فتارة دعاهم الى التنزيه وتارة دعاهم الى التشبيه ولم يجمع بينهما (جامي).

٨. والأمر في نفسه قرآن وجمع بينهما، فإنّ التنزيه أنّما هو باعتبار الاسم «الباطن» والتشبيه باعتبار الاسم «الظاهر»، وهو سبحانه باطنٌ في عين ظاهريّته، وظاهرٌ في عين باطنيّته بلافرقان وتميّزٍ بينهما (جامي).

٩. أي مقام نوحٍ عليه السلام.

١٠. أي على نوح عليه السلام.

والاجتهاد علىٰ الأنبياء ـ بكلّ مايقدرونه ـ واجب عليهم .

ويجوز أن يكون علّم بـ ـ تشديد اللام ـ من التعليم ، عطفاً علىٰ أشار ، أي : أشار بهذا القول ، وعلّم العلماء أنّهم أنّما لم يجيبوا دعوته لاتيانه بالفرقان .

(ومَن أُقيمَ في القرآن[1] لايصغي إلىٰ الفرقان)[2] .

أي ، ومن أُقيم في مقام الجمع بين التشبيه والتنزيه كنبيّنا محمّد ﷺ ، لايصغي إلىٰ قول من يقول بالفرقان المحض ، كالمنزّه وحده كنوح ﷺ ، والمشبّه وحده كقومه ، فمن يكون قائلاً بالشق الآخر من الفرقان ، وهو التشبيه ، فهو بطريق الأولىٰ أن لايصغي إلىٰ قول من يقول بالتنزيه المحض فقط ، ومن أُقيم في مقام الجمع الّذي هو حقّ بلاخلق ، كالمجذوبين والموحّدين الصرفة لايقدر علىٰ اصغاء مرتبة الفرق بين الحقّ والخلق ، وبين التنزيه والتشبيه ، كما يقدر علىٰ اصغائه الكامل ، فإنّه يرىٰ الخلق في مقامه ، والحقّ في مقامه ، ويجمع بينهما في كلّ من المقامين ، كذلك في التشبيه والتنزيه .

(وإن[3] كان[4] فيه ، فإنّ القرآنَ يتضمّنُ الفرقانَ[5] ، والفرقانَ لايتضمّنُ القرآنَ) .

إنْ للمبالغة ، أي : وإن كان الفرقان حاصلاً في القرآن ، فإنّ القرآن لكونه مقام الجمع يتضمّن الفرقان ، وهو مقام التفصيل ، فيجمع صاحبه[6] بينهما ، فما يحكم عليه

---

١ . والجمع بين التشبيه والتنزيه وإن كانت تلك الإقامة بحسب الفطرة الأصلية المعتبرة بالأمور العادية كما كانت لقوم نوح ﷺ فإنّ كلّ من له جهةٌ روحانيةٌ وجهةٌ جسمانيةٌ ، فهو ممّن أُقيم بحسب فطرته الأصليّة في القرآن وإن غلبت عليه إحدى الجهتين (جامي) .

٢ . ولايقبله بحسب فطرته الأصليّة (جامي) .

٣ . وصليّة .

٤ . أي المقيم في القرآن بحسب فطرته فيه ، أي في الفرقان بحسب الأمور العادية الخارجة عن فطرته ، فإنّ مابالذات لايزول بما بالعرض وإنّما لايصغى إلى الفرقان ، فإنّ القرآن يتضمّن الفرقان تضمّن الكلّ لأجزائه والفرقان لايتضمّن القرآن ، فإنّ الجزء لايتضمّن الكلّ ، فالقرآن أكمل من الفرقان ومن الفطرة السليمة الإنسانيّة أنْ لايميل إلى المفضول مع وجود الفاضل ، فعلم من ذلك أنّ فرار قوم نوح ﷺ وتصاممهم عن دعوته إلى الفرقان أنّما كان لكونهم مقيمين بحسب فطرتهم وإن لم يشعروا بذلك في القرآن ، فذكر فرارهم وتصاممهم وإن كان بحسب الظاهر ؛ ذمّاً لهم ، فهو بحسب الحقيقة ثناء عليهم (جامي) .

٥ . وإن كان الفرقان في القرآن (جامي) .

٦ . القرآن .

الفرقان من التشبيه والتنزيه اجراء لمقام القرآن دون العكس، ويجوز أن يعود ضمير «كان» إلىٰ «من» أي: وإن كان من أُقيم في القرآن[١] ومقام الجمع هو في عين الفرقان؛ لأنّه محجوب بالحقّ عن الخلق، وبالجمع عن الفرق.

(ولهذا[٢] ما اختصّ بالقرآن[٣] إلّا محمّدٌ ﷺ، وهذه الأمّةُ التي هي خيرُ أُمّة أُخرجت للنّاس[٤]).

أي، ولكون المقام القرآني الجمعي بين مقامي التنزيه والتشبيه، أكمل من مقام كلّ منهما ما اختصّ به إلّا محمّد ﷺ؛ لأنّه مظهر الاسم الأعظم الجامع للأسماء، فله مقام الجمع وبتبعيته لأُمّته التي هي خير أُمّة.

(فـ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾[٥] فجمع الأمرين[٦] في أمر واحد)[٧].

«فجمع» يجوز أن يكون مبنيّاً للمفعول، أي: اختصّ محمّدٌ ﷺ بهذا المقام، فذكر فيما أُنزل إليه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾ فجمع بين مقامي التنزيه والتشبيه في كلام واحد، ويجوز أن يكون مبنيّاً للفاعل، فمعناه: اختصّ محمداً ﷺ بمقام الجمع، فجاء بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾ فجمع بين المقامين، فمقامه جامع بين الوحدة والكثرة،

---

١. أي من أُقيم في مقام الجمع الذي هو حقٌّ بلاخلقٍ كالمجذوبين والموحّدين الصرفة.

٢. أي لكون القرآن أكمل من الفرقان (جامي).

٣. ومافاز به إلّا محمّد (ص) بالأصالة (جامي).

٤. بالمتابعة، والمراد بالقرآن الذي اختصّ به محمّدٌ ﷺ، وأمّته أنّما هو الحقيقة السوائيّة الاعتداليّة الجامعة بين التنزيه والتشبيه وسائر المتقابلات، بحيث لايغلب أحد المتقابلين على الآخر في مرتبة من المراتب، لامجرد الجمعيّة الفطريّة المذكورة آنفاً؛ فإنّها مشتركةٌ بين جميع الأفراد الإنسانية (جامي).

٥. الشورى (٤٢): ١١.

٦. أي فقوله ﴿ليس كَمِثْلِهِ شيء﴾ الشورى (٤٢): ١١) الى آخره، يجمع الأمر، أي أمر التنزيه والتشبيه في أمر واحدٍ (جامي).

٧. أي آية واحدة، وهي مجموع تلك الآية أو كلام واحدٍ وهو كل واحدٍ من نصفيها، وقوله: يجمع الأمر ـ بصيغة المضارع ـ هكذا وقع في النسخة المقروءة على الشيخ ويوافقه شرح الجندي.

وفي بعض النسخ فجمع ـ بصيغة الماضي ـ مصدّرة بالفاء مبنيّة للفاعل أو للمفعول، ويوافقه نسخة شرح القيصري أي فما أتى به محمّدٌ ﷺ قوله ﴿ليس كمثله شيء﴾ الشورى (٤٢): ١١ إلىٰ آخره، فجمع فيه أمر التنزيه والتشبيه في آيةٍ واحدةٍ أو في كلّ من جزئيها (جامي).

والجمع والتفصيل، والتنزيه والتشبيه، بل جميع المقامات الأسمائيّة، لذلك نطق القرآن المجيد بكلّها.

(**فلو أن نوحاً** عليه السلام **أتىٰ بمثل هذه الآية**[١] **لفظاً أجابوه**) أي، بمثل قوله تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾ (**فإنّه**) أي، فإنّ النبيّ ﷺ (**شبّه ونزّه**[٢] **في آية واحدة، بل في نصف آية**)[٣].

الآية هي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، ونصفها: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾، والنصف الآخر: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، فإنّ في كلّ من النصفين تشبيهاً وتنزيهاً، كما مرّ بيانه.

(**ونوحٌ دعا قومه ليلاً من حيثُ عقولهم وروحانيتهم**[٤]**، فإنّها غيبٌ ونهاراً دعاهم أيضاً من حيثُ صورتهم وحسّهم**)[٥].

وفي بعض النسخ (**وجثثهم**) جمع جثة، أي، أبدانهم، ومعناه تارة دعاهم من حيث عقولهم المعطية للتنزيه إلىٰ مقام التنزيه، وأُخرىٰ من حيث صورهم الموجبة للتشبيه إلىٰ مقام التشبيه.

(**وما جمع**[٦] **في الدعوة بينهما، مثل** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ﴾**، فنفرت بواطنهم**[٧] **لهذا**

---

١. أي بما يماثلها لفظاً وعبارة في الدلالة على التنزيه والتشبيه معاً أجابوه كما أجاب أُمّة محمّد ﷺ (جامي).

٢. أي جمع بين التشبيه والتنزيه (جامي).

٣. فلو جمع نوح عليه السلام أيضاً كذلك أجابه قومه (جامي).

٤. وإنّما جعلنا الليل إشارةً إلى هذه الحيثيّة، فإنّها ـ أي عقولهم وروحانيّتهم ـ غيبٌ غير مدرك بالحسّ، فيناسب أنْ يجعل الليل المشار إليها بغيبوبة الأشياء فيه عن الحسّ (جامي).

٥. فإنّها شهادةٌ، فيناسب أن يجعل النهار إشارة إليها، ومعناه أنّه عليه السلام دعاهم تارةً من حيث عقولهم وأرواحهم المجرّدة القدسيّة المنزّه عن المواد الجسمانيّة إلى التنزيه؛ فإنّهم بهذا الاعتبار كان في استعدادهم إدراك التنزيه ذوقاً ووجداناً، ودعاهم أُخرى من حيث صورهم وموادّهم إلى التشبيه؛ لأنّهم بهذا الاعتبار كانوا مستعدّين لإدراكه ذوقاً (جامي).

٦. نوح عليه السلام بينهما في الدعوة بأن أدّاهما بعبارةٍ واحدة؛ ليفهم منها التنزيه في عين التشبيه والتشبيه في عين التنزيه (جامي).

٧. عن دعوته (جامي).

الفرقان[١]، **فزادهم فراراً)**[٢] معناه ظاهر، وقد مرّ تقريره أيضاً.

(ثمّ قالَ عن نفسه: إنّه دعاهم ليغفر لهم لاليكشف لهم، وفهموا ذلك[٣] **منه**ﷺ**، لذلك ﴿جَعَلُوا أصَابِعَهُمْ فى آذَانِهِمْ واستَغْشَوا ثِيابَهُمْ﴾**[٤] **وهذه كلّها صورة الستر التي دعاهم**[٥] **إليها فأجابوا دعوته بالفعل، لابلبّيك)**.

أي، اخبر عن نفسه كما قال: إنّي ﴿دَعوتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ﴾ فدعاهم ليغفر لهم الحقّ، وما دعاهم ليكشف لهم حقيقة الأمر، والمغفرة الستر والاخفاء، فلمّا فهموا مقصوده أجابوا دعوته بمثل ما دعاهم به من الستر ﴿فَجَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فى آذَانِهِمْ﴾ أي، ماقبلوا دعوته بالسمع والأطاعة بالقول ﴿واستَغْشَوا ثِيابَهُمْ﴾ أي، طلبوا الاستتار بثياب وجوداتهم، وحجب إنّياتهم، وأستار صفاتهم، لتظهر غيرة الحقّ فتفنيهم عن وجوداتهم ويستر[٦] في ذاته ذواتهم، واستتروا بالثياب المعهودة لقصور فهمهم عمّا أشار إليه نوح، أو الاستهزاء به مع فهمهم المقصود.

(ففي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىءٌ﴾[٧] **إثباتُ المثل ونفيه. وبهذا قال عن نفسه**ﷺ**: أنّه أُوتي جوامع الكلم)** أنّه ـ بفتح الهمزة ـ إذ قال عن نفسه، معناه أخبر عن نفسه.

---

١. المفهوم عنها: لأنّهم بحسب فطرتهم كانوا في القرآن كما سبق (جامي).

٢. عن قبول دعوته (جامي).

٣. أي كون الدعوة للستر لاللكشف منه ـ أي من نوح ﷺ لذلك الفهم جعلوا أصابعهم في آذانهم؛ لئلايصل إلى أسماعهم نداء دعائه إيهم وقل بعضهم: جعلوا أصابعهم، أي صور النعم الجزئية الكونيّة التفصيليّة التي هي فروعٌ للأيادي الكلّيّة الإلهيّة الجمعيّة فى آذانهم، آي محال استماع مادعاهم إليه من تلك الأيادي الكلّيّة فحرموا بسبب اشتغال قابليتهم بتلك النعم الجزئية عن الإقبال على قبول هذه الأيادي الكليّة. واستغشوا ثيابهم، أي ستروا بثياب تعيّناتهم وغشاوة نيّاتهم فلايصل إلى أسماعهم نداء دعاهم إيّاهم إلى المرتبة الجمعيّة، ولايظهر على أبصارهم أنوار ظهور جماله في المظاهر الكونيّة (جامي).

٤. نوح (٧١): ٧.

٥. نوح ﷺ (جامي).

٦. أي الحقّ.

٧. كالنتيجة لما قبله وتمهيدٌ لمابعده، أي في هذا الكلام الذي هو نصف آيةٍ، إثبات المثل والتشبيه على تقدير كون الكاف غير زائدة ونفيه (جامي).

(**فما دعا محمّد ﷺ قومه ليلاً[1] ونهاراً، بل دعاهم ليلاً في نهار[2]، ونهاراً في ليل**)[3،4].

أي، جمع اللّه للنبيّ ﷺ في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾ بين الإثبات للمثل، وبين نفيه في آية واحدة، بل في نصف آية، وبهذا ـ أي، بسبب هذا ـ الجمع بين التشبيه والتنزيه، كما قال ﷺ: «أُوتيت جوامع الكلم»[5] أي، جميع الحقائق والمعارف، ولهذا جمع القرآن جميع ما أُنزل من المعاني التي في كتب الأنبياء ﷺ، فدعا ﷺ قومه إلىٰ الظاهر في عين الباطن، وإلىٰ الباطن في عين الظاهر، وهو المراد بقوله: (**ليلاً في نهار، ونهاراً في ليل**) أو إلىٰ الوحدة في عين الكثرة وإلىٰ الكثرة في عين الوحدة، وما دعا ليلاً ونهاراً إلىٰ الغيب والوحدة وحده، وإلىٰ الشهادة والكثرة وحدها.

(**فقال نوح[6] في حكمته لقومه: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ[7] عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً﴾[8] وهي[9] المعارف العقليّة في[10] المعاني والنظر الاعتباري[11] ﴿وَيُمْدِدْكُمْ بِأَموالٍ﴾[12] أي، بما يميل**

---

١. أي نفي المثل والتنزيه على تقدير كونها زائدةً أو بناءً على أنّ انتفاء مثل المثل يستلزم انتفاء المثل، وبهذا النوع من الإيجاز والجامعيّة في الكلام قال ﷺ مخبراً عن نفسه انه ... (جامي).

أي تارةً ليلاً إلى التنزيه وتارة نهاراً إلى التشبيه كما دعى نوحٌ قومه كذلك (جامي).

٢. أي التنزيه في عين التشبيه (جامي).

٣. أي التشبيه في عين التنزيه (جامي).

٤. ﴿يُولِجُ الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل.﴾ الحج (٢٢): ٦١ (ص).

٥. بحار *الأنوار* ج٧٣ ص٢٧٤.

٦. أي في بيان حكمته المقصودة له من الأمر بالاستغفار (جامي).

٧. أي سماء الأسماء الإلهيّة: الأرواح القدسيّة (جامي).

٨. نوح (٧١): ١١.

٩. أي المدار من حيث ما يتنزّل منها هي (جامي).

١٠. أي في طور فهم المعاني الباطنة عن المعاني الظاهرة (جامي).

١١. الذي يعبّر فيه من الظاهر والباطن والصورة إلى المعنى. وفي بعض النسخ: «والنظر بالاعتبار». والمعنى واحد.

وأمّا في طور فهم المعاني الظاهرة والنظر غير الاعتباري المقتصر على الظاهر فالمدار هي السحاب الكثير الدرور (جامي).

١٢. نوح (٧١): ١٢.

بكم إليه[١]، فإذا مالَ بكم إليه[٢] رأيتم صورتكم فيه).

اعلم، أنّ السماء في الحقيقة عالم الأرواح والأرض عالم الاجسام، ولاتفيض من عالم الأرواح إلّا الأنوار الملكوتيّة والمعارف العقليّة، الموجبة للكشف واليقين؛ ليعتبروا بما حصل لهم ما لم يحصل، ويؤمنوا بالحقّ وكمالاته بما أفاض عليهم من آياته، فلمّا كان الأمر كذلك أشار نوح إلىٰ قومه، وبيّن حكمة مادعاهم إليه بقوله: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدرَاراً﴾ أي، يرسل الحقّ عليكم من السماء المعارف العقليّة والعلوم الحقيقيّة، ويعطيكم النظر الاعتباري في الأشياء؛ لتستدلّوا بوجودكم علىٰ وجود الحقّ، وبوحدتكم علىٰ وحدته، وبذواتكم علىٰ ذاته، وبما في عالم الشهادة من الموجودات والكمالات علىٰ مافي الغيب من العقول والنفوس، وكمالاتهم.

﴿وَيُمدِدكُمْ بِأمْوالٍ﴾ أي، بتجلّيات حبيّة[٤] وجواذب جماليّة، ليجذبكم إليه ويوصلكم إلىٰ مقام الفناء فيه، ويتجلّىٰ لكم بالتجلي الذاتي، وعند هذا التجلّي تشاهدون أعيانكم في مِرآة الحقّ.

وإنّما فسّر الأموال: بما يميل بكم إليه، تنبيهاً علىٰ أنّ المال أنّما سمّي مالاً لميل القلوب إليه، وضمير «فيه» راجع إلىٰ مايرجع إليه ضمير «إليه» وهو الحقّ.

(**فمَن تخيّلَ منكم أنّه رآه[٥] فما عرفَ[٦]، ومَن عرفَ منكم أنّه رأىٰ نفسه[٧و٨] فهو**

---

١. أي إلى الحقّ سبحانه من التجلّيات الحبيّة والجواذب الجماليّة؛ فإنّ المال سمّي مالاً لميل القلوب إليه (جامي).

٢. أي إليه سبحانه، وأوصلكم إلى مقام الفناء فيه وتجلّى عليكم بالتجلّي الذاتي (جامي).

٣. مفعول قوله: «ليعتبروا».

٤. إشارةٌ إلى الحديث القدسيّ: «كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف فخلقتُ الخلقَ لكي أُعرف.»

جامع الأسرار ومنبع الأنوار ص ١٠٢ ـ ١٥٩. *أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة* ص ٤٥. *منارات السائرين*.

٥. أي الحقّ سبحانه (جامي).

٦. الأمر على ماهو عليه؛ فإنّ الحقّ أجلّ من أنْ تسعه صورةٌ (جامي).

٧. قال الشيخ في أوائل الجلد الرابع من *الفتوحات*: وكلّ مرئي لايرى الرائي إذا رآه منه إلّا قدر منزلته ورتبته، فمارآه وما رأى إلّا نفسه، ولولا ذلك ما تفاضلت الرؤية في الرائين؛ إذ لو كان هو المرئي ما اختلفوا.

٨. أي، في مرآة الحقّ أو الحقّ في مرآة نفسه، لكن بقدر المرآة لابحسب ماهو عليه في نفسه (جامي).

العارف[١]، فلهذا انقسم النّاس[٢] إلىٰ عالم[٣]، وغير عالم)[٤].

الفاء لـلتعقيب، أي: بعد أن رأىٰ صورته في الحقّ، فمن تخيّل منكم أنّه رأىٰ الحقّ فما عرف؛ لأنّ ذاته من حيث «هي هي» لايمكن أن ترى، والرؤية أنّما تحصل عند التنزّل والتجلّي بما يمكن أن يرى، كما قال ﷺ: «سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر»[٥] وشبّه برؤية القمر، ومن عرف منكم أنّه رأىٰ نفسه وعينه فهو العارف بالحقيقة، والآخر ليس بعارف كامل مع أنّه من أهل الكشف والشهود، كما مرّ في الفصّ الشيثي.

(﴿وَوَلَدُهُ﴾[٦] وهو ما انتجه لهم نظرهم الفكري[٧]، والأمر[٨] موقوفٌ علمه علىٰ المشاهدة، بعيدٌ عن نتائج الأفكار ﴿إِلَّا خَسَاراً﴾).

إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِى وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَاراً﴾[٩] أي، أنّهم عصوني ولم يقبلوا منّي ما يوجب المشاهدة والعيان، واتّبعوا عقولهم ونظرهم الفكري الّذي ﴿لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ﴾ وهو علومهم العقلية ﴿وَوَلَدُهُ﴾ وهو نتيجتهم الحاصلة من تركيب قياساتهم العقلية ﴿إِلَّا خَسَاراً﴾ أي، ضياعاً لرأس مالهم من

---

١. لا الأوّل الذي هو صاحب التخيّل وإن كان هو أيضاً صاحب الكشف والشهود، ولمّا كان اعتقاد الأوّل أنّه رأى الحق خيالاً حقيقة لابخلاف الثاني قال رضي اللّه عنه في الأوّل: فمن تخيّل وفي الثاني فمن عرف (جامي).

٢. الذين هم أصحاب الكشف والتجلّي؛ فإنّ مَن عداهم ليسوا بناس في الحقيقة (جامي).

٣. عارف بأنّ المرئيّ أنّما هو صورته في الحقّ لاالحقّ (جامي).

٤. يتخيّل أنّ المرئيّ هو الحقّ سبحانه (جامي).

٥. *بحار الأنوار* ج٩٤، ص٢٥١ و*جامع الأسرار* ومنبع الأنوار ص١٧٢.

٦. أشار الشيخ إلى قوله تعالى، حكايةً عن نوحٍ ـ: ﴿ربّ إنّهم عصوني واتّبعوا من لم يزده ماله وولده إلا خساراً﴾ (نوح (٧١): ٢١) فقال: وولده ... (جامي).

٧. وقياسهم العقلي في معرفتهم الحقّ سبحانه تنزيهاً وتشبيهاً (جامي).

٨. أي أمر التنزيه والتشبيه في معرفة الحقّ سبحانه على ما جاء به الأنبياء ﷺ موقوف علمه على المشاهدة العيانيّة والتجلّيات الذوقيّة الوجدانيّة بعيد عن نتائج الأفكار العقليّة والقياسات البرهانيّة؛ فلذلك لم تزدهم تلك النتائج إلاّ خساراً أي ضياعاً (جامي).

٩. نوح (٧١): ٢١.

العمر والاستعداد.

وذلك لأنّ المقام مقام المشاهدة وهو فوق طور العقل، والعقل بفكره ونظره لايصل إليه، فمن تصرّف في ما جآئت الأنبياء به بعقله، أو اعتقد أنّ الحكماء والعقلاء غير محتاجين إليهم، فقد خسر خسراناً مبيناً.

(**﴿فَمَا رَبِحَت تِجَارَتُهُمْ﴾**[١و٢] **فزال عنهم ماكان في أيديهم ممّا كانوا يتخيّلون أنّه ملكٌ**[٣] **لهم**).

أي، ماحصل لهم في هذه التجارة إلّا ضياع العمر والاستعداد، فإنّهم أفنوا رأس مالهم فيما لايمكن حصوله لهم، فزال عنهم ماكان في أيديهم من الاستعداد والآلات، التي بها يمكن أن يعبدوا الحقّ ويتبعوا الأنبياء؛ ليحصل لهم الكشف عن حقيقة الأمر، وكانوا يتخيّلون أنّ ذلك مِلك لهم، وماعرفوا أنّه مستعار عندهم، وملك للحقّ وسيرجع إليه، وزال عنهم علم ماكان في نفس الأمر؛ لأنّهم يتخيّلون أنّهم أدركوا الحقائق علىٰ ماهي عليه في نفس الأمر، بعقولهم الضعيفة ونظرهم الفكري، وحسبوا أنّهم ملكوها وليس الأمر كذلك، فزال عنهم وفات علم الحقيقة.

(**وهو**[٤] **في المحمّديين**).

أي، ماكان في أيديهم من المِلك هو ملك اللّه، كما جاء في حقّ المحمّديين، أو علم الحقيقة وانكشافها علىٰ ماهي عليه للّه، كما جاء في حقّ المحمّديين:

(**﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾**[٥و٦]).

---

١. البقرة (٢): ١٦.

٢. التي كان رأس مالهم فيها العمر والاستعداد وممّا حصلوا به من النتائج الفكرية، أمّا زوال رأس المال فلأنّهم أضاعوها في تحصيل مالاطائل تحته، وأمّا زوال ماحصلوا به فلأنّه لما ظهر الأمر على ماهو عليه في نفسه انقلب علمهم جهلاً (جامي).

٣. لأنّ الملك كلّه في الحقيقة أنّما هو للّه سبحانه، وليس لغيره إلّا على سبيل التوهّم والتخيّل غير المطابق للواقع (جامي).

٤. ولمّا انجرّ الكلام إلى ذكر الملك وإثباته أراد أنْ يشير إلى تفاوت حال المحمّديّين والنوحيّين فقال: وهو أي الملك وإثباته جاء في شأن المحمّديّين مايفهم من قوله تعالى: ﴿وانفقوا.﴾ (جامي).

٥. الحديد (٥٧): ٧.

فأثبت الملك لنفسه وجعل المحمّديين خلفاء عليه، وأمر بالانفاق والتصرّف، تصرّف الخلفاء في ملك المستخلف.

(وفي نوح ﴿أَلّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلاً﴾ فأثبت الملكَ لهم، والوكالةَ للّه تعالىٰ فيه)[١].

أي، وجاء في حقّ نوح عليه السلام وقومه: ﴿أَلّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلاً﴾ فأثبت الملك لقوم نوح عليه السلام علىٰ مازعموا أنّ مافي أيديهم من المال والعمر، والآلات البدنيّة، والقوىٰ والكمالات ملك لهم، وطلب منهم أن يتّخذوه وكيلاً في أُمورهم وفي ملكهم، وإنّما قال: **(وفي نوح)** وإن كانت الآية في بني إسرائيل، كقوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَا مُوسَىٰ الكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدىً لِبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلاً﴾[٢] لقوله بعدها: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْداً شَكُوراً﴾، فجعل بني إسرائيل من ذرّية قوم نوح.

(فهم مستخلفونَ فيهم[٣]، فالملك للّه).

أي، فالمحمّديون مستخلَفونَ ـ بفتح اللام ـ في أنفسهم، وفي كلّ مالهم من الكمالات، وإذا كان كذلك فالملك للّه وحده.

(وهو وكيلهم، فالملكُ لهم، وذلك ملكُ الاستخلاف).

أي، الحقّ وكيل قوم نوح عليه السلام كما قال فيهم: ﴿أَلّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً﴾، فالملك لهم، وذلك ملك الاستخلاف والتبعية لاالأصالة؛ لأنّ الملك بالأصالة للّه وحده، ولمّا عرف المحمّديون هذا المقام بالكشف والشهود، أن لاذات ولاكمال ولاوجود إلّا للّه. جاء في حقّهم من اللّه ماطابق كشفهم وفهمهم، وما مكر معهم، وقوم نوح لمّا تخيّلوا أنّ مافي أيديهم مِلكهم ولهم، جاء في حقّهم ماصدّقهم مكراً من اللّه معهم، وتجلّياً منه

---

٦. كماهو الأمر عليه في نفسه (جامي).

١. أي في ذلك الملك (جامي).

٢. الإسراء (١٧): ٣ـ٢.

٣. فيه أي في الملك. وفي اكثر النسخ: «فيهم» أي في أنفسهم وفي كلّ مالهم من الأملاك (جامي).

لهم علىٰ حسب اعتقادهم، فإنّ الحقّ لابدّ أن يتجلّىٰ يوم القيامة على حسب اعتقاد المعتقدين، كما قال: «أنا عند ظنّ عبدي بي»[1].

(وبهذا[2] كانَ الحقُّ مِلكَ المُلك كما قال الترمذي).

أي، وبسبب أنّ الحقّ أثبت ملك الاستخلاف للعباد الكمّل، وجعل نفسه وكيلاً عنهم، وللموكّل أن يتصرّف في الوكيل ـ بحسب العزل والاثبات ـ كما يتصرّف في الملك، صار الحقّ مِلك ملكه.

وذكر الشيخ **(رحمة الله عليه)** في اصطلاحاته: «مِلك الملك هو الحقّ في حال مجازاة العبد على ماكان منه ممّا أمر به» فمعناه: أنّ الحقّ جزاء عبده علىٰ ما عمل ممّا أُمر به.

واعلم، أنّ جزاء الأعمال الصادرة من العباد أنّما هو بحسب نيّاتهم، فمن كان عمله للجنّة يجازيه بها، ومن كان عمله للّه نفسه ـ لا رغبةً في الجنّة ولا رهبةً من النار ـ فالحقّ جزاؤه لا غير، كما جاء في الحديث القدسي: «من أحبّني قتلته، ومن قتلته فعليّ ديته، ومن عليّ ديته فأنا ديته»[3].

وقال أبو يزيد في مناجاته عند تجلّي الحقّ له: «ملكي أعظم من ملكك لكونك لي وأنا لك، فأنا ملكك وأنت ملكي، وأنت العظيم الأعظم وملكي أنت فأنت أعظم من ملكك وهو أنا».

وقوله: **(كما قال الترمذي)** إشارة إلىٰ ما سئل الشيخ الكامل المكمّل محمّد بن عليّ

---

١. *بحار الأنوار* ج٧٧ ص١٦٥ ح٢، ج٧٠ ص٣٩٠ ح٥٦، مع اختلاف يسير.

٢. أي بكون الملك للّه سبحانه؛ فإنّه يستلزم أن يكون العبد ملكاً للّه ويكون الحقّ وكيلاً له، فإنّه يقتضي أن يكون الحقّ ملكاً للعبد، فإنّ للموكّل أن يتصرّف في وكيله كما يتصرّف المالك في ملكه.

ويمكن أن يقال: معنى قوله: «وبهذا» أي بإثبات الملك لكل واحد من الحقّ والعبد كان الحقّ سبحانه ملك الملك؛ فإنّ العبد أيضاً يملك الحقّ تعالى بل العبد المحض لايملك إلّا إيّاه (جامي).

٣. *المنهج القوي* ج٤ ص٣٩٨ وكأنّه إليه أشار العارف الرومي بقوله:

گر ببرد او به قهر خود سرم ‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏‏ شاه بخشد شصت جان ديگرم

مثنوى معنوى، ج٢، ص٤٥٣.

الترمذي (**قدّس اللّه روحه**)، اسئلة لايجيب عنها إلّا أكابر الأولياء، أو قطب الوقت، ومن جملتها ما مالك الملك؟

ولمّا ولد وبلغ الشيخ رحمة الله عليه أجاب عنها، وفي كتاب (**الفتوحات**)[١] في المجلد السادس مذكورة مع أجوبتها.

(﴿وَمَكَرُوا مَكْراً كُبَّاراً﴾[٢]؛ لأنَّ الدعوةَ إلىٰ اللّه مكرٌ بالمدعو[٣][٤]، لأنّه ما عدم من البداية فيدعي إلىٰ الغاية[٥] ادعوا إلىٰ اللّه﴾[٦] فهذا عين المكر ﴿عَلَى بَصِيرَةٍ﴾[٧] فنبّه أنّ الأمر له كلّه فأجابوه مكراً كما دعاهم مكراً)[٨].

أي، لمّا مكر نوح عليه السلام معهم ﴿مَكَرُوا مكراً كُبّاراً﴾ في جوابه؛ وذلك لأنّ الدعوة إلىٰ اللّه مكر من الداعي بالمدعو، لأنّ المدعو ماعدم الحقّ من البداية حتّىٰ يدعىٰ إليه في الغاية، لأنّه مظهر هويّته في بعض مراتب وجوده، فالحقّ معه بل هو عينه، فالداعي إذا

---

١. باب ٧٣سؤال ١٦، واعلم أنّ *الفتوحات المكية* منقسمة باعتبار إلى مجلدات اربع وباعتبار آخر كما يظهر من فهرس الكتاب إلى فصول ستة، وعلى أي التقديرين ففي العبارة شيءٌ.

٢. نوح (٧١): ٢٢.

٣. حيث قال نوحٌ عليه السلام: ربّ إنّي دعوتهم مطلقاً، وأمّا محمّدٌ صلى الله عليه وآله فما أطلق في دعوته بل قال: أدعو إلى اللّه على بصيرةٍ، أي على وقوف وعلمٍ بأنّه بحسب هويّته الجمعيّة عين الكلّ؛ لكون الدعوة أنّما هي بحسب أسمائه المهيمنيّة في وقتها، فهذا عين المكر على بصيرة، وحيث قيّد دعوته بالبصيرة علم أنّه إذا كان عين الكلّ يستدعي أن تكون الدعوة حقاً، إذ هي عينه فنبّه أنّ الأمر كلّه له فليس للداعي دخلٌ في الدعوة أصلاً، وإذ ليس في الدعوة النوحيّة هذا التشبيه، بل إجمالٌ من القول، أجمل قومه أيضاً في الجواب فأجابوه مكراً(ص).

٤. وإراءة الأمر على غير ماهو عليه في نفسه؛ لأنّه أي المدعوّ ماعدم على البناء للفاعل، يعني ما فقد الله سبحانه.

٥. فيجده فيها أو لأنّه سبحانه ماعدم على البناء للمفعول من البداية، فيدعى المدعوّ إلى الغاية ليجده فيها بل هو عين المدعوّ منه والمدعوّ إليه كما هو عين المدعوّ والداعي (جامي).

٦. يدلّ على فقدانه عن بعض هذه المراتب، وهو على ماهو الأمر عليه في نفسه (جامي).

٧. يوسف (١٢) ١٠٨.

٨. أي جاءوا بأكبر نوعٍ من المكر، وهو إجابتهم للداعي لهم مكراً في صورة الردّ وإقرارهم بما يدّعى الدعوة إليه في صورة الإنكار، فقابلوا مكر الداعي بهم من حيث لايشعرون فأجابوه بالفعل مكراً في كلّ ما دعاهم إلى اللّه (مؤيد الدين).

دعا مظهراً مّا يمكر به، فإنّه يريه أنّ الحقّ ليس معه أو هو غيره وهو عين المكر، ولكن مثل هذا المكر من الأنبياء أنّما هو على بصيرة، كما قال: ﴿أَدْعُوا إِلَىٰ اللّٰهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنا وَمَنْ اتَّبَعَنِي﴾ .

أي، يعلم النبيّ أنّه مظهر هويّة الحقّ، لكن يدعوه ليخلّصه عن القيود، وترتفع عنه الحجب الموجبة للضلالة، فيرى ذاته مظهراً للهويّة، ويشاهد جميع الموجودات مظاهر للحقّ، ويعبده بجميع أسمائه وصفاته، كما عبده من حيث اسمه الخاصّ.

وفاعل «نبّه» ضمير يرجع إلىٰ نوح عليه السلام، أو إلىٰ الحقّ تعالىٰ، أي: نبّههم علىٰ أنّ الملك كلّه للّه، ليس كما تخيّلوا أنّه لهم.

(فجاءَ المحمّديُّ وعلم أنّ الدعوةَ إلىٰ اللّه ماهي من حيثُ هويّته،[1] وإنّما هي من حيثُ أسمائه، فقال: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلى الرَّحْمٰنِ وَفْداً﴾[2] فجاءَ بحرف الغاية وقرنه بالاسم، فعرفنا أنّ العالمَ كان تحت حيطةِ اسم الهيّ، أوجبَ[3] عليهم أن يكونوا متّقين)[4] .

فجاء القلب المحمّديّ، أو الداعي المحمّدي، وعلم أنّ الدعوة إلىٰ اللّه ليست من حيث هويّة الحقّ، لأنّها موجودة في كلّ موجود، وإنّما هي من حيث أسمائه، أي: يدعو الخلق من الأسماء الجزئية التي يعبدونها إلىٰ الاسم الجامع الإلهيّ، وهو «اللّه»

---

١. السارية في الموجودات كلّها حتّى يرد أن يقال: ليست هي مفقودةٌ من البداية فيدعى إليها في الغاية، وإنّما هي الدعوة من حيث أسمائه فيدعى من اسم إلى اسمٍ آخر كما يدعى من الخافض الى الرافع ومن المنتقم إلى الرحيم ومن المضلّ إلى الهادي (جامي).

٢. مريم (١٩) ٨٥.

٣. وهذا الإيجاب إمّا أن يكون الاتّقاء فيهم أثراً من آثار ذلك الاسم كالاسم الواقي والحفيظ مثلاً أو يكون أثر ذلك الاسم ممّا يتّقى منه كالاسم المنتقم والقهّار وغيرهم.

وعلى كلّ تقدير فحشرهم إلى الاسم «الرحمن» انّما هو من ذلك الاسم، فكما أنّ الحشر لايكون إلّا من اسم إلى آخر فكذلك الدعوة إلى اللّه لاتكون إلّا كذلك (جامي).

٤. حقيقة التقوى أنْ يجتنب الإنسان من إضافة الخيرات والكمالات والصفات الحميدة إلى نفسه أو غيره إلّا إليه، ويتّقي من أفعاله وصفاته فإنّها شرورٌ من معدن الإمكان فيطّلع على سرّ قوله تعالى ﴿ماأصابَكَ مِن سيّئةٍ فمن نفسك﴾ (النساء (٤): ٧٩) لأنّ الشرور عدميّةٌ وأصل العدم ومنبعه الإمكان (ق).

و«الرحمن» كما قال تعالىٰ: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾ أي، نحشر الّذين يتّقون ـ من الأُمور المقيّدة الحاجبة لهم عن أنوار الاسم الجامع، الموجبة للظلمة والضلالة ـ إلىٰ الاسم الجامع الرحمانيّ.

فجاء بحرف الغاية وهو «إلىٰ»، وقرنه بالاسم الرحمانيّ ليعلم أنّ العالم من حيث أنّه أسماء إلهيّة، أي: مظهر أسماء إلهيّة جزئيّة كانت أو كلّية، تحت إحاطة اسم إلهيّ، وهو «اللّه» و«الرحمن» أزلاً، فأوجب ذلك الاسم علىٰ أهل العالم أن يكونوا متّقين، محترزين عن عبادة الأسماء الجزئيّة دائماً، ليعبدوا اللّه بجميع أسمائه؛ لأنّ العابد للّه عابد لجميع الأسماء، لأنّها داخلة فيه، وأمّا عابد «المنعم» مثلاً ليس عابد «المنتقم» فيما يعبد اللّه من حيث جميع أسمائه، لذلك قال: ﴿ءَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[1].

(فقالوا في مكرهم[2] ﴿لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾[3] فإنّهم إذا تركوهم جهلوا من الحقّ علىٰ قدر ما تركوا من[4] هؤلاء، فإنّ للحقّ في كلّ معبود[5] وجهاً، يعرفه مَن عرفه، ويجهله مَن جهله)[6].

أي، قال قومه في مكرهم معه ليدعو عليهم ﴿لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ﴾ وهي ودّ، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر؛ لأنّ هويّة الحقّ ظاهرة فيهم كما في غيرهم، فلو تركوهم جهلوا من مظاهر الحقّ علىٰ قدر ما تركوا، لأنّ للحقّ في كلّ معبود وموجود وجهاً، إذ وجه الباقي مع كلّ شيء يعرفه، أي: يعرف هذا المعنىٰ من عرف الحقّ ومظاهره، ويجهله من جهل الحقّ ومظاهره.

---

١. يوسف (١٢) ٣٩.

٢. عطف على قوله: فأجابوه مكراً، بياناً وتفسيراً له أي قال بعض منهم لبعض آخر منهم حين أجابوا نوحاً مكراً: لاتذرن آلهتكم... (جامي).

٣. نوح (٧١): ٢٣.

٤. بيانٌ لما تركوا (جامي).

٥. منهم (جامي).

٦. فمن ترك هؤلاء المعبودين جهل الحقّ من حيث الوجوه التي له سبحانه فيهم؛ فلهذا نهوهم عن تركهم (جامي).

(وفي[1] المحمّديين[2]: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا إلّا إيّاه﴾[3،4].

أي، حكم وجآء في حقّ المحمّديين: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا إلّا إيّاهُ﴾ أي، حكم أزلاً ربّ محمّد ﷺ، وهو الاسم «اللّه» الجامع، أن لاتعبدوا إلّا اللّه الجامع للأرباب، ولاتعبدوا الأرباب المتفرّقة.

(فالعالمُ يعلمُ مَن عُبِدَ[5]، وفي أيّ صورة ظهرَ حتّىٰ عبِدَ، وإنّ التفريق والكثرة كالأعضاء في الصّورة المحسوسة، وكالقوىٰ المعنويّة في الصّورة الروحانيّة).

فالعالم باللّه ومظاهره يعلم أنّ المعبود هو الحقّ في أيّ صورة كان، سواء كانت حسّيّة كالأصنام، أو خياليّة كالجنّ، أو عقليّة كالملائكة، ويعلم أنّ التفريق والكثرة مظاهر لأسمائه وصفاته، وهي كالأعضاء في الصّورة الانسانيّة؛ فإنّ العين مظهر للابصار، والأذن للسمع، والأنف للشمّ، واليد للبطش، وكالقوىٰ الروحانيّة كالعقل والوهم والذاكرة والحافظة والمفكّرة والمتخيّلة، فإنّها كلّها مظاهر لصفات الروح.

(فما عبدَ غير اللّه[6] في كلّ معبود)[7] إذ لاغير في الوجود.

(فالأدنىٰ مَن تخيّلَ فيه[8] الاولوهيّة)[9].

---

١. أي جاء في المحمّديّين (جامي).

٢. مايؤكّد ما ذكرنا من أنّ للحقّ سبحانه في كلّ معبود وجهاً، وهو قوله تعالى: ﴿وقضى ربُّك﴾ الذي هو الاسم «الله» مع «أن لاتعبدوا إلّا إيّاه» (جامي).

٣. الإسراء (١٧): ٢٣.

٤. أي حكم وقدّر في الأزل، فلو لم يكن للّه سبحانه في كلّ معبود وجهاً خاصاً يعبد هذا المعبود لأجله لم يصحّ هذا الحصر ولايطابق هذا الحكم الواقع، فإنّه قد يعبد آلهة متكثّرة متعدّدة في الواقع.

٥. في صور المعبودين (جامي).

٦. المعبود الحقّ (جامي).

٧. أي المعبود هو الظاهر في كل معبود، بل في كلّ موجود وإن لم يشعر العابدون بذلك في هذه النشأة.

قال الشيخ ـ ره ـ في *الفتوحات*: عبدالمخلوق هاهنا من عبده وماعبد إلّا اللّه من حيث مالايدرى، ويسمّي معبوده مناة والعزى واللات، فإذا مات وانكشف الغطاء علم أنّه ما عبد إلّا اللّه، فالناظرون إلى المعبود صنفان: أعلى وأدنى (جامي).

٨. أي في معبوده المقيّد (جامي).

٩. واستحقاقه بخصوصيّة العبادة وإن كانت للتقريب إلى الحقّ المطلق (جامي).

أي، فالأدنىٰ مرتبة من العابدين من تخيّل ـ علىٰ البناء للفاعل ـ في معبوده الالوهيّة، أي: ماعلم يقيناً أنّه مظهر من مظاهر الحقّ، بل يتوهّم فيه الالوهيّة، وأمّا علىٰ البناء للمفعول فمعناه: وأدنىٰ مرتبة من مراتب المعبودين من تخيّل فيه أنّه إله، والأوّل أنسب لقوله بعده: **(والأعلىٰ ما تخيّل)** علىٰ بناء الفاعل **(بل قال وهذا مجلى)**.

(فلولا هذا التخيّل)[١] أي، تخيّل الإلوهيّة **(ماعبدَ الحجَر ولاغيره)** لأنّه جماد ظاهر، لاحسّ له ولاحركة، فلولا أنّه تخيّل هذا العابد فيه الإلوهيّة ماعبده[٢] أصلاً **(ولهذا[٣] قال:)** الحقّ لنبيّه إلزاماً للكفرة وافحاماً لهم (﴿**قُلْ سَمُّوهُمْ**﴾[٤،٥] **فلو سمّوهم لسمّوهم شجراً، أو حجراً، أو كوكباً**[٦]، **ولو قيل لهم: مَن عبدتم؟ لقالوا: إلهاً)**[٧] أي، ربّاً من الأرباب المتفرّقة، أو إلهاً من الآلهة المتكثّرة.

(ماكانوا يقولون:[٨] **اللّه، ولاالإله)**[٩] ماكانوا يقولون نعبد اللّه الجامع للإلهيّة والأرباب، ولانعبد الإله، أي: المعبود المعيّن الّذي هو معبود الكلّ **(والأعلىٰ**[١٠] **ما**[١١] **تخيّلَ، بل قال: وهذا مجلَى**[١٢] **إلهيّ ينبغي تعظيمه**[١٣]،

---

١. أي تخيّل معنى الألوهية واستحقاق العبادة (جامي).
٢. فمعبودهم أنّما هو المتخيّل الذي يصور فيه الألوهيّة لاالمحسوس (ص).
٣. أي لأنّ عبادة هؤلاء المعبودين مبنيّة على تخيّل الألوهيّة فيهم قال اللّه سبحانه آمراً لنبيّه ـ ﷺ ـ: قل إلزاماً للكفرة وإفحاماً لهم: سمّوهم (جامي).
٤. أي اذكروا أسماء هؤلاء في أنفسهم (جامي).
٥. الرعد (١٣): ٣٣.
٦. لأنّ أسماءهم في حدّ أنفسهم ليست إلّا هذه (جامي).
٧. من الآلهة المقيدة الجزئيّة؛ لأنّهم ماعبدوهم إلّا لتخيّل الألوهيّة فيهم لالكونهم حجراً أو شجراً أو غيرهما (جامي).
٨. في الجواب اللّه (جامي).
٩. ولاإله الحقّ المطلق الظاهر في جميع الآلهة والأرباب؛ لأنّ قبلة عبادتهم كانت الآلهة الجزئية لاالمطلق فستروا وجه الحقّ المطلق بالآلهة المقيّدة الجزئيّة، فلهذا حكموا بكفرهم لأنّ الكفر هو الستر (جامي).
١٠. والصنف الأعلى ما تخيّل في كلّ معبود مقيّد الألوهية (جامي).
١١. نافية.
١٢. تجلّى فيه الإله المطلق (جامي).
١٣. نظراً الى من تجلّى فيه لاعبادته بخصوصه (جامي).

فلايقتصر[١و٢]).

أي، الأعلىٰ من العابدين والأعرف منهم لم يتخيّل كما تخيّل الجهال العابدون بالتوهّم، بل يقول: (**هذا مجلي إلهي**) ومظهر من مظاهره يجب تعظيمه لوجوب تعظيم شعائر اللّه، فلايقتصر أن يعظّمه بنفسه ويعبده، بل يأمر غيره أيضاً بعبادته وتعظيمه، أو لايقتصر الحقّ في معبوده الّذي جعله مجلى إلهيّاً، بل قال: إنّه مجلىً من مجاليه ومظهرٌ من مظاهره، واجب تعظيمه وعزته، فيجعل هويّة الحقّ متجلّية في صور الموجودات المتكثّرة.

(**فالأدنىٰ**[٣] **صاحب التخيّل، يقول: ﴿ما نَعْبُدُهُمْ إلاّ لِيُقَرِّبُونَا إلىٰ اللّهِ زُلْفَىٰ﴾**[٤و٥و٦] **والأعلىٰ العالم، يقول: إنّما ﴿إلٰهُكُمْ إلهٌ واحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾**[٧] **حيث ظهر**)[٨].

أي غير العالم من العابدين يقول: هؤلاء شفعاؤنا عند اللّه ووسائط نعبدهم، ليقرّبونا عنده تقريباً تامّاً، والأعلىٰ العالم يقول: إنّما إلهكم إله واحد، وله أسماء ومظاهر مختلفة، فأسلموا له وانقادوه واعبدوه في جميع مظاهره الروحانيّة والجسمانيّة، كما قال تعالىٰ ﴿**فَإلٰهُكُمْ إلهٌ واحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ الَّذِينَ اِذا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ والصَّابِرِينَ عَلىٰ ما أصابَهُمْ والْمُقِيمِي الصَّلاةِ ومِمَّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾[٩].

---

١. على الخصوص المقيّد، بل يعبد الإله المطلق الذي هو المقيّد أحد مظاهره (جامي).

٢. أي على عبادة ذلك المجلى وتعظيمه بالعبادة فقط (ص).

٣. أي الجاهل (جامي).

٤. الزمر (٣٩): ٣.

٥. ليجعلهم قبلة لعبادته وإن كانت تقرّباً إلى اللّه (جامي).

٦. لأنّه تخيّل في كلّ واحدٍ منها إلهاً صغيراً، وتخيّل ما سمّى اللّه إلهاً متعيّناً أكبر فلم يعبد إلاّ ما تخيّله من الآلهة المجعولة (ق).

٧. أي انقادوا واعبدوا (جامي).

٨. لالمظاهره ومجاليه فيجعل الإله المطلق قبلةً للعبادة لاالآلهة المقيّدين (جامي).

٩. الحجّ (٢٢): ٣٤ـ٣٥.

(﴿وَبَشِّرِ[1] الْمُخْبِتِينَ﴾[2] **الّذين خبت[3و4] نار طبيعتهم، فقالوا: إلهاً، ولم يقولوا: طبيعة)**.

«خبت» من الخبو، وخبو النار: خمودها واطفاؤها، والاخبات[5]: التواضع وكسر النّفس.

لمّا أورد الآية بقوله: **(والأعلىٰ العالم يقول: إنّما ﴿إلَهكُمْ إلهٌ واحِدٌ﴾)** تمّمها بقوله **﴿وبَشِّرِ الْمُخبِتِينَ﴾** وفسّر بأنّهم «الّذين خبت نار طبيعتهم»، أي: بشّر الّذين اخبتوا واخمدوا نار طبيعتهم بالسلوك والمجاهدة، فإذا خمدت نار طبيعتهم وخبت، تجلّت لهم الصفات الإلهيّة، والأنوار الذاتيّة، فعرفوا الحقّ وأنواره وآثاره الصّادرة من أسمائه وصفاته في العالم بالحقّ[6].

(فقالوا: إلهاً).

أي، سمّوه بالاسم الإلهيّ، وما سمّوه باسم غيره من الطبيعة، كما يقول المحجوب: إنّ الطبيعة فعلت كذا وكذا، والطبيعة وإن كانت مظهراً من المظاهر الكلّية لكنّها غير متخلّصة عن رقّ العبوديّة وسمة الغيريّة، فالموحّد لايسند إليها الآثار والأفعال.

(**﴿وَقَدْ أَضَلُّوا[7] كَثِيراً﴾**). أي، حيّروهم في تعداد الواحد[8] **(بالوجوه والنسب[9])**، أي: أضلّ قومه كثيراً من أهل العالم وحيّروهم في تعداد الواحد

---

١. لمّا أشار إلى صدر الآية الكريمة أراد أن يتمّها بقوله: بشر المخبتين (جامي).

٢. فسّر المخبتين بقوله: الذين خبت، أي خمدت وهو من الخبوّ، وهو خمود نار النار، نار طبيعتهم (جامي).

٣. ليس من الإخبات بل من الخبوّ (ق).

٤. أي ظهرت وسكنت فإنّ الخبت، الاطمئنان. وماقيل: إنّه من الخبوّ فهو خلاف الظاهر؛ وذلك وإن كان صحيحاً على قاعدة التحقيق إلاّ أنّ الشيخ قلّما يرتكبه سيّما في وجوه التأويل (ص).

٥. ناظرٌ إلى قوله: المخبتين.

٦. أي عرفوا بالحقّ وبنوره.

٧. أي قوم نوح كثيراً من اهل العالم (جامي).

٨. أي الواحد الحقيقي (جامي).

٩. والنسب الكثيرة الاعتبارية حيث قالوا: لاتذرنّ ودّاً ولاسواعاً ولايغوث ويعوق ونسراً، فإن كلّ واحد من هؤلاء وجهٌ من وجوه الواحد الحقّ تعالى مغايرٌ للباقين بالنسب والاعتبارات، فتحيّروا بين وحدته وكثرته (جامي).

الحقيقيّ، بحسب الوجوه والنسب التي له، فإنّهم اتّبعوا عقولهم ودرجات عقولهم متفاوتة، فأدرك كلّ منهم من تلك الوجوه ما يناسب استعداده، ونفى ماأدركه غيره، فوقعوا في الحيرة والضلالة كما يشاهد اليوم من أحوال أرباب النظر من تخطئة بعضهم بعضاً، وكلّهم مصيب من وجه ومخطئ من وجه آخر.

(﴿وَلَاتَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾[١] لأنفسهم،[٢] المصطفين الّذين أورثوا الكتاب)[٣].

أخذ الظالمين من قوله: ﴿وَلَاتَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالاً﴾ بمعنى الظالمين، في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَورَثْنَا الكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالخَيْرَاتِ﴾[٤]، فاللام للعهد[٥].

ونقل صاحب (المعتمد) رحمه اللّه عن الترمذي، عن أبي سعيد الخدري رضي اللّه عنه، أنّ النبيّ ﷺ قرأ: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الكِتَابَ﴾ الآية، فقال: «كلّهم بمنزلة واحدة وكلّهم في الجنّة»، وذلك لأنّهم ظلموا على أنفسهم باهلاكها ومنعها عن متابعة هواها، الّذي هو روحها وحياتها، لانفسهم، ليتحقّقوا بالأنوار والمعارف الإلهيّة والمكاشفات الروحيّة، كما قال ﷺ: «اتعبوا أبدانكم لراحة أنفسكم» لذلك قال: ﴿الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا﴾ وأضافهم إلى نفسه بقوله: ﴿مِنْ عِبَادِنَا﴾ تشريفاً لهم، وتعظيماً لشأنهم.

(فهم[٦] أوّلُ الثلاثة[٧]، فتقدّمهُ[٨] على المقتصد والسابق).

---

١. نوح (٧١): ٢٤.
٢. بإفنائها في الحقّ (جامي).
٣. كتاب الجمع والوجود (جامي).
٤. فاطر (٣٥): ٣٢.
٥. أي لام الظالمين.
٦. أي الظالمون أوّل الثلاثة (جامي).
٧. أراد الطوائف الثلاث المذكورين في قوله: ﴿ثم أورثنا الكتابَ الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالمٌ لنفسه ومنهم مقتصدٌ ومنهم سابق بالخيرات﴾ (فاطر (٣٥): ٣٢) (جامي).
٨. أي قدّم الحق سبحانه الظالم لنفسه في الآيةالكريمة على المقتصد والسابق بحسب الذكر، لتقدّمه عليهما بحسب المرتبة؛ فإنّه في مقام فناء الذات، وهما في مقام فناء الصفات والأفعال (جامي).

أي، الظالمين لأنفسهم أوّل الطوائف الثلاث المذكورين في الآية، فقدّمه، أي: قدّم الحقّ الظالم لنفسه علىٰ المقتصد والسابق بالخيرات، لأنّه ظلم نفسه، لتكميل نفسه بعدم اعطاء حقوقها فضلاً عن حظوظها، حتّىٰ أوصلها إلىٰ مقام الفناء في الذات، وجعلها موصوفة بكلّ الكمالات، بخلاف المقتصد فإنّه متوسط في السلوك غير واصل إلىٰ مقام الفناء في الذات، بل واقف في الفناء في الصفات، وبخلاف السابق في الخيرات لأنّه في مقام الأفعال الخيرية، والتحلية بالأعمال الزكية، كالعبّاد والزهّاد والمتقين من الأعمال الموجبة للبعد والطرد.

ولاشكّ أنّ هؤلاء الطوائف الثلاث كلّهم من أهل الجنّة، وكلّهم من المصطفين الأخيار، فذكره بالظلم إثبات لمرتبة عظيمة، لاذمٌّ في حقّه.

(﴿**إلاّ ضَلالاً**﴾[1] **إلاّ حيرة**)[2].

﴿**إلاّ ضَلالاً**﴾ تتمة لقوله: ﴿**وَلاتَزِدِ الظّالمينَ**﴾ وفسّره بالحيرة الحاصلة من العلم لاالجهل.

(**المحمّدي**[3] «**زدني فيك تحيّراً**»).

أي، كما قال الناطق المحمّدي: «ربّ زدني فيك تحيّراً» أي، ربّ زدني فيك علماً فإنّي كلّما أزداد فيك علماً أزداد فيك حيرة، من كثرة علمي بالوجوه والنسب التي لذاتك.

وإنّما قال: (**المحمّدي**) بياء النسبة؛ ليشمل الأولياء التابعين لمحمّدﷺ، وقلبه الناطق بقوله: «ربّ زدني فيك تحيّراً» فإنّ الوارثين منه مقام الحيرة لايزالون يطلبون الزيادة

---

١. أي إلاّ حيرة هي الغاية القصوى في معرفة الحقّ، اعلم أنّ الحيرة على نوعين: حيرة مذمومة وهي حيرة النظّار، وحيرة ممدوحة وهي حيرة أولي الأبصار من توالي التجلّيات الإلهيّة وتتالي البارقات الذاتية (جامي).

٢. أي إلاّ حيرة المحمدي بالإضافة في قوله: ربّ زدني فيك تحيّراً.

أو إلاّ حيرةً بالتنوين ورفع المحمدي أي قال المحمدي: زدني ... وهو أصوب وأوفق لقوله: ضلالاً (ق).

٣. قال الكامل المحمدي طالباً الزيادة في هذه الحيرة: ربّ زدني فيك تحيّراً من توالي تجلياتك وكثرة تقلّبات ذاتك في شؤونك وصفاتك. وإلى هذه الحيرة أيضاً يشير قوله تعالى: ﴿كلّما أضاء﴾ (جامي).

منها، لإلتذاذهم بها وبلوازمها وملزوماتها المعطية إيّاها.

(﴿كُلَّمَا أَضَاءَ[١] لَهُم مَشَوْاْ[٢] فِيهِ وإِذَا أَظْلَمَ[٣] عَلَيْهِم قَامُوا﴾)[٤و٥و٦].

أي، قد جاء في حقّ قوم موسىٰ ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْاْ فِيهِ﴾، أي كلّما ورد لهم التجلّي الإلهيّ، الّذي هو سبب اضاءة أرواحهم وقواهُم الروحانيّة، سلكوا في المقامات وعرجوا إلىٰعالم القدس، وإذا انقطع عنهم ذلك التجلّي النوري و﴿أَظْلَمَ عَلَيْهِم قَامُوا﴾ أي، وقفوا حيارىٰ لظهور التجلّي الظلماني عليهم، وهو معدّ لاستعداداتهم لقبول التجلّيات النوريّة مرّة أُخرىٰ، بحيث لايشعر المتجلّىٰ فيه به إلّا عند زوال ذلك التجلّي[٧]، وقد خلق اللّه اللّيل والنهار آيتين لهذين النورين، قال اللّه تعالىٰ: ﴿وَجَعَلْنا اللَّيْلَ وَالنَّهارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنا آيَةَ اللَّيلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهارِ مُبْصِرَةً﴾[٨]، فكان نوحعليه السلام أوّل من طلب هذا المقام، لأُمّته، وحصل هذا المقام بكماله لهذه الأُمّة.

---

١. أي برق التجلّي فاهتدوا بنوره إلى المطلوب، ولكن لايغنيهم عن وجوداتهم، فتخيّلوا أنّ المطلوب مفقود في البداية موجود في *النهاية* (جامي).

٢. أي ساروا في ضوء ذلك التجلّي على الطريق المستطيل إلى المطلوب (جامي).

٣. ذلك البرق بأن أوقعهم في ظلمة العدم وأفناهم عن وجوداتهم وخلّصهم عن حجب انيّاتهم، فصاروا مستعدّين للتجلّيات الذاتية (جامي).

٤. البقرة (٢): ٢٠.

٥. متحيّرين ووقفوا هائمين من توالي تلك التجلّيات وتتابع بوارق تلك الظهورات (جامي).

٦. ثم إنّ الإقامة ممّا لايمكن في الوجود لأنّه حركةٌ وسيرٌ كما قال تعالى: ﴿بل هُم فى لَبس من خَلقٍ جديد﴾ (ق(٥٠): ١٥) و﴿كلَّ يوم هُوَ فى شَأن﴾ (الرحمن (٥٥): ٢٩)، لكنّ الحركة أيضاً ممّا لاتتصوّر إلّا على العالم، فإنّها تستلزم الإعراض من جهة والإقبال إلى مايقابلها، وذلك ممّا ينافي مشهد الأحدي الجمعيّ الذي [هو] موطنه، اللهمّ إلّا أن يكون ذلك حركةً دوريّة، فإنّ كلّ جهةٍ ونقطةٍ تفرض عنها في تلك الحركة فهي التي يُقبل إليها في عين الإعراض عنها، فهذه الحركة هي المناسبة له؛ فلذلك قال: فالحائر ... فلايبرح منه أي لايتحرك عنه أصلاً، فهي الجامعة بين الحركة والسكون كما أنّ الحيرة جامعةٌ بين العلم والجهل، فهو معتنق الأطراف (ص).

٧. أي التجلّي الظلماني.

٨. الإسراء (١٧): ١٢.

(فالحائر[1] له الدّور[2] والحركة الدّوريّة[3] حول القطب، فلايبرح منه).

أي، الحائر يتحرّك بالحركة الدّوريّة، لأنّه يرىٰ مطلوبه مع كلّ موجود، يوجد في دائرة الوجود بوجه آخر فيتحرّك إليه، والوجود دوريّ فتقع الحركة دوريّة، والحركة الدّوريّة لاتكون إلّا حول القطب الّذي مدار الوجود عليه، فالحائر لاتزال حركته دوريّة، ولايبرح من القطب، أي: لاينفك منه لاستفاضته منه دائماً، وتوجّهه إليه سرمداً كالملائكة المهيّمة في الجمال المطلق الإلهيّ.

(وصاحبُ الطريق المستطيل[4،5] مائل خارج عن المقصود[6]، طالب ماهو فيه[7] صاحب خيال إليه) أي، إلىٰ الخيال **(غايته[8]، فله[9] «من»[10] و«إلىٰ»[11] وما بينهما[12]، وصاحب الحركةالدّوريّة لابدءَ[13] له)** أي، **لابدءَ له في سيره وسلوكه فيلزمه «مِن»، ولاغاية لكماله فتحكم عليه «إلىٰ»).**

---

١. وفي بعض النسخ: فالمحيّرون لهم الدور (جامي).

٢. يعني الحائر الذي لايتعيّن مشهوده في جهة معينة، حركته دوريّة لاتختلف نسبتها إليه بالقرب والبُعد؛ فإنّه كالقطب أو المركز لحركته الدوريّة (جامي).

٣. تكون حول القطب و المركز لاتختلف نسبتها إليه بالقرب والبعد، وهذا معنى قوله: فلاتبرح عنه، يعني لاتبعد عنه بعد ما كانت قريبة منه (جامي).

٤. أي الأدنى الجاهل المحجوب الذي تخيّل أن اللّه سبحانه بعيد منه (ق).

٥. الذي تخيّل مطلوبه مفقوداً من البداية موجوداً في الغاية (جامي).

٦. الذي تركه بحسب خياله في البداية (جامي).

٧. أي يطلب الشيء الذي ذلك الشيء فيه أو يطلب الشيء الذي هو في ذلك الشيء (جامي).

٨. أي تنتهي غاية سلوكه إلى ما تخيّله في الحقّ سبحانه من التقييد والتعيين، فلايتجلّى له الحقّ سبحانه إلّا في صورة ماتخيّله واعتقده فيه (جامي).

٩. أي لصاحب التخيّل (جامي).

١٠. الدالّة على المبدإ أو فقدان الحقّ فيه (جامي).

١١. الدالّة على الغاية ووجدان الحقّ سبحانه فيها (جامي).

١٢. من المسافة التي سلك عليها في طلب الحقّ سبحانه من غير وجود الحقّ معه بحسب خياله (جامي).

١٣. أي لابداية لسيره، فيلزمه من الدالة على فقدان المطلوب فيهما ولاغاية لسيره أيضاً ينتهى إليها سيره، فإنّه لانهاية لتجلّي المطلوب، فيحكم عليه إلىٰ الدالّةعلى انتهاء سيره (جامي).

«فتلزمه»، «فتحكم عليه» منصوبان بإضمار أن لوقوعهما[١] بعد الفاء في جواب النفي، أي: صاحب الحركة المستطيلة خارج عن طريق، الحقّ، مائل عن مقصوده؛ لأنّه مايرىٰ الحقّ في المظاهر، بل توهّم أنّ مطلوبه خارج عن هذه المظاهر، فيتحرّك بالحركة المستطيلة للوصول إليه، ومقصوده معه وهو لايشعر، فهذا المتحرّك طالب لما هو معه وفي نفسه، وهو يطلب خارجاً من الموجودات، فهو صاحب خيال وتوهّم؛ لأنّ الحقّ مجرّداً عن المظاهر، لانسبة بينه وبين العالم، كما قال:

﴿وَيُحذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ واللّهُ رَؤوفٌ بِالعِبَادِ﴾[٢].

﴿لاتُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾[٣].

فلايمكن إدراكه إلّا في المظاهر.

قوله: (**إليه غايته**) أي، إلىٰ الخيال غايته ومقصوده، فيلزم لصاحب هذه الحركة «من» و«إلىٰ» وما بينهما، فله بداية ونهاية، ولصاحب الحركة الدّوريّة لابداية ولانهاية، لأنّه يشاهده في جميع المظاهر الروحانيّة والجسمانيّة دنيا وآخرة، ولانهاية للمظاهر فلانهاية لشهوده فيها، فلاتلزمه «من» ولاتحكم عليه «إلىٰ».

وإنّما قال: (**صاحب الطريق المستطيل**) ولم يقل «المستقيم»؛ لأنّ الصراط المستقيم يطلق علىٰ الطريق المستطيل وعلىٰ غيره، كما يقال: فلان علىٰ الطريق المستقيم، إذا كانت أقواله وأفعاله علىٰ سبيل الصواب وطريق السداد، وصاحب الطريق المستقيم بهذا المعنىٰ هو الّذي يرىٰ الحقّ في كلّ شيء، ويعظّمه تعظيماً لائقاً بظهور الحقّ في ذلك الشيء، ويعطي حقّ جهة حقّيته وخلقيّته، لذلك صارت الاستقامة أصعب الأشياء، وإليه أشار النبيّ ﷺ بقوله: «شيبتني سورة هود»[٤] إذ أُمر فيها بالاستقامة، قال تعالىٰ: ﴿فَاسْتَقِمْ كما أُمِرْتَ﴾[٥].

---

١. أي يلزم ويحكم.
٢. آل عمران (٣): ٣٠.
٣. الأنعام (٦): ١٠٣.
٤. *بحار الأنوار* ج١٦ ص١٩٢ ح٢٨. مع اختلاف يسير.
٥. هود (١١): ١١٢.

وفي *السير*[١] من الخلق إلىٰ الحقّ، وإن كان يلزم «من» و«إلىٰ» لكنّه غير مذموم؛ لأنّ السالك يسلك في الحقيقة من نفسه إلىٰ نفسه، وعينه الثابتة[٢] ـ التي هي ربّه ـ ليعرفها فيعرف ربّها، فحركته من جهة عبوديّته إلىٰ جهة ربوبيّته، فليس كالمحجوب الطالب لربّه خارجاً عن نفسه، وعن سلسلة الموجودات الممكنة جميعاً، كالمتفلسف والمتكلّم.

(فله[٣] الوجود[٤] الأتمّ[٥]، وهو المؤتىٰ جوامع الكلم والحكم).

أي، فلصاحب الحركة الدّوريّة الإدراك والوجدان[٦] التامّ، فالوجود بمعنىٰ الوجدان، كقوله تعالىٰ: **﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّهَ يَجِدِ اللّهَ غَفُوراً رَحِيماً﴾**[٧]، أو فله الوجود المحيط[٨] بكلّ شيء بتمامه؛ لأنّه يشاهد الحقيقة الوجوديّة في جميع مظاهرها، وهو الّذي أُوتى جوامع أنوار الكلم الروحانيّة والحكم الربانيّة.

(﴿مِمَّا خَطِيَاتِهِمْ﴾[٩-١٠]، فهي[١١] التي خطت بهم فَغَرِقُوا﴾ في بحار العلم باللّه،

---

١. راجع في *السير* ص٢٧٥.

٢. أي وإلىٰ عينه الثابتة.

٣. أي لصاحب الحركة الدورية (جامي).

٤. أي الوجدان الأتمّ والذوق الأشمل الأعم؛ لأنّه دائرٌ مع الحقّ سبحانه يجده في كلّ شيء ويشهده في كلّ نورٍ وفيءٍ (جامي).

٥. أي المحيط بكل شيء فسيره سير إلى اللّه في اللّه باللّه (ق).

٦. هذا معنى الوجود الأتمّ.

٧. النساء (٤): ١١٠.

٨. هذا معنى آخر للوجود الأتم.

٩. نوح (٧١): ٢٥.

١٠. يريد حيرة المحمديّين والجمع باعتبار تعدّدهم وكثرتهم؛ ولهذا وصفها بقوله: فهي التي خطت (ق).

١١. أي الخطيئات هي الذنوب والخطايا التي أدّتهم أوّلاً بصورهم وجثثهم إلى الغرق في الطوفان، فأُغرقوا في الدنيا وأُدخلوا ناراً في الآخرة، وهي بعينها الأمور التي خطت. أي سلكت بهم وساقتهم من حيث نفوسهم وأرواحهم ثانياً إلى الغرق في بحر العلم والشهود؛ إذ بها يحصل لهم الخلاص من ظلمات الجثث والأبدان وآثارهم ولو بعد مرور الدهور والأحقاب، فغرقوا بعد خلاصهم بغرق الجثث وحرقها وزوال آثارها في بحار العلم باللّه وفنوا في شهود أحديّته (جامي).

وهو[1] الحيرة)[2].

أي، جاء في حقّهم ﴿مِمَّا خَطِيَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَاراً فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ أَنْصاراً﴾ والخطيئة: الذنب، وفي قوله: (**فهي التي خطت بهم**) أي، ساقتهم وسلكت بهم إشارة إلىٰ أنّها مأخوذة من الخطو؛ لأنّه يخطو ويتعدّىٰ أوامر اللّٰه فيقع في الذنب، وواحده خطوة وجمعه خطوات، أي: خطواتهم وقطع مقاماتهم بالسلوك، هي التي خطت بهم إلىٰ بحار العلم باللّٰه فغرقوا فيها ومارأوا ذنوبهم، وخطاياهم هي التي أوجبت عليهم أن يغرقوا.

والتأويل الأوّل لاينافي ظاهر المفهوم منها؛ لأنّه[3] بالنسبة إلىٰ الكمّل من أُمّته، ومايفهم منه ظاهراً أنّما هو بالنسبة إلىٰ الكافرين به، والمحجوبين عن دينه.

والضمير في قوله: (**وهو الحيرة**) راجع إلىٰ الغرق، أي: ذلك الغرق هو الحيرة، ويجوز أن يرجع إلىٰ العلم باللّٰه، وإنّما قال كذلك[4] لأنّها[5] تلزم العلم[6] باللّٰه كما تلزم العجز، فحملها عليه[7] مجازاً حمل اللّازم علىٰ الملزوم، كما حمل الإدراك علىٰ العجز مجازاً في قولهم: «العجز عن درك الادراك إدراك» حمل الملزوم[8]؛ على

---

١. أي الغرق في بحر العلم باللّٰه هو الحيرة (جامي).

٢. التي لاتبقى معها صورة من الصور العلميّة والحقائق أصلاً؛ فإنّها لاتبقى ولاتذر، وكلّ ذلك بناءاً على ماذهب إليه الشيخ ... من أنّ مآل حال الشقاء إلى السعادة ولو كانوا خالدين في دار الشقاء.

وفي قوله: «خطت بهم» إشارةٌ إلى أنّ الخطيئات مأخوذةٌ من الخطو؛ لأنّ صاحب الخطيئة يخطو ويتعدّى بارتكابها أوامر اللّٰه تعالى فيقع في الخطيئة، وإنّما يصح ذلك على أحد احتمالَيْ قراءة خطيّاتهم بتشديد الياء بلاهمزة، فإنّه حينئذٍ يحتمل أن تكون الخطيئة من الخطو، وأما على احتمال الآخر وعلى قراءة خطيئاتهم بالهمزة، فذكر لفظ خطت لمناسبة لفظيّة لالبيان الاشتقاق (جامي).

٣. أي التأويل.

٤. أي العلم باللّٰه هو الحيرة.

٥. أي الحيرة.

٦. أي تكون لازمة للعلم.

٧. أي على العلم بالله.

٨. وهو الإدراك.

اللازم[١]؛ لأنّ العجز عن إدراك الحقّ علىٰ ماهو عليه وحقيقته، أنّما يلزم من غاية العلم باللّه وجهاته المتكثّرة المحيّرة للناظر فيها.

(﴿فَأُدْخِلُوا نَاراً﴾[٢] **في عين الماء**)[٣].

أي، فأُدخلوا في نار المحبّة والشوق حال كونهم في عين الماء[٤]، أو ناراً كائنة في عين الماء ليفنيهم عن أنفسهم ويبقيهم بالحقّ؛ وإنّما قال: (**في عين الماء**) لأنّ نار المحبة المفنية لهم بأنوار[٥] سبحات وجه الحقّ حصلت لهم، واستولت عليهم في عين العلم باللّه، والماء صورة العلم.

(**في المحمّديّين**[٦] ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾[٧،٨] **من سجّرت التنور إذا أوقدته**).

أي، جاء في حقّ المحمّديين ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ أي: أُوقدت، تقول: سجّرت التنور إذا أوقدته، والغرض أنّ بحار الرحمة الذاتيّة ـ التي هي خاصّة بالكاملين ـ تظهر بصورة النار، وهي نار القهاريّة التي بها يقهر الحقّ الأغيار، ويفنيهم ليبقيهم بذاته، كما جاء: «حفت الجنّة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات»[٩].

فظاهر الشهوات ماء وباطنه نار وظاهر الجنّة نار، وباطنه ماء، لذلك قال بعض العارفين من الصحابة، حين قال النبيّ ﷺ: «أنا القاسم بين الجنّة والنار»: يا قاسم الجنّة والنار، اجعلني من أهل النار.

فقال رسول اللّه ﷺ: يريد أن يكون من أصحاب القيامة الكبرىٰ».

---

١. وهو العجز.

٢. من نور سبحات وجهه المحرقة حجب إنّيّاتهم (جامي).

٣. أي عين ماء العلم وشهود أحديّته. وفي قوله: عين الماء إيهامٌ لايخلو عن عذوبة (جامي).

٤. وهو العلم باللّه.

٥. متعلّق بقوله: المفنية.

٦. وجاء في المحمّدي مايدلّ [على] إدخالهم النار في عين الماء (جامي).

٧. التكوير (٨١): ٦.

٨. أي إذا سجّرت بحار علمه وشهود وحدته بنار نور سبحات وجهه المحرقة حجب التعيّنات (جامي).

٩. بحار *الأنوار*، ج٧٠ ص٧٨ ح١٢؛ صحيح *مسلم* ج٨ ص١٤٣؛ مسند *احمد*، ج٢ ص٣٨٠.

(«فَلَمْ [١و٢] يَجِدُوا لَهُمْ مِن دُونِ اللّهِ أنصَاراً» فكان اللّه عين أنصارهم[٣]، فهلكوا[٤] فيه إلىٰ الأبد)[٥].

أي حين أُدخلوا في نار القهر والافناء بتجلّي «القهّار» لهم، لم يجدوا لهم ناصراً ينصرهم غير اللّه، وفي هذا المعنىٰ الجمعي شاهدوا أنّ أنصارهم في جميع المقامات ـ الّذين نصروهم في سلوكهم ـ من المكمّلين، وأخرجوهم من المضائق، وكانوا مظاهر اللّه فكان اللّه عين أنصارهم دنيا وآخرة، فهلكوا في الحقّ وفنوا في ذاته أبداً، وحيوا بحياته سرمداً، وتبدّلت بشريّتهم بالحقيقة، كما قال: «كنت سمعه وبصره» الحديث[٦]، فينادون بلسان حالهم:

تسترت عن دهري بظلّ جناحه ... فعيني ترىٰ دهري وليس يراني

فلو تسأل الأيّام ما اسمي ما درت ... وأين مكاني ما درين مكاني

(فلو أخرجهم[٧] إلىٰ السّيف[٨] ـ سيف الطبيعة ـ لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة)[٩].

---

١. أي لم يجدوا قطعاً لهم من دون اللّه أنصاراً؛ لفناء الكمّل في ذلك البحر (ص).

٢. أي لمّا أدخل قوم نوح عليه السلام ناراً في عين الماء لم يجدوا لهم ـ أي لأنفسهم ـ من دون اللّه أنصاراً، بل وجدوا اللّه سبحانه متجلّياً بصور أبصارهم (جامي).

٣. وإن كانوا يتخيّلونه قبل ذلك غيرهم (جامي).

٤. أي فنوا في اللّه سبحانه (جامي).

٥. الى الابد لايردون إلى أنفسهم وطبائعهم قطعاً (جامي).

٦. *بحار الأنوار* ج٧٥، ص١٥٥، ح٢٥، *صحيح البخاري* باب التواضع، ج٨ ص١٣١.

٧. اللّه سبحانه من لُجّة الهلاك والفناء فيه على سبيل الفرض والتقدير (جامي).

٨. أي الطبيعة البشرية التي هي كالساحل لهذه اللجّة، فإنّ السيف ـ بكسر السين وسكون الياء ـ هو الساحل (جامي).

٩. التي هي الاستغراق في لجّة الفناء في اللّه إلى المرتبة النازلة، التي هي الخروج إلى ساحل الطبيعة، وإنّما قلنا: على سبيل الفرض والتقدير؛ لأنّ عادة اللّه ليست جارية على أنْ يخرج المستغرق في لجّة الفناء وبحر الجمع إلى ساحل الطبيعة والتفرقة، وذلك مرادهم بما قالوا: الفاني لايرد.

فإن قيل: لعلّه ـ رضي اللّه عنه ـ أراد به الإخراج إلى ظاهر الطبيعة لاإلى حقيقتها، وذلك ممكنٌ بل واقعٌ.

قلنا: لايصحّ حينئذٍ قوله: «لنزل بهم»؛ لأنّ الخروج إلى صورة الطبيعة والتفرقة مقام جمع الجمع والفناء في الله بلاخروج إلى صورة الطبيعة مقام الجمع.

←

أي، لو أخرجهم الحقّ من الجناب الإلهي والحضرة القدسية إلىٰ عالم بشريّتهم مرّة أُخرىٰ، لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة إلىٰ ساحل بحر الطبيعة؛ إذ السّيف بـ ـ كسر السين، وسكون الياء ـ هو الساحل، وهذا حال المهيّمين[١] في جمال اللّه، ليس لهم الرّجوع إلىٰ الخلق[٢] ثانياً كما لغيرهم من الكمّل المكمّلين[٣].

وإنّما قال: (**إلىٰ السّيف ـ سيف الطبيعة ـ**) ولم يقل: إلىٰ الطبيعة؛ لأنّ الكمّل الراجعين من الحقّ إلىٰ الخلق، وإن نزلوا إلىٰ الطبيعة ثانياً، لكنّهم لم يظهروا بها وبآثارها كظهورهم قبل سلوكهم، بل يظهرون بالحقّ فيها، فكأنّهم بقوا بمعزل عن الطبيعة وأفعالها، بل واقفين في ساحلها بأمر ربّها.

(**وإن كان[٤] الكلّ للّه وباللّه[٥]، بل هو اللّه**)[٦و٧].

→

والأوّل أرفع من الثاني.

اللهمّ إلّا أن يقال: هذا بناءاً على أنّ صاحب الجمع أشرف حالاً وإن كان صاحب جمع الجمع أعلى فضيلة وكمالاً. الجمع شهود الحق بلاخلق، والفرق شهود الخلق بلاحقٍّ، وجمع الجمع شهود الحقّ في الخلق والخلق في الحقّ من غير أن يمنع شهود أحدهما عن الآخر (جامي).

١. الهَيَمان يناسب الجلال لاالجمال، كما أنّ العارف حسين الخوارزمي قال في ترجمانه ماهذا لفظه: ومهيمان در جلال الهي ... وقد حرّف من النسّاخ الجلال بالجمال.

٢. لهذا ورد بلفظة «لو».

٣. أي كما أنّ لغيرهم من الكمّل المكمّلين رجوع، بقرينة المكمّل؛ فإنّ الكمّل لو لم يكن لهم رجوعٌ فكيف يوصفون بالتكميل.

وفي ترجمة الخوارزمي: أمّا كمّل مكمّلين را ثانياً رجوع به خلق هست ومهيّمين را رجوع نيست.

٤. أي كلّ من الطبيعة وغيرها من المراتب الكونيّة ملكاً للّه تعالى مخلوقاً له، ليكون مجلىً لجماله ومظهراً لشؤونه وأحواله (جامي).

٥. ومتحقّقاً باللّه قائماً به؛ لأنّه هو الوجود الحقّ والقيّوم المطلق (جامي).

٦. أي وإن كان الساحل وجميع ما ينسب للبحر هو له وبه يوجد؛ إذْ بدونه لايتحقّق ذلك، بل الكلّ في نظر الشهود الجمعي هو البحر، إذ ليس لذلك البحر ساحل (جامي).

٧. لسريانه بأحديّة جمعه الإلهي في كلّ شيء، لكنه تتفاضل مراتبه بتفاضل أسمائه وصفاته وتفاوت تقلّباته في الصور وتجلّياته، فمرتبته من حيث أحديّة جمعه الأحدي أرفع من مرتبته باعتبار ظهوره في مرتبة الطبيعة، ممن أُخرج من بحر شهود أحديّة جمعه إلى ساحل الطبيعة يكون نازلاً عن درجةٍ أرفع إلى مرتبة أخفض وأوضع (جامي).

أي، وإن كان الكلّ عبداً للّه وقائماً للّه، سواء كان طبيعة أو أهلها، بل الكلّ من حيث هو كلّ مظهر للاسم الجامع الّذي هو اللّه، لكن تتفاوت درجات المقامات ومراتب أهلها كما تتفاوت درجات الأسماء الإلهيّة في الحيطة وغيرها.

وإنّما قلت: من حيث هو كلّ، لأنّ الذات مع جميع الصفات أنّما تظهر في الكلّ، لافي كلّ واحد، وإن كانت الذات مع كلّ واحد من المظاهر، والقطب الحقيقيّ لكونه مظهراً للاسم الأعظم الإلهيّ، مظهرٌ للذات مع جميع الصفات، وغيره ليس كذلك.

واعلم، أنّ الكمّل بعد وصولهم إلىٰ الحقّ بفناء ذواتهم، يبقون ببقاء الحقّ، ويحصل لهم الوجود الحقّاني، ثمّ في رجوعهم من اللّه إلىٰ الخلق يشاهدون الحقّ في كلّ مرتبة بالحقّ، لابأنفسهم، إلىٰ أن يكمل سيرهم في أُمّهات[1] المظاهر الإلهيّة، ويعلمون أسرار الوجود في كلّ مرتبة من مراتب عالم الغيب والشهادة بأسرها، فينزل الحقّ كلاًّ منهم في مرتبة من مراتب الكمّل.

فمنهم مَن يجعله غوثاً وقطباً، ومنهم مَن يتحقّق بمقام الإمامين، الّذين هما عن يمين القطب ويساره، كالوزيرين للسلطان، ومنهم مَن يبقَ من الأبدال[2] السبعة، وهم

---

١. لافي الجزئيات؛ لأنّها غير متناهية.

٢. قال الجامي في حاشية *نقد النصوص*: الأبدال هم سبعة رجال يسافر أحدهم من موضع ويترك جسداً على صورته فيه بحيث لايعرف أحدٌ أنه فقد، وذلك معنى البدل لاغير وهم على قلب إبراهيم عليه السلام كذا في *اصطلاحات الصوفية*، لكنه يخالف كلام الشيخ ـ رض ـ من وجهين:

أحدهما في تسمية هؤلاء السبعة بالبدلاء. وثانيهما في الحكم عليهم بأنّهم على قلب إبراهيم عليه السلام.

قال ـ رض ـ في *الفتوحات* وهم سبعة ـ لايزيدون ولاينقصون يحفظ بهم الأقاليم السبعة لكل بدل اقليم فيه ولايته، الواحد منهم على قدم الخليل عليه السلام وله الاقليم الأوّل، وأسوقهم على الترتيب إلى صاحب الإقليم السابع، والثاني على قدم الكليم عليه السلام والثالث على قدم هارون، والرابع على قدم إدريس، والخامس على قدم يوسف، والسادس على قدم عيسى، والسابع على قدم آدم على الكلّ السلام ... وسمّوا هؤلاء أبدالاً؛ لكونهم إذا فارقوا موضعاً ويريدون أن يخلفوا بدلاً منهم في ذلك الموضع لأمرٍ يرونه فيه مصلحة وقربة، يتركوا به شخصاً على صورته لايشكّ أحدٌ ممّن أدرك رؤية ذلك الشخص أنّه عين ذلك الرجل وليس هو بل هو شخصٌ روحانيٌّ يتركه بدله بالقصد على علمٍ منه، وكلّ من له هذه القوة فهو البدل ومن يقيم اللّه عنه بدلاً في موضعٍ مّا ولاعلم له بذلك، فليس من الأبدال المذكورين.

الأقطاب[1] المدبّرون للأقاليم السبعة، وغير ذلك من مراتب الأولياء، ومَن لم يرجع من تلك الحضرة الرفيعة يلحق بالملائكة المهيّمة.

(﴿قَالَ نُوحٌ[2و3و4] رَبِّ﴾ ما[5] قال: إلهي، فإنّ الربّ له الثبوت[6] والإله يتنوّع بالأسماء، فهو ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾[7و8] فأراد[9] بالربّ[10] ثبوت التلوين[11]، إذ

→

وقال الشيخ ـرضـ: ومنهم رضي اللّه عنهم اثناعشر نفساً وهم البدلاء ماهم الأبدال، وهم في كلّ زمانٍ لايزيدون ولاينقصون؛ سمّوا بدلاءً، لأنّ الواحد منهم لو لم يوجد الباقون ناب منابهم وقام بما يقوم به جميعهم، فكلّ واحدٍ منهم في عين الجمع:

وما على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد

ويلتبس على الناس أمرهم مع الأبدال من جهة الاسم.

١. قال الشيخ ـرهـ في *الفتوحات* الباب ٤٦٣ في معرفة الاثنى عشر قطباً: فأمّا أحد الأقطاب وهو على قدم نوح عليه السلام فله من سور القرآن سورة يس فإنّ لكلّ قطبٍ سورة من القرآن من هؤلاء الاثني عشر ... .

٢. نوح (٧١): ٢٦.

٣. المراد بالربّ الذات مع الصفة التي تقتضي بها حاجته وتسدّ خلّته، فهو اسمٌ خاصٌ من أسمائه تعالى بالأمر الذي دعاه إليه وقت النداء؛ ولذلك خصّه بالإضافة (ق).

٤. ومن تلك الحكم ما قال نوح عليه السلام: ﴿ربّ لاتذرعلى الأرض من الكافرين ديّاراً﴾ (نوح (٧١): ٢٦) (ص).

٥. نافية.

٦. بحسب المادة والصيغة، أمّا بحسب المادّة فلما ذكره ـرضـ في جواب السؤال الحادي والثلاثين للترمذي: معناه، أي معنى الربّ، الثابت، يقال: ربّ بالمكان إذا أقام فيه وثبت (*الفتوحات المكية* ج٢ ص٦٣). وأما بحسب الصيغة فلأنّه صفةٌ مشبّهة تدلّ على ثبوت مبدإ الاشتقاق للذات المبهمة من غير دلالةٍ على تجدّدٍ وانصرامٍ (جامي).

٧. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٨. فتارةً يتجلّى بالأسماء الربوبيّة وتارةً بخلافها، ولاشكّ أنّ مقام الدعاء وطلب الإجابة إنّما يطلب الأسماء الربوبيّة ودوام آثارها؛ فلهذا اختار نوحٌ عليه السلام اسم الربّ، لاالإله.
ولمّا كانت الأسماء الربوبيّة متنوّعةً متلونةً فإنّ الطالب المستعدّ يطلب في كلّ آنٍ نوع تربية لايطلبها في آنٍ آخر، وذلك بحسب الظاهر ينافي الثبوت والدوام. قال الشيخ ـرضـ: «فأراد ...» (جامي).

٩. أي نوح عليه السلام (جامي).

١٠. أي بذكر الربّ (جامي).

١١. أي تلوين الأسماء الربوبيّة وتبدلّها بحسب تبدّل الاستعدادات الجزئية الوجوديّة للقابل المستعدّ بأن يكون الربّ المطلق ثابتاً دائماً على التجلّي بالأسماء الربوبيّة المتلوّنة الجزئية المقيّدة.

لايصحّ[١] إلّا هو)[٢].

أي، خصّ اسم الربّ في دعائه مضافاً إلىٰ نفسه؛ لأنّ الربّ في أي اسم كان وصفة لايقتضي إلّا المربوب، فهو ثابت في ربوبيّته للعباد، ليقضي حوائجهم ويكفي مهمّاتهم.

وأمّا الإله فغير مقيّد بصفة معيّنة واسم مخصوص؛ لأنّه مشتمل علىٰ جميع الصفات والأسماء، فإذا دعاه الداعي بقوله: ياإله، أو يا اللّه، لم يدعه إلّا من حيث اسم مخصوص مناسب لما يدعو، فإنّ المريض مثلاً إذا إلتجأ إلىٰ هذا الاسم، فانّما يلتجئ إليه من كونه شافياً وواهباً للعافية، والغريق إذا قال: يا اللّه، فإنّما يلتجئ إلىٰ هذا الاسم من كونه مغيثاً ومنقذاً ونحو ذلك، فيتنوّع في الأسماء بحسب ظهوراته بالاحياء والإماتة والايجاد والاعدام؛ ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ**﴾.

واضافة الإله إلىٰ نفسه لايخرجه عن مقام اطلاقه؛ إذ هو إله الكلّ، بخلاف الربّ فإنّ ربّ موجود معيّن ليس ربّاً لغيره، وإن كان الربّ المطلق ربّ الكلّ، فالربّ يتقيّد بالاضافة، والإله لايتقيّد.

فأراد نوح عليه‌السلام في دعائه بالاسم «الربّ» ماهو ثابت في ربوبيته، كاف لمهمّاته قاض لمراداته في عين التلوين، أي: في عين تلوينات نوح عليه‌السلام في مراتبه الروحانيّة والقلبيّة؛ إذ لايصحّ إلّا هو، أي: إذ لايصحّ في الترقي في الدرجات إلّا ثبوت مقام التلوين، فإنّه بالتلوين يترقىٰ من مقام إلىٰ مقام.

قال الشيخ رحمة الله عليه في اصطلاحاته: «إنّ مقام التلوين أعلىٰ من مقام التمكين» ويريد به التلوين في الأسماء بعد الوصول، أو التلوين في مقامات القلب والروح، لاالنّفس، فإنّه مذموم لظهوره في مقام القلب تارة، ومقام النّفس أُخرىٰ، بل التمكين أيضاً قبل الوصول، بمعنىٰ الوقوف في بعض المقامات مذموم؛ لأنّه لايترقىٰ إلىٰ مقام الفناء.

---

١. أي ولايتحقّق في الواقع من صور الثبوت (جامي).

٢. أي الثبوت في التلوين لاالثبوت الذي يرفع التلوين (جامي).

(﴿لاتَذَرْ عَلَىٰ الأَرْضِ﴾[١] يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها).

المراد بالأرض عالم الأجسام كلّها، أي: دعا عليهم أن يدخلهم الحقّ في باطن عالم المُلك، الّذي هو أرض بالنسبة إلىٰ عالم الملكوت، الّذي هو السماء ولايذرهم[٢] علىٰ وجه الأرض ليتخلّصوا من العالم الظلمانيّة، الحاجبة للأنوار القدسيّة والوحدة الحقيقيّة.

أو الأرض المعهودة، فإنّها أيضاً حضرة من أُمّهات الحضرات، أي: لاتذرهم علىٰ وجه الأرض، بل ادخلهم في باطنها ليتضح لهم ملكوت[٣] مايخرج منها، فإنّ السالك إذا دخل في حضرة من الحضرات الإلهيّة يكشف له مافي تلك الحضرة من الأعيان والحقائق وأسرارها.

(المحمّدي[٤] «لو دليتم بحبل لهبط علىٰ اللّه»[٥و٦] ﴿لَهُ مَا في السَّمَوٰاتِ[٧] وَمَا فى الأَرْضِ﴾)[٨و٩].

أي، وجاء القلب المحمّدي بقوله: «لو دليتم بحبل لهبط علىٰ اللّه» فأخبر أنّ اللّه في باطن الأرض، كما أنّه في باطن السماء، وقال ﴿لَهُ مَا فى السَّمَوٰاتِ﴾ أي: عالم الأرواح

---

١. أي على ظاهر أرض الفرق يدعو نوح عليهم أي على قومه أن يصيروا في بطنها، أي بطن أرض الفرق، وذلك عين دعوته لهم إلى الباطن الجمعيّ الأحديّ، فهذا الدعاء وإن كان بحسب الظاهر عليهم فهو بالحقيقة لهم (جامي).

٢. عطف على قوله: يدخلهم.

٣. أي ملكوت حضرة مخرج السالك من تلك الحضرة.

٤. قول المحمّدي قوله ﷺ: «لو دليتم بحبل» (جامي).

٥. آدرس حديث.

٦. أي لو دليتم من ظاهر أرض الفرق بحبلٍ رقيقةٍ حبيّة إلى باطنها بانقطاع تعلّق هذه الرقيقة من ظاهرها لهبط على الحقيقة الأحديّة الجمعيّة الإلهيّة وارتبط بها؛ فإنّه ليس للفرق باطنٌ إلا الجمع (جامي).

٧. الأوّل يدلّ على ثبوت تلك النسبة للذات والثاني على مالها من الأفعال (ص).

٨. أي له الظهور بصور السماوات والأرض ومافيها، وكما أنّه عينُ فوقيّة كلّ فوقٍ فكذلك هو عين تحتيّة كلّ تحت (جامي).

٩. البقرة (٢): ٢٥٥.

﴿وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ أي: عالم الأجسام، وهو نور السماوات والأرض، فلاتخلو السماوات والأرض منه.

(فإذا دفنت فيها[١]، فأنت فيها وهي ظرفك)[٢].

أي، فإذا دفنت في الأرض بالموت الارادي، فأنت في الأرض مع الحضرة الإلهيّة، كما قال ﷺ: «موتوا قبل أن تموتوا»[٣] وبالموت الطبيعي أيضاً إذا كنت ممّن عرف المقامات وظهورات هويّة الحقّ، كما قال ﷺ «الموت تحفة المؤمن»[٤] وتلك الأرض ظرفك وساترك عن عيون أهل العالم.

(وفيها نعيدكم[٥]، ومنها نخرجكم[٦] تارة أُخرىٰ)[٧،٨] إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾[٩].

أي، كما أخرجناكم من عالم الملكوت إلىٰ عالم الملك، كذلك نعيدكم إليه ونخرجكم تارة أُخرىٰ ليوم القيامة وابتداء الدّورة الأخراويّة، من البقاء[١٠] بعد الفناء فيه[١١] بالوجود الحقّاني السرمدي، هذا علىٰ الأوّل من معنى الأرض.

وعلىٰ الثاني: أي، نعيدكم الىٰ ملكوت الأرض بالموت الارادي، أو الطبيعي،

---

١. بالدخول من ظهرها إلى بطنها فانت فيها مع الحضرة الأحديّة الجمعيّة (جامي).

٢. لاستتارك فيها عن عيون الغافلين كاستتار المظروف بالظرف (جامي).

٣. *بحار الأنوار* ج٧٢ ص٥٩.

٤. *بحار الأنوار* ج٦١ ص٩٠، مع اختلاف يسير.

٥. من جهة استهلاك كثراتكم الخلقيّة الفرقية في الأحدية الجمعيّة (جامي).

٦. من جهة ظهوركم بالتعيّنات الخلقيّة والكثرات الفرقيّة (جامي).

٧. في النشأة الأُخروية (جامي).

٨. فالأرض لها جامعيّة نسبة البداية [خ ل: المبدئية] والمعادية مع ماذكر، كلّ ذلك لأنّها وقعت مركزاً، والمركز مستجمع لوجوه الكثرة التي على محيط الظهور والإظهار جملةً فإنّه أصل تلك الكثرة (ص).

٩. طه (٢٠): ٥٥.

١٠. أي الالتفات إلى أنفسهم وأبدانهم المثالية.

١١. أي في الحقّ.

ومنها نخرجكم تارة أُخرىٰ مكتسياً خلع[١] الأعمال الحسنة، ومتلبساً بهيئات العلوم الحقيقيّة التي صارت ملكة في نفوسكم، وذلك ﴿لِيَقْضِيَ اللّهُ أَمْراً كانَ مَفْعُولاً﴾[٢] فيستقرّ كلّ من السعداء والأشقياء مكانه.

(لاختلاف الوجوه)[٣].

أي، يخرج كلّ واحد منكم من الأرض تارة أُخرىٰ، علىٰ صورة تقتضيها هيئاته الغالبة علىٰ نفسه، حال انتقاله إلىٰ باطن الأرض، لاختلاف الوجوه والهيئات التي بها تستحقّ النفس صورة من واهب الصّور، وتستعدّ لها.

أو لاختلاف وجوه الحقّ وأسمائه، المقتضية للاحياء والاماته والاعادة في النشأة الأُخراوية.

ويجوز أن يكون تعليلاً لقوله: **(يدعو عليهم أن يصيروا في باطنها)** أي: دعا علىٰ **أمه كلّهم العامّة منهم والخاصّة بدعاء واحد يشملهم؛ ليعطي الحقّ كلاً منهم حقّه، لأنّ الكافرين منهم مَن عرف اللّه وستره، ومنهم مَن أنكره وجحده، فاختلفت وجوههم، ولمّا كان الأمر كذلك، دعا عليهم بدعاء واحد، يستر الخواصّ منهم كما ستروا الحقّ عن أعين الأغيار جزاء لهم، ويستر العوامّ المنكرين بالافناء في وجوده وصفاته، ليتيقّنوا الإلهيّة ويقرّوا بوحدانيّته.**

(من الكافرين، الذين استغشوا ثيابهم).

أي، لاتذر علىٰ الأرض من الكافرين، الّذين ستروا[٤] بوجوداتهم وجود الحقّ، وبصفاتهم صفاته، وبأفعالهم أفعاله.

(وجعلوا أصابعهم في آذانهم) وماقبلوا كلام الأنبياء ودعوتهم **(طلباً للستر)**[٥] أي،

---

١. خِلَع كعنب جمع الخِلْعة، بكسر الخاء. وفي منتهى *الإرب* في لغة العرب: خلعة بالكسر، جامه وجزآن كه پوشاند كسيرا بزرگى خِلَع جمع.

٢. الأنفال (٨): ٤٢.

٣. المقتضية لإعادتكم فيها وإخراجكم منها (جامي).

٤. إشارةٌ إلى معنىٰ الكافرين.

٥. وإنّما طلبوا الستر لأنّه عليه السلام أي نوح دعاهم ... (جامي).

لأجل طلبهم منه[1] ستر وجوداتهم، وافناء ذواتهم في وجوده وذاته؛ ليبقوا بالبقاء الأبدي **(لأنّه دعاهم ليغفر لهم، والغفر: الستر)**[2]، تعليل لقوله: **(طلباً للستر)**.

(﴿دَيَّاراً﴾ أحداً، حتّىٰ تعمّ المنفعة[3، 4] **كما عمّت الدعوة)**[5] تتمة من الآية.

أي، لاتذر احداً في ديّاره، و«ديّاره»: أنانيّته ووجوده، ومايصير به «هو هو»، حتّىٰ تعمّ المنفعة علىٰ أنواع الكافرين والساترين وجه الحقّ ووجوده بوجودهم ووجوههم؛ ليكون لكلّ منهم نصيب، ولايحرم أحد منها كما عمّت الدّعوة عليهم.

(﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ﴾ أي، تدعهم وتتركهم[6] **﴿يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾**[7و8] **أي، يحيّروهم**[9]**، فيخرجوهم من العبوديّة إلىٰ**[10] **مافيهم من أسرار الربوبيّة)**[11].

أي، إن تذرهم علىٰ حالهم يضلّوا عبادك، ويحيّروهم فيك وفي ظهوراتك، فيخرجوهم من مقام عبوديتهم باظهار أسرارالربوبيّة لهم، كما ظهرت لنفوسهم، فيظهروا بالأنانيّة ويتفرعنوا بظهورهم بأنفسهم.

---

١. أي من النوح عليه السلام (جامي).

٢. فسارعوا إلى ما طلب لهم من اللّه ثمّ دعى عليهم بأن يصيروا في بطن الأرض؛ طلباً للستر بعد الستر، وللإشارة إلى ذلك وصف الشيخ ـ رض ـ الكافرين هاهنا بالوصفين المذكورين «هما» تفسيراً لكفرهم (جامي).

٣. الأمم الآتية (ص).

٤. وإنّما عمّم نوح عليه السلام الدعاء وماخصّ بعضها دون بعضٍ حتّى تعمّ المنفعة، يعنى الدخول في بطن أرض الغرق والاستغراق في الباطن الأحديّ الجمعيّ (جامي).

٥. كل أحدٍ إلى الباطن الأحديّ الجمعيّ (جامي).

٦. على ظاهر أرض الفرق ولم تعهدهم إلى باطنها (جامي).

٧. نوح (٧١): ٢٧.

٨. المفطورين على عبوديّتك (جامي).

٩. أي يحيروهم بين العبوديّة والربوبيّة (جامي).

١٠. أي إلى مطالعة ما أودع فيهم (جامي).

١١. والصفات الفعليّة الوجوبيّة فيستر توهّم أنّها لهم بالأصالة (جامي).

(فينظرون[1] أنفسهم أرباباً[2] بعدما كانوا عند نفوسهم عبيداً)[3].

فيدّعون الإلوهيّة ويظهرون بالربوبيّة لغلبة مقام الوحدة عليهم، وهم عبيد بالنسبة إلىٰ تعيّناتهم، ولايجوز للعبد دعوىٰ الربوبيّة مطلقاً، لذلك يظهر شرف نبيّناﷺ بقوله: «واشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله».

وقال عيسىٰ عليه السلام: ﴿إنّي عَبْدُ اللّهِ آتانِي الكِتَابَ﴾[4] والحكم والنبوة، وقال الشيخ رحمة اللّه عليه.

لاتدعني إلّا بياعبدنا　　　فإنّه أشرف أسمائيا[5]

(فهم العبيد الأرباب).

أي، فهم حينئذٍ عبيد من حيث تعيّنهم وتقيّدهم للحقّ المطلق، وأرباب لما تحت حيطتهم وأحكامهم، فهم العبيد والأرباب بالاعتبارين.

(﴿وَلايَلِدُوا﴾ أي، ولاينتجون ولايظهرون إلّا ﴿فَاجِراً﴾ أي مُظهراً ما ستر).

مظهر اسم فاعل من الاظهار، ستر علىٰ البناء للمفعول، أي: مظهراً ماستره الحقّ من أسرار ربوبيّته في مظاهره.

(﴿كفاراً﴾ أي ساتراً ماظهر بعد ظهوره).

---

١. عند ضلالهم أرباباً بإراءة المتحققين به إيّاهم ذلك المقام (ص).

٢. لاتّصافهم بالأوصاف الربوبيّة بعدما كانوا بإعتبار عدميّة اصليهم عبيداً، فهم العبيد باعتبار عدميّتهم الأصليّة و الأرباب باعتبار ما فيهم من الأسرار الربوبيّة، فإذا نظروا إلى ذواتهم علموا أنّهم عبيدٌ. وإذا طالعوا ماظهر فيهم من أسرار الربوبيّة وتوهّموا أنّها لهم تخيّلوا أنّهم أرباب، فتحيّروا في أمرهم ولم يعلموا أنّهم عبيدٌ أو أربابٌ.

وأيضاً إذا توهّموا أنفسهم أرباباً وطولبوا بمقتضيات الربوبيّة ولم يتأتّ منهم الإتيان به تحيّروا في دعواهم الربوبيّة. وأمّا إذا لم يدعهم اللّه سبحانه على ظاهر الأرض ـ أي أرض الفرق ـ ودعهم إلى باطنها اشتدّت الأسرار الربوبيّة إلى الحقيقة الجمعية وانقطعت نسبتها عنهم فتحقّقوا بعبوديّتهم وتخلّصوا من توهّم الربوبيّة (جامي).

٣. على ماهو مشهود كلّ أحدٍ بنفسه (ص).

٤. مريم (١٩): ٣٠.

٥. في *الفتوحات* هكذا: أسمائيا.

كما يعملون اليوم في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ﴾[١] فإنّه صريح في أنّ مافي[٢] الوجود غيره، ويأولونه علىٰ مبلغهم من العلم بحسب عقولهم، كتأويلهم قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أينَ ماكُنْتُمْ﴾[٣] وأمثال ذلك.

(**فيظهرون ماستر من الأسرار الإلهيّة، ثمّ يسترونه بعد ظهروه**)[٤] مرّة أُخرىٰ، إمّا خوفاً من الجهلاء، أو غيرة علىٰ اللّه.

(**فيحار[٥] الناظر[٦]، ولايعرف قصد الفاجر[٧] في فجوره[٨]، ولاالكافر في كفره**)[٩].

أي، يحار الناظر في كلامهم، ولايعرف مقصود المظهرين في إظهارهم ولامطلوب الساترين في سترهم، كما يصدر اليوم من العرفاء، وذلك الاظهار أنّما يحصل من غلبة الوحدة عليهم، والستر لايكون إلّا عند رجوعهم إلىٰ أنفسهم وغلبة الكثرة عليهم، ولابُدّ أن يكون الأمر كذلك إلىٰ أن يظهر خاتم الأولياء، وينكشف الأمر علىٰ الكلّ.

(**والشخص[١٠] واحد**).

أي، والحال أنّ الفاجر المظهر هو الّذي يستر ماأظهره، ويكفّر نفسه في زمان آخر، كما هو مشهور عن أبي يزيد في قوله: «لاإلٰه إلّا أنا»، «وسبحاني ماأعظم شأني»

---

١. الحديد (٥٧): ٣.
٢. نافية.
٣. الحديد (٥٧): ٤.
٤. إذا طولبوا بمقتضاته وعجزوا عن الإتيان بها فيحار (جامي).
٥. حار يحار، من باب سمع يسمع.
٦. في أحوالهم (جامي).
٧. المظهر في فجوره (جامي).
٨. وإظهاره وأنّه لم أظهر ما أظهر.
٩. أي ولاقصد الكافر الساتر في كفره وستره وأنّه لم يستر ما ستر (جامي).
١٠. والشخص الفاجر الكافر واحدٌ بالذات وإن تعدّد بالاعتبار، وهذا عين الإضلال والتحيّر (جامي).

فكيف[١] إذا كان المظهر غيره[٢]، كما أفتى الجنيد بقتل الحلاج رضي اللّه عنهما، وهنا يحار الناظر، إذ لو كان المظهر غير الساتر ربّما كان لم يقع الناظر في[٣] الحيرة.

(﴿**رَبِّ اغْفِرْ لِي**﴾[٤] **أي: استرني**)[٥] أي استر ذاتي (**واستر من أجلي**)[٦] أي، استر صفاتي وكمالاتي من أجلي، لتكون ذخيرة للآخرة (**فيجهل مقامي وقدري**)[٧] على البناء للمفعول، أي استر كمالاتي لئلايطّلع الخلق على مقامي وقدري عندك فيحسدونني ويهلكونني (**كما جهل قدرك**[٨] **في قولك: ﴿وَمَاقَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾**)[٩].

ولمّا كان هذا أيضاً مقاماً من المقامات الإلٰهيّة، طلب[١٠] الاتصاف به أيضاً للمضاهاة بينه وبين الحقّ.

(﴿**وَلِوَالِدَيَّ**﴾ **مَن كنت نتيجة عنهما**[١١]، **وهما العقل والطبيعة**).

وإنّما فسّر الوالدين بالعقل والطبيعة، لأنّهما مظهرا حقيقة آدم وحواء في العالم الروحانيّ، ولكون العقل فعالاً والطبيعة منفعلة، خصّ العقل بالأُبوة والطبيعة

---

١. أي فكيف لايكون التكفير.

٢. أي التكفير كما أفتى.

٣. متعلّق بقوله: والشخص واحدٌ.

٤. نوح (٧١): ٢٨.

٥. على أن تكون اللام لتكميل معنى الفعل، أي استر ذاتي ومايتبعها من صفاتي وأفعالي في ذاتك وصفاتك وأفعالك (جامي).

٦. على أن تكون اللام للتعليل، وإنّما عطف بالواو تنبيهاً على ماسبق من أنّ مفهوم أهل الخصوص ممّ نطقت به ألسنة الشرائع كلّ ما يفهم من وجوه اللفظ بأيّ لسان كان في وضع ذلك اللسان. فكلا المعنيين مراد معاً، أي جعل ذلك الستر المطلوب لي لاعليّ؛ بأنّ يكون الاتّصاف به سبب للمضاهة بيني وبينك ووسيلة للقرب لاللبُعد (جامي).

٧. عند الخلق فلايطلع أحدٌ عليه (جامي).

٨. عندهم.

٩. الحجّ (٢٢): ٧٤.

١٠. أي نوح عليه السلام.

١١. إنّما قال: من كنت نتيجة عنهما؛ فإنّ الحقيقة الإنسانيّة هي القلب لاغير (جامي).

بالأمومة، والمراد بالعقل هنا هو الروح، كما هو اصطلاح أهل التصوف، لاالقوّة النظريّة والمفكّرة، وبالطبيعة النّفس المنطبعة، ونتيجتهما القلب.

(﴿ولِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي﴾ أي، قلبي)[١] حين فنىٰ عن نفسه وهواه، وجعل القلب مستقرّ الحقّ ومأواه.

(﴿مؤمناً﴾ أي، **مصدّقاً بما يكون فيه**)[٢] أي، بما يحصل في القلب (**من الاخبارات الإلٰهية**).

إنّما جعل الواردات القلبيّة والالهامات الروحيّة إخبارات إلهية، لأنّ القلب والروح مطهّران عن الأرجاس البدنيّة، ومقدّسان من الكدورات الجسمانيّة، وكلّما يرد عليهما مطابق لما هو الأمر عليه حقٌّ في نفسه، فهو ربانيّ، لذلك قيل: إنّ الخواطر الأول كلّها ربانيّة حقّة، وإنّما تتطرق إليها من تعمّلات النّفس وتصرّفاتها أمور تخرجها عن الصواب، فتصير أحاديث نفسانيّة ووساوس شيطانيّة.

(**وهو**)[٣]، أي: ما يكون وما يحصل فيه من الاخبارات الإلٰهيّة (**هو ما حدّثت به أنفسها**)[٤].

«أنفسها» فاعل حدّثت، وفي بعض النسخ «أنفسهم»، والضمير للمذكورين في الآية، أنّثه باعتبار النّفوس، فهو تعريف ما للخبر الإلهيّ الّذي لايكون بواسطة الملك.

ولاينبغي أن يتوهّم «أنّ كلّ ما يحصل في النّفوس هو كذلك» بل هذا المقام لمن تطهّر

---

١. بل مقام قلبي وهو الفناء في اللّه والبقاء به (جامي).

٢. بل في مقامه (جامي).

٣. أي الإخبار الإلهي (جامي).

٤. أي أنفس الداخلين في مقام القلب؛ فإنّ أحاديث نفوس أرباب القلوب لاتكون إلّا حقانيّةً إلهيةً سواءً كانت بواسطة ملك أو بغير واسطة، ولاتشوّشهم الهواجس النفسانيّة والوساوس الشيطانيّة.

وفي بعض النسخ: «أنفسها» والظاهر أنّ التأنيث حينئذٍ أنّما هو حكاية لما وقع في الحديث الصحيح أنّ رسول اللّهﷺ قال: «إنّ اللّه تجاوز عن أُمّتي ما حدّثت به أنفسها مالم يتكلّم أو يعمل». *بحار الأنوار* ج٧٢ ص٢٣٠، *صحيح مسلم*، ج١، ص١١٦.

فالمعنى أنّ الإخبار الإلهي هو مايفهم من قولهﷺ «ماحدثت به أنفسها» في الحديث المذكور (جامي).

من الأدناس نفسه، وأجاد وأسلم شيطانه وانقاد، ولايوسوس الخنّاس في صدره، وعرف جميع مكائد نفسه، فاذا خطر في قلبه خاطر أوّلاً، يكون ذلك حديثاً ربانيّاً، والحقّ ناطقاً بلسانه كما نطق بلسان غيره.

(**﴿وَلِلمُؤْمِنِينَ﴾ من العقول**[١] **﴿وَالمُؤْمِناتِ﴾ من النّفوس**)[٢].

وإنّما فسّر «المؤمنين» بالعقول أي: المجرّداتَ؛ لأنّ نفوسهم فعّالة في نفوس غيرهم، مؤثرة بالهمّة فيها، بل في العالم علىٰ قدر قربهم ونصيبهم من الاسم «القادر»، و[٣]كمالهم من اللّه كالعقول، و«المؤمنات» بالنّفوسِ أي: المنطبعة المطمئنةَ، إذ النّفس في اصطلاح هذه الطائفة لايطلق إلّا بها، لا بالناطقة المجرّدة، كاصطلاح الحكماء، لأنّها هي المنفعلة عن الروح أوّلاً، ثمّ بواسطتها تنفعل الطبيعة الجسميّة والبدن.

(**﴿وَلاتَزِدِ الظّالِمِينَ﴾** أي، المستترين بالغواشي التي توجب الظلمات، لذلك قال: (**من الظلمات**) أي، مأخوذة من الظلمات كما قال ﷺ: «الظلم ظلمات يوم القيامة»[٤].

(**أهل الغيب، المكتنفين**[٥] **خلف الحجب الظلمانيّة**)[٦].

منصوب علىٰ أنّه عطف بيان للظالمين، والمراد منه العارفون بالغيب، وإن كانوا ظاهرين بالحجب الظلمانيّة التي تسترهم كالملاميّة، وهؤلاء هم الذين جاء في حقّهم «أوليائي تحت قبابي لايعرفهم غيري»[٧].

(**﴿إلّا تَباراً﴾ أي، هلاكاً**) أي: هلاكاً فيك (**فلايعرفون**[٨] **نفوسهم، لشهودهم وجه**

---

١. من العقول المجردة أي الأرواح؛ لأنّ من شأنهم التأثير فلهم مرتبة الذكورة (جامي).

٢. المنطبعة؛ لأنّ من شأنهم التأثير فلهم مرتبة الأنوثة (جامي).

٣. عطف على قوله: نصيبهم.

٤. *بحار الأنوار* ج٧٣ ص٣٠٣ ح١٦.

٥. أي المستترين مع كمال نوريّتهم (جامي).

٦. وراء الأستار الجسمانية (جامي).

٧. إحياء العلوم للغزالي ج٤ ص٢٥٦.

٨. فلايعرفون بواسطة هذا الهلاك نفوسهم ولايشعرون بذواتهم (جامي).

الحقّ[١] دونهم)[٢].

أي، إذا هلكوا فيك فلايعرفون نفوسهم، ولايشعرون بذواتهم، ولايظهرون بأنيّاتهم، لشهودهم وجه الحقّ الباقي أبداً دون أنفسهم، لئلايحتجبوا بها عن الحقّ.

(في[٣] المحمّديين ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ﴾[٤] والتبار: الهلاك)[٥].

أي، كما جاء في حقّ المحمّديين، وفي كتابهم ﴿كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلاّ وَجْهَهُ﴾ وذاته، والتبار: الهلاك، فطلب نوح عليه السلام الهلاك فيه، بقوله: ﴿وَلاتَزِدِ الظّالِمينَ إلاّ تَباراً﴾.

(ومن أراد أن يقف علىٰ أسرار نوح فعليه بالترقي في فلك يوح).

يوحَ، بالياء والواو الساكنة والحاءَ، هي الشمس، وإنّما أحال الطالب السالك بالترقي إلىٰ فلك الشمس، لأنّ الغالب علىٰ أملاك فلكها التنزيه، وروحانيّة فلك الشمس قلب عالم الأرواح المنزّهة، فحصلت المناسبة بينهما[٦].

(وهو[٧] في «التنزلات الموصليّة» لنا، والسلام).

أي، الوقوف عليها وبيانها مذكور في كتاب التنزلات الموصليّة فإنّه بيّن هناك وجه المناسبة بينهما، وكشف بعض أسراره الّذي لم يذكره هاهنا، واللّه أعلم بالصّواب.

* * *

---

١. الباقي أزلاً وأبداً (جامي).

٢. أي دون أنفسهم فلايحتجبون بها عن الحقّ تعالىٰ (جامي).

٣. أي وجاء في المحمّديين (جامي).

٤. القصص (٠٠): ٨٨.

٥. فما جاء في النوحيّين موافق لما جاء في المحمديّين (جامي).

٦. أي بين النوح واليوح.

٧. أي بيان أكثر أسرار نوحٍ ووجه توقف انكشافها على الترقّي إلى فلك يوح مذكور في كتابه (جامي).

[فصّ حكمة قدّوسيّة

في كلمة إدريسيّة]

فصّ حكمة قدّوسيّة [١،٢،٣،٤] في كلمة إدريسيّة [٥]

---

١. إنّما أُردف الشيخ ـ رض ـ الكلمة النوحيّة بالكلمة الإدريسيّة وإن كان إدريس قبل نوح عليه السلام؛ لمناسبة مخصوصة بينهما، من حيث إنّ الصفة القدوسيّة تلي الصفة السبّوحية في المعنى والمرتبة؛ فإنّ السبّوح هو المنزّه عن نقص، والقدوس هو الطاهر عمّا يتوهم فيه من إمكان طرق نقصٍ مّا إليه يشينه.
وأمّا سرّ اختصاص هذه الصفة بإدريس عليه السلام فلأجل أنّ الكمال الذي حصل له أنّما كان بطريق التقديس وهو تروّحه وانسلاخه عن الكدورات الطبيعيّة والنقائص العارضة من المزاج العنصري (جامي).

٢. إنّما قدّم الشيخ ـ ره ـ الحكمة السبّوحيّة على القدّوسيّة وجعلهما متقارنين وإن كان نوح عليه السلام متأخّراً بالزمان عن إدريس عليه السلام لاشتراكهما في التنزيه، مع أنّ التقديس أبلغ من التسبيح، والأبلغ بالتأخير أوفى، فالتسبيح تنزيهٌ عن الشريك وصفات النقص كالعجز وأمثاله، والتقديس تنزيهٌ عمّا ذكر مع التبعيد عن لوازم الإمكان وتعلّق الموادوكلّ ما يتوهّم ويتعقّل في حقّه تعالى من أحكام التعيّنات الموجبة للتحديد والتقييد.
وقد بالغ إدريس عليه السلام في التجريد والتروّح حتّى غلبت الروحانية على نفسه وخلع بدنه وخالط الملائكة، واتّصل بروحانية الأفلاك وترقّى إلى عالم القدس، وأقام على ذلك ستّة عشر عاماً لم ينم ولم يطعم شيئاً، فتنزيهه ذوقيٌ وجدانيّ تأصّل في نفسه حتّى خرق العادة.
وأما تنزيه نوح عليه السلام فهو عقليٌّ؛ لأنّه كان أوّل المرسلين فلم يتجاوز في التنزيه مبالغة فَهْوم الأمة، ولم يخل عن شوب التشبيه على ماهو طريق الرسالة وقاعدة الدعوة، وتزوّج وولد له بخلاف إدريس؛ لأنّ الشهوة قد سقطت عنه وتروّحت طبيعته وتبدّلت أحكامها بالأحكام الروحيّة وانقلب بكثرة الرياضة وصار عقلاً مجرداً ورفع مكاناً علياً في السماء الرابعة (ق).

٣. واعلم أنّ التقديس هو تطهير الذات عما يشوب به صرف تنزهها وخالص إطلاقها من التبعيد عن القيود ـ الذي يستلزم التحديد على مايتضمّنه معنى التسبيح فيكون ـ أتمّ في تأدية تلك الحقيقة منه؛ ولذلك تراه مطلقاً منتسباً إلى الحقّ ـ دون التسبيح ـ في قوله تعالى: ﴿نحنُ نُسبِّحُ بِحَمْدِكَ ونقدِّسُ لَكَ﴾ البقرة (٢): ٣٠)
وإدريس قد بالغ في نفض موادّ التعلّق وما يختلط به صرافة التجرّد والتروّح وجد في ذلك بما لاتفى به
←

«القدّوس» معناه: المقدّس، وهو مشتق من التقديس كالسّبوح من التسبيح، وهو[١] التطهير لغةً، واصطلاحاً تقديس[٢] الحقّ عن كلّ مالايليق بجنابه، من الامكان والاحتياج والنقائص الكونيّة مطلقاً، وعن جميع ما يعدّ كمالاً بالنسبة إلىٰ غيره من الموجودات، مجرّدة كانت أوغير مجرّدة، لأنّه تعالىٰ وكمالاته الذاتيّة أعلىٰ من كلّ كمال، وأجل من أن يدركه عقل أو فهم أو خيال؛ إذ الكمالات المنسوبة إلىٰغيره متنزّلة عن مقامها الأصلي، مقيّدة خارجة عن الاطلاق الحقيقيّ، متفرعة عنه.

وهو[٣] من الأسماء الحسنىٰ، وأخصّ من السّبوح كيفيّة وكميّة، أي: أشدّ[٤] تنزيها منه وأكثر، [٥] لذلك يؤخّر عنه[٦] في قولهم: «سبّوح قدّوس»، وذلك كتنزيهه من حيث ذاته من التنزيه والتشبيه، كقول القائل[٧]: «جلّ الحقّ أن ينزّه أو يشبّه» فهو[٨] باعتبار نوع من التنزيه غير داخل في القسم الأوّل،[٩] وباعتبار آخر أشدّ منه كالفناء والفناء عن الفناء.

ويمكن أن يقال: التسبيح تنزيه بحسب مقام الجمع فقط، والتقديس بحسب مقام

←

النشأة العنصرية (ص).

٤. هذا الفصّ يتكرّر ذكره الشريف في الكتاب أيضاً، وهو الفصّ الإلياسيّ الآتي ذكره معنوناً بقوله: فصّ حكمة إيناسية في كلمة إلياسيّة والياس هو إدريس كما تعلم، ولهذه الكلمة شأن ليس لغيرها، ويمتاز هذا الفص عن غيره بما يحتاج بيانه إلى مرشد يرشدك إلى أسراره.

٥. إدريس هو أخنوخ، رفع إلى السماء بعد ثلاثمائة وخمس وستّين كما في هامش *المصباح الصغير* للشيخ الطوسي-قدس سرّه-.

١. أي القدّوس.

٢. خ ل: تنزيه، خ ل: تطهير.

٣. أي القدّوس.

٤. إشارةٌ إلى الكيفيّة.

٥. إشارةٌ إلى الكميّة.

٦. أي عن السبّوح.

٧. تعليل للأخصيّة.

٨. أي تنزيه الحق عن التنزيه والتشبيه.

٩. أي التنزيه السبّوحي.

الجمع والتفصيل، ليكون أكثر كميّة، ولهذا قيل: إنّ تنزيه نوح عليه السلام تنزيه عقلي، وتنزيه إدريس عليه السلام تنزيه عقليّ[١] ونفسيّ.

ولمّا كانت هذه الحكمة مناسبة للحكمة المتقدّمة معنىً ومرتبة، جعلها تليها وخصّصها بإدريس عليه السلام لأجل تطهير نفسه عليه السلام بالرياضة الشاقّة، وتقديسه عن الصفات الحيوانيّة حتّىٰ غلبت روحانيّته علىٰ حيوانيّته، فصار كثير الانسلاخ عن البدن، وصاحب المعراج، وخالط الأرواح والملائكة المجرّدة، وقيل: لم ينَم ستة عشر عاماً، ولم يأكل حتّىٰ بقىٰ عقلاً مجرّداً.

(العلو[٢] نسبتان؛ علو مكان[٣]، وعلو مكانة،[٤،٥] فعلو المكان:[٦] ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾)[٧].

لمّا جاء في بيان مرتبته[٨] ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾، وكان نتيجة التقديس العلو عن كلّ شيء، وبه[٩] يتميّز عن التسبيح، خصّ رحمةالله عليه الفصّ بتحقيقه، وشرع في بيان العلو، وقسّمه إلىٰ علو المكان، وعلو المكانة، أي: المرتبة، وبازائه يكون السفل منقسماً إلىٰ السفل المكاني كالمركز، والمكانة كمرتبة المشركين الّذين هم أسفل السافلين.

---

١. أي بحسب المقامين، أي الجمع والتفصيل.

٢. لما نزل في شأنه عليه السلام أنّه رفع مكاناً عليّاً ابتدأ ـ رض ـ حكمته بذكر العلوّ وبيان أقسامه وأحكامه، فقال: العلوّ نسبتان (جامي).

٣. يتّصف به المكان أولاً والمتمكّن ثانياً (جامي).

٤. أي مرتبة.

٥. والجامع بينهما هو نسبة الشرف ورفعة المرتبة، التي هي مقتضى التجرد والقرب إلى المبدإ؛ وذلك لأنّ المظاهر كلّما كانت أحكام الظاهر فيها غالبة، خالصةً عن شوائب الغرائب من خصوصيات المظهر نفسه ـ فإنّها أقرب إلى المبدإ وأرفع نسبةً إليه، ومن ثمّة تراه جعل الجهاد أعلى الأشياء كلّها ـ كما ستطلع عليه ـ فعلى هذا أعلى الأمكنة أنّما هي القطب من حيث خلوّه عن الحركات وطروّ الأحكام الغريبة له (ص).

٦. مايدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ﴾ (جامي).

٧. مريم (١٩): ٥٧.

٨. أي إدريس عليه السلام.

٩. أي بهذا العلوّ.

ولمّا كان العلو نسبة من النّسب، ومنقسماً إلىٰ قسمين قال: **(العلو نسبتان)** كأنّه قال: **(العلو علوّان)** أو يكون تقديره العلو له نسبتان، علو مكان، وعلو مكانة.

(وأعلىٰ الأمكنة المكان الّذي تدور عليه رحىٰ عالم الأفلاك، وهو[١] فلك الشمس، [٢] وفيه[٣] مقام روحانيّة إدريس)[٤].

واعلم، أنّ أعلىٰ الأمكنة جهة هو العرش المحدّد للجهات، وإنّما جعل فلك الشمس أعلىٰ الأمكنة باعتبار أنّه قلب الأفلاك[٥] ووسطها، وعليه مدار عالم الأفلاك، لابمعنىٰ أنّه مركز عليه دوران الأفلاك بل كما يقال: «علىٰ القلب مدار البدن» أي، منه يصل الفيض إلىٰ جميع البدن.

أي، فمن روحانيّته[٦] يصل الفيض إلىٰ الأفلاك جميعاً، كما أنّ من كوكبه تتنوّر الأفلاك جميعاً، وبه ترتبط الكواكب ارتباط الولاة بالسلطان، وإن كان لكلّ منها روحانيّة خاصّة، يستفيض من الجناب الإلهيّ الفيض الخاصّ به.

كما أنّ لكلّ نفس من النّفوس فيضاً خاصّاً من حيث[٧] عينها التي لاواسطة بينها وبين الحقّ، وفيضاً عامّاً بواسطة العقل الأوّل، والنّفس الكليّة، وباقي روحانيّات

---

١. أي المكان الذي تدور عليه الأفلاك فلكُ الشمس (جامي).

٢. يعني أنّ العلوّ المكانيّ لفلك الشمس؛ لكونه وسطاً فهو أعلى الأمكنة، إذ المركز له علوّ المكانة والمكان، أمّا علوّ المكانة فلأنّه سبب وجود المحيط. وأمّا علوّ المكان فلانّه فوق سبع أكر تحته، وأمّا كونه أعلى الأمكنة فلكونه جامعاً بين العلوين بخلاف غيره من الأمكنة والسماوات، وفي فلك الشمس صورة روحانية إدريس عليه السلام واجتمع به هذا الخاتم هناك وجرت بينهما مفاوضات عليّة وأسرار كليّة آلية، فاطلبها من كتاب *الأسرار وكتاب التنزّلات* (جندي).

٣. أي في فلك الشمس (جامي).

٤. في تفسير القاضي وغيره أنّ إدريس ـ على نبيّنا وعليه السلام ـ أوّل من تكلّم في الهيأة والنجوم والحساب، وأنّ هرمس هو إدريس وهو من أساتذة أرسطو (كشكول الشيخ البهائي ص١٤٠، طبع نجم الدولة ـ وكذا ص٢٥١ منه.

٥. كما قال فيما بعد: فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان.

٦. أي فلك الشمس.

٧. خ ل: من جهة.

الأفلاك السبعة من المدبّرات، فأثبت في عين العلو المكاني علو المكانة، فكأنّه قال: وأعلىٰ الأمكنة بعلو المكانة[١] المكان الّذي تدور عليه رحىٰ عالم الأفلاك، لذلك[٢] أثبت العلو المكاني[٣] للعرش بقوله:[٤] (**فعلو المكان كالرحمن علىٰ العرش استوى، وهو اعلى الأماكن**).

وروحانية إدريس في فلك الشمس، كما أشار إليه قوله: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾ وحديث المعراج عيّنه.

(**وتحته سبعة أفلاك،**[٥] **وفوقه سبعة أفلاك،**[٦] **وهو**) أي، فلك الشمس هو (**الخامس عشر، فالّذي فوقه فلك الأحمر**) أي، المريخ (**وفلك المشتري، وفلك كيوان**) أي، زحل (**وفلك المنازل**) أي، فلك الثوابت (**والفلك الأطلس**)[٧] صاحب الحركة اليوميّة.

وفي بعض النسخ (**والفلك الأطلس فلك البروج**)[٨] فهو عطف بيان للفلك

---

١. أي متلبّساً بعلوّ المكانة.

٢. لإثبات علوّ المكانة لفلك الشمس.

٣. فقط.

٤. أي فيما بعد.

٥. قيل: إنّ الشيخ أثبت في كلامه هذا أنّ الشمس مركزٌ، والأرض متحركةٌ حولها، على خلاف رأي بطليموس، وأمّا الشارح فعقيدته على خلاف رأي الشيخ ـ ره ـ.

٦. سمّى الشيخ ـ رض ـ كرات العناصر أيضاً أفلاكاً؛ تغليباً (جامي).

٧. واعلم أنّ الذي اتّفقت عليه كلمة أهل التعليم وأكثر أرباب التحقيق في تفصيل الأفلاك وتحقيق مراتبها هو هذا القدر ـ لاغير ـ وإن لم يكن لهم برهان على الحصر، ولكن ليس لمداركهم بحسب آلاتها واستدلالاتها قوة الوصول إلى ماوراء ذلك ـ على ما نصّ عليه الشيخ في عقلة المستوفر (ص٦٦) حيث قال نقلاً عن بعض العلماء في قوله: ﴿وَيحملُ عرشُ ربّك فوقهم يومئذٍ ثمانية﴾ (الحاقة (٦٩): ١٧): إنّ هذا الفلك يعني فلك المنازل ـ أحد الثمانية الحملة والسبعة التي تحتها، وجعل فلك البروج هو العرش وهو الأطلس، والله أعلم أنّ الأمر على خلاف ماقاله من كلّ وجهٍ، وهذا الترتيب لايمكن إدراكه إلّا بالكشف والاطّلاع أو بخبرٍ صادق، إذ لاخبر به (خ ل: إذا اخبر به).

وكذلك أهل التعاليم والقائلون بالرصد أصحاب علم الهيأة لم يعرفوا ما عرفوا من ذلك إلّا بطريق الكشف الحسّي، فأبصروا حركات الكواكب واستدلّوا بذلك على كيفيّة الصنعة الإلهيّة وترتيب الهيأة فأخطأوا في بعضٍ وأصابوا في بعضٍ واختلفت آراؤهم في ذلك اختلافاً معروفاً متداولاً بين أهل هذا الشأن (ص).

٨. وإن كانت أساميها بملاحظة مايحاذيها من كواكب فلك المنازل (جامي).

الأطلس؛ وإنّما سمّاه (**فلك البروج**) لأنّ البروج تتقدّر فيه بالكواكب الثابتة في فلك المنازل، المسمّىٰ عند أصحاب الهيئة بفلك البروج.

(**وفلك الكرسي، وفلك العرش**)[١،٢] وجعل هذين الفلكين أيضاً في (**فتوحاته**) في الباب الخامس والتسعين ومأتين فوق الأطلس، وذكر فيه: «أنّ الأطلس، وهو عرش التكوين»، أي: عنه ظهر الكون والفساد بواسطة الطبائع الأربعة، ومستوىٰ «الرحمن» هو العرش العظيم الّذي مافوقه جسم، ومستوىٰ «الرحيم» هو الكرسي الكريم، والحكماء أيضاً ما جزموا أنّ فوق التسعة ليس فلك آخر، بل جزموا علىٰ أنّه لايمكن أن يكون أقل منه».

(**والّذي دونه**[٣] **فلك الزهرة، وفلك الكاتب**) أي، عطارد (**وفلك القمر، وأكرة**[٤،٥] **الأثير، وأكرة الهواء، وأكرة الماء، وأكرة التراب**) وإنّما سمّي العناصر أكراً وإن كان سمّاها أفلاكاً من قبل، بناء علىٰ المصطلح المشهور.

---

١. الظاهر أنّ المراد بهما النفس الكلّية والعقل الكلّي، أي الروح الأعظم فإنّهما مرتبتان في الوجود أعظم من مراتب الأفلاك. والروح لوح القضاء، والنفس لوح القدر، فهما أرفع من الأجرام الفلكيّة، فسمّاهما فلكين مجازاً كما سمّى كرة التراب فلكاً مجازاً (ق).

٢. واعلم أنّ الشيخ ـ رض ـ أثبت خمسة عُرُش: عرش حقيقة الحياة وهو عرش الهوية، وعرش الرحمانية، والعرش العظيم، والعرش المجيد، والعرش الكريم.

فعرش الحياة هو عرش المشيئة ... وهو مستوى الذات وهو عرش الهوية، قال اللّه تعالى: ﴿وكانَ عَرشُهُ على الماء﴾ (هود (١١): ٧) فأضافه إلى الهوية وجعله على الماء؛ ولهذا قلنا فيه: عرش الحياة لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلنا مِنَ الماءِ كلَّ شَيءٍ حيٍّ﴾ (الأنبياء (٢١): ٣٠) فهو العنصر الأعظم ... وهو اتمّ الأسماء ومقدّمها ... .

والعرش المجيد وهو العقل الأوّل، وهو القلم الأعلى.

والعرش العظيم: النفس الناطقة الكلّية وهو اللوح المحفوظ.

وعرش الرحمانية وهو الجسم الكلّ.

والعرش الكريم محلّ التفصيل.

وأثبت عرشاً سادساً نسبيّاً ليس له وجودٌ وهو العماء، وهو عرش الحيرة (ص).

٣. أي دون فلك الشمس.

٤. لغة في الكرة (جامي).

٥. مادة ١، ك، ر من *منتهى الأرب*: أكرة بالضمّ، گوى، لغتى است ردىّ در كره.

(فمن حيث هو[١] قطب الأفلاك[٢و٣] هو[٤] رفيع المكان)[٥].

أي، فمن حيث إنّ فلك الشمس في وسط الأفلاك، هو رفيع المكان بالنسبة إلىٰ ماتحته، ورفيع المكانة من حيث قطبيّته، وكونه وسطاً عليه مدار الأفلاك، كما أنّ مدار العالم علىٰ وجود الانسان الكامل، ولايريد به القطب الاصطلاحي لأهل الهيئة، وهو النقطة التي في كلّ من طرفي المحور.

ويجوز أن يكون الضمير في قوله: **(هو رفيع المكان)** عائداً إلىٰ إدريس عليه السلام، والضمير الأوّل للفلك، أي فمن حيث إنّ فلك الشمس هو قطب الأفلاك، فإدريس رفيع المكان،[٦] لذلك قال:

(وأمّا علو المكانة فهو لنا).

أي، له[٧] المكان العلي بالنصّ الإلهيّ، والرفعة والمكانة لنا؛ لأنّه[٨] ما[٩] وصل إلىٰ الفناء في الحقّ والبقاء به، بل ارتاض حتّىٰ تبدّلت هيئات بشريّته، وأوصاف إنسانيّته بالصفات الإلهيّة والهيئات الروحانيّة، وما حصل له الفناء في الذات، الموجب للاتصاف بالعلو الذاتي والمكانة المطلقة، لذلك صار مقام روحانيّته فلك الشمس، وذلك المقام لنا.

(أعني المحمّديين، قال[١٠] تعالىٰ: ﴿وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ﴾[١١و١٢]).

---

١. أي فلك الشمس.

٢. بالمعنى المذكور (جامي).

٣. هذا تصريح بأنّ الشمس مركز.

٤. أي إدريس عليه السلام الذي رفع إليه رفيع المكان وعلوّه علوّ المكان (جامي).

٥. فيه إشارةٌ إلى أنّ العلوّ من هذه الحيثيّة له ولاينافي أن يكون لآخر علوّ من حيثيّة أخرى (ص).

٦. لأنّ روحانيته في فلك الشمس.

٧. أي لإدريس عليه السلام.

٨. أي إدريس عليه السلام.

٩. نافية.

١٠. خطاباً لهم (جامي).

١١. محمّد (٤٧): ٣٥.

١٢. يعني الأعلويّة في المكانة؛ فإنّه قال تعالى: ﴿وهو معكم﴾ الحديد (٥٧): ٤ (جامي).

مخاطباً لهذه الأُمّة، كما قال تعالىٰ: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[١] ... ﴿وكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شَهَدَاءَ عَلَىٰ النَّاسِ﴾[٢] ... .

(﴿واللّهُ مَعَكُمْ﴾ في هذا العلو، وهو يتعالىٰ عن المكان لا عن المكانة).

أي، الحقّ من حيث اطلاقه وإن كان له العلو الّذاتي الذي هو أصل أنواع العلو، مشارك معنىٰ في العلو المرتبي، أو بحكم أنّه معنا[٣] يكون له العلو أيضاً لكنّه يتعالىٰ عن العلو المكاني؛ لأنّه من خواصّ الأجسام، فعلوّه علو المكانة.

(ولمّا[٤] خافت نفوس العمّال منّا أتبع المعيّة بقوله ﴿وَلَنْ يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾[٥] فالعمل يطلب المكان، والعلم يطلب المكانة، فجمع لنا بين الرفعتين؛ علو المكان بالعمل، وعلو المكانة بالعلم).

أي، لمّا علم الزّهاد والعبّاد ـ الّذين لاعلم لهم بالحقائق ولامعرفة ـ أنّ علو المكانة أنّما هو بحسب العلم والكشف الحقيقيّ، وخافت نفوسهم وحسبوا أن لانصيب لهم من العلو، ذكر الحقّ في كلامه بعد قوله: ﴿وَاللّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتِرَكُمْ﴾ أي، لاينقصكم الحقّ أعمالكم فيكون لكم علو المكان بحسب أعمالكم، وإنّما كان علو المكانة للعلم، وعلو المكان للعمل؛ لأنّ المكانة للروح كما أنّ المكان للجسم، والعلم روح العمل والعمل جسده، فاقتضىٰ كلّ منهما بحسب المناسبة ما يشبهه ويماثله، فعلو المكانة للعالم، وعلو المكان للعامل، ومَن جمع بينهما فله العلوّان.

(ثمّ قال تنزيهاً للاشتراك بالمعيّة: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأعْلَىٰ﴾[٦] عن هذا الاشتراك المعنوي)[٧].

---

١. آل عمران (٣): ١١٠.

٢. البقرة (٢): ١٤٣.

٣. كما قال: ﴿وهو معكم أين ماكنتم﴾ الحديد (٥٧): ٤.

٤. إذ فهموا من الآية معيّة علوّ المكانة ـ أن يفوت جزاء أعمالهم ـ يعني علوّ المكان، اتبع المعية بقوله: ﴿ولن يتركم أعمالكم﴾.

٥. محمّد (٤٧): ٣٦.

٦. الأعلى (٨٧): ١.

٧. فإنّ العلوّ الذاتي لايكون إلّا للحقّ، والعلوّ الذي لغيره بالتبعيّة (ص).

ولمّا قال: ﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ وأثبت له العلو أيضاً كما أثبته لنا، وهو له لذاته ولنا بالتبعيّة، نزّه عن هذا الاشتراك المعنوي بقوله: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَىٰ﴾، الّذي له العلو الذاتي، وليس ذلك لأحد غيره.

(ومن[١] أعجب الأمور كون الانسان أعلىٰ الموجودات، أعني الانسان الكامل، وما[٢] نسب إليه[٣] العلو إلّا بالتبعيّة، إمّا إلىٰ المكان، وإمّا إلىٰ المكانة، وهي[٤] المنزلة)[٥].

كون الانسان أعلىٰ الموجودات أنّما هو باعتبار مرتبته الجامعة للمراتب كلّها، أي: ومن أعجب الأُمور أنّه أعلىٰ مرتبة من جميع الموجودات، وليس له العلو بذاته، بل باعتبار المكان الّذي هو دونه، أو باعتبار المكانة وهي المرتبة.

(فما[٦] كان علوّه لذاته فهو العليّ بعلو[٧] المكان والمكانة[٨]، فالعلو لهما)[٩،١٠].

أي فليس علو الانسان الكامل مع كونه أعلىٰ الموجودات علواً ذاتيّاً، فهو عليّ بعلو المكان والمكانة لالذاته، فالعلو للمكان والمكانة لا له، وعلوهما[١١] أيضاً أنّما هو من تجلّيه[١٢] لهما باسمه «العلّي»، فالعلو الذاتي لايكون إلّا للّه.

---

١. بيان أنّ العلوّ ليس إلّا للّه (ق).

٢. نافية.

٣. أي إلى الإنسان الكامل (جامي).

٤. أي المكانة هي المنزلة (جامي).

٥. وهما من الموجودات، فيكون علوّ الإنسان تابعاً لما يكون هو أعلى منه، وهذا من خصائص جمعيّته الإطلاقيّة وإحاطتها بالأطراف والأضداد (ص).

٦. نافية.

٧. كإدريس (جامي).

٨. كالمحمديّين (جامي).

٩. فالعلوّ بالأصالة لهما ـ أي للمكان والمكانة ـ وبالتبعيّة للإنسان الكامل (جامي).

١٠. فالعلوّ لهما بالذات لاللإنسان ولالشيء غيرهما فانّ الأسماء الإلهيّة أيضاً لاعلوّ لها إلّا بهما (ص).

١١. أي المكان والمكانة.

١٢. أي الحقّ.

ويجوز أن يكون «ما» بمعنىٰ الّذي، ويكون المراد تشبيه الحقّ بما نزهه عنه، وهو كونه عليّاً بعلو المكان والمكانة، ويعضده قوله: **(فعلوا المكان كـ ﴿الرَّحمٰنُ عَلَىٰ العَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[١] ... الخ)**.

ومعناه، فالّذي كان عليّاً لذاته في مرتبة أحديّته ومقام الوهيّته، هو أيضاً عليّ بعلو المكان والمكانة في مرتبة أُخرىٰ كغيره ممّا ليس له العلو الذاتي، وهذا من جملة ظهور الحقّ بالصفات الكونيّة كقوله: «مرضت فلم تعدني»[٢]، ﴿مَنْ ذَا الَّذِى يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضاً حَسَناً﴾[٣].

فالعلو للمكان والمكانة وللحقّ بتبعيتهما، كما جعل نفسه وكيلاً للعباد بقوله: ﴿أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلاً﴾[٤] وقوله: ﴿رَبُّ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ لاإِلٰهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً﴾[٥]، مع أنّه مالك الملك كلّه؛ وذلك لأنّه تجلّىٰ لهما باسمه «العليّ» فجعل لهما العلو، ثمّ جعل لنفسه العلو بتبعيّتهما في بعض مراتب التنزّلات، ومن علم أن ليس في الوجود إلّا هو، علم أنّ العليّ بالذات وبالتبعيّة أيضاً لايكون إلّا هو، وعلم أنّ كلّ ماهو عليّ بالتبعيّة هو أيضاً عليّ بالعلو الذاتي،[٦] كما يقرّره بقوله: **(فالمسمّىٰ محدثات هي العليّة لذاتها، وليست إلّا هو)**.

(فعلوّ المكان ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَىٰ العَرْشِ استَوَىٰ﴾، وهو أعلىٰ الأماكن،[٧] وعلو المكانة)

---

١. طه (٢٠): ٥.

٢. بحار الأنوار ج٧٤ ص٣٦٨ ح٥٦. صحيح مسلم ج٨ ١٣، كأنّه أشار إليه العارف الرومي بقوله:

آنكه گفت إنّي مرضت لم تعد | من شدم رنجور او تنها نشد

مثنوى معنوى ج١ ص٣٤١.

٣. البقرة (٢): ٢٤٥.

٤. الإسراء (١٧): ٢.

٥. المزمّل (٧٣): ٩.

٦. قال فيما بعد: لأنّ الحقّ تعالى، عليّ لذاته لابالإضافة، فالموجودات أيضاً كذلك؛ لأنّها ليست إلّا أثراً من الحقّ.

٧. فإنّه ليس بين أسماء الحقّ أعلى وأشمل إحاطةً من «الرحمٰن» فإذا كان العرش مستواه يكون هو أعلى الموجودات ضرورةً (ص).

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلّا وَجْهَهُ﴾[١و٢] ... ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[٣و٤] ﴿ءَإِلٰهٌ مَعَ اللّٰهِ﴾[٥و٦].

أي، فما يقتضي نسبة العلو المكاني إليه هو قوله: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَىٰ العَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ فإنّ العرش أعلىٰ الأماكن، وهو مستو عليه بحسب ظهوره فيه، فله العلو المكاني.

ولاتناقض بين قوله: **(وهو يتعالىٰ عن المكان، لاعن المكانة)**، وبين إثباته له؛ فإنّ ذلك التعالي بحسب الذات، لابحسب المظاهر والأسماء، والاثبات بحسبهما، وكذا ما يقتضى نسبه علو المكانة إليه هو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ... الخ﴾؛ إذ البقاء مع هلاك الأشياء، وكونه مرجع الأُمور والانفراد بالإلهيّة، منزلة عظيمة ومكانة رفيعة، لايمكن أن يكون فوقها مرتبة.

(ولمّا قال تعالىٰ: ﴿رَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾[٧] فجعل عليّاً نعتاً للمكان)[٨].

جواب «لمّا» محذوف اكتفاءً بجواب «لمّا» الثاني، أي: لمّا قال كذا علمنا أنّ علو المكان ليس لكونه مكاناً؛ إذ لو كان كذلك لكان[٩] لكلّ مكان، بل اختصاص من اللّه لذلك المكان، وذلك الاختصاص هو المكانة.

وقال أيضاً: **(﴿وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[١٠]، فهذا علو**

---

١. القصص (٢٨): ٨٨.

٢. وهو طرف جامعيّته وظهوره فللوجه رتبة العلوّ في الظهور (ص).

٣. هود (١١): ١٢٣.

٤. وهو طرف غيبه وبطونه؛ فإنّ الهوية المطلقة لها رتبة العلوّ في الوجود (ص).

٥. النمل (٢٧): ٦٠.

٦. وهو الجامع بين الطرفين ظهوراً ووجوداً فعلم من هذا أنّ لعلوّ المكانة حضرات ثلاث، وعلم أيضاً وجه ذاتيّة العلوّ للمكان والمكانة، وأمّا أنّه لغيرهما بالتبعيّة فمن قوله: ولمّا قال تعالى: ﴿ورَفَعناهُ مَكاناً عليّاً﴾(ص).

٧. مريم (١٩): ٥٧.

٨. لالإدريس عليه السلام عُلم أنّ رفعته بتبعيّة المكان (ص).

٩. أي العلوّ.

١٠. البقرة (٢): ٣٠.

المكانة، [١] **وقال في الملائكة:** [٢] **﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾** [٣] **فجعل العلو للملائكة، فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو** [٤]**، فلمّا لم يعمّ مع اشتراكهم في حدّ الملائكة، عرفنا أنّ هذا علو المكانة عند اللّه، وكذلك الخلفاء من الناس** [٥] **لو كان علوهم بالخلافة).**

أي، لو كان العلو الحاصل لهم بالخلافة **(علواً ذاتيّاً)** أي، للطبيعة الانسانية **(لكان لكلّ إنسان، فلمّا لم يعمّ عرفنا أنّ ذلك العلوّ للمكانة)** [٦].

أي، أثبت علوّ المكانة للانسان الكامل، الّذي هو الخليفة الحقيقيّة للحقّ، وللخلفاء الّذين يخلفونه في كلّ زمان إلىٰ يوم القيامة، وأثبته للملائكة فلو كان لكونهم إنساناً لكان ذلك لكلّ إنسان، ولو كان لكونهم ملائكة لكان ذلك العلو لكلّ ملك؛ وليس كذلك لخروج ابليس منها [٧] مع كونه ملكاً، لجعل الجنّة من الملائكة في قوله: **﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ** [٨] **وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَباً﴾** [٩] بعد قوله: **﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثاً وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾** [١٠].

ولاشكّ أنّ ابليس من الجنّة فلمّا لم يكن كذلك علمنا أنّه اختصاص من عند اللّه، كما قال **﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾** [١١].

والأملاك العالون الملائكة التي وقفت في الصف الأوّل من الوجود، ومنهم المهيّمة

---

١. المضاف إلى الإنسان، فإنّه يدلّ على أنّ من الملائكة من له العلوّ مكانةً (ص).

٢. حين خاطب إبليس (جامي).

٣. ص (٣٨): ٧٥.

٤. ضرورة أنّ مقتضى الذات مشتركٌ في سائر الأفراد (ص).

٥. المنسوب إليهم العلوّ في الآية المذكورة (ص).

٦. التي هي عند اللّه تعالى بأحد الوجوه الثلاثة (ص).

٧. أي من العالين.

٨. أي بين اللّه.

٩. الصافّات (٣٧): ١٥٧.

١٠. الصافّات (٣٧): ١٤٩ ـ ١٥٠.

١١. آل عمران (٣): ٧٤.

الّذين لاشعور لهم بأنّ آدم وجد أو لم يوجد؛ إذ لاشعور لهم بذواتهم فضلاً عن غيرهم، والعقل الأوّل والنّفس الكلّية منهم، إلاّ أنّ اللّه تعالىٰ لم يجعلهما مهيّمَيْن لتدوين الوجود بهما، كما بيّنه الشيخ رضي اللّه عنه في **(فتوحاته)**.

فمعنىٰ الآية: استكبرت أم صرت من العالين المهيّمين الّذين لايسجدون لغير اللّه، ولايشعرون إلاّ بجمال اللّه، وهذا[١] لايناقض قوله: **﴿فَسَجَدَ المَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إلاّ إبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الكَافِرِينَ﴾**[٢] لأنّ الأمر أنّما يتعلّق بالعقلاء العالمين، فدخل في الأمر العقل الأوّل ومَن دونه، فالاخبار منهم[٣]، وأيضاً إذا سجد فرد واحد من حقيقة كلّية فقد حصل السجود من تلك الحقيقة أيضاً، فكأنّ جميع أفرادها سجدوا.

(ومن أسمائه الحسنىٰ[٤] «العليّ»).

واعلم، أنّه[٥] اسم من أسماء الذات، وهو بهذا الاعتبار لايستدعي مَن يكون عليّاً عليه، وأمّا باعتبار أنّ العلو نسبة اضافيّة يستدعي السفل فيستدعي ذلك.

لذلك قال: **(علىٰ مَن؟[٦] وما ثَمَّ إلاّ هو!)** أي، علوه علىٰ مَن؟ وما ثمّ في الوجود شيء غيره.

---

١. أي عدم سجود المهيّمين.

٢. ص(٣٨): ٧٤ـ٧٣.

٣. أي من العالين.

٤. وإذ قد تبيّن أنّ العلوّ لغير المكان والمكانة، أنّما هو بالتبعيّة والإضافة والذي لهما مرجعه بالحقيقة إلى الحق ـ وأمّا الذي للمكانة فظاهر، وأمّا الذي للمكان فلأنّه باستواء الرحمان عليه وهو من أسمائه تعالى، فعُلم أنّ العُلوّ بالذات أنّما هو للحقّ فقط ـ أخذ في تحقيق العلوّ الذاتي الذي للحقّ بقوله: ومن أسماء الحسنى ... (ص).

٥. أي العليّ.

٦. فإنّ علوّ المكان غالباً أنّما يستعمل بـ«على» كقوله تعالى: **﴿الرحمنُ على العرشِ استوى﴾** (طه (٢٠): ٥) فإذا لم يكن في الوجود أحد يعلو عليه الحقّ بالمكان لايمكن أن يكون علوّه بالإضافة؛ فإنّ كلّ مافيه هو الحقّ(ص).

(فهو العليّ لذاته)[١] أي، فهو العليّ لذاته لابالنسبة إلىٰ غيره، فلايستدعي مَن يكون عليّاً عليه، كما مرّ.

(وعن ماذا؟ وماهو إلّا هو، فعلوّه لنفسه).

أي، عن من استفاد العلو حتّىٰ لايكون له لذاته، والحال أنّ «ماهو» أي: ليس ذلك الشيء أيضاً إلّا هو، فليس شيء آخر غيره استفاد منه العلو، فعلوّه لذاته، أو يكون «العليّ» متضمّناً لمعنىٰ الارتفاع، يقال: «على عليه» أي: غلب عليه، و«علا عنه» أي: ارتفع عنه، معناه: [٢] أنّه المرتفع عن ماذا، أو عن مَن؟، وليس في الوجود غيره.

(وهو من حيثُ الوجود[٣] عين الموجودات[٤]، فالمسمّىٰ محدثات هي العليّة لذاتها،[٥] وليست[٦] إلّا هو[٧]، فهو العليّ لاعلو اضافة؛ لأنّ الأعيان التي لها العدم[٨] الثابتة[٩] فيه[١٠] ما[١١] شمّت رائحة من الوجود[١٢]، فهي علىٰ حالها مع[١٣] تعداد

---

١. أي العليّ المطلق الذي هو أعلى من أن يكون علوّه بالقياس إلى السفل، هذا حال علوّ المكان، وكذلك أمر علوّ المكانة، وإليه أشار بقوله: «أو عن ماذا» فإنّ علوّ المكانة أكثر مايستعمل بـ«عن» كما يقال: جناب الخليفة عالٍ عن كذا (ص).

٢. أي معنى كلام الشيخ حينئذٍ.

٣. فإذ قد تحقّق أنّ العلوّ الذي للحقّ هو العلوّ الذاتي ـ حيث إنّه ليس في الوجود شيء يعلو عليه أو عنه فلايكون في الوجود إلّا العليّ بالذات ـ لابدّ أن يحقّق أمر العلوّ الإضافي وأنّ العالي به من هو، وإلى ذلك أشار بقوله: وهو من حيث الوجود... ... (ص).

٤. لأنّها بها موجودة بل وجودها وجوده (ق).

٥. لعدم المغايرة بينها وبين العليّ لذاته (جامي).

٦. أي تلك المحدثات (جامي).

٧. أي الحقّ سبحانه في مرتبة الفرق أيضاً هو العليّ، علوّ ذات لاعلوّ اضافة، إذ لاغير حينئذٍ حتى تعتبر إضافته إليه (جامي).

٨. الخارجي (جامي).

٩. صفة للأعيان (جامي).

١٠. أي في ذلك العدم (جامي).

١١. نافية.

١٢. الخارجي (جامي).

١٣. أي في العدم (جامي).

الصّور[1] **في الموجودات)**.

أي، الحقّ من حيث الوجود المضاف إلىٰ الموجودات هو عين الموجودات الخارجيّة، وذلك لأنّ الأعيان مرايا لوجود الحقّ، وما[2] يظهر في المِرآة إلّا عين الرائي وصورته، فالموجودات المسمّاة بالمحدثات صور تفاصيل الحقّ، فهي العليّة لذاتها؛ لأن الحقّ عليّ لذاته لابالاضافة، فالموجودات أيضاً كذلك، لأنّها ليست إلّا أثر من الحقّ.

وإنّما قال: **(لأنّ الأعيان ماشمّت رائحة الوجود)** لأنّ الأعيان صور علميّة موجودة في العلم معدومة في العين، ولها إعتباران؛ اعتبار أنّها مراياً لوجود الحقّ وأسمائه وصفاته، واعتبار أن وجود الحقّ يصير مِرآة لها، فبالاعتبار الأوّل لايظهر في الخارج إلّا الوجود المتعيّن، بحسب تلك المرايا المتعدّد بتعدّدها، كما إذا قابلت وجهك بشيء فيه مرايا متعدّدة، تظهر صورتك في كلّ منها فتعدد.

فعلىٰ الأوّل: ليس شيء في الخارج إلّا الوجود، والأعيان علىٰ حالها في العلم معدومة في العين، ما شمّت رائحة الوجود الخارجيّ، هذا لسان حال الموحّد الّذي غلبه الحقّ.

وبالاعتبار الثاني: ليس في الوجود إلّا الأعيان ووجود الحقّ، الّذي هو مِرآة لها في الغيب، ما يتجلّىٰ إلّا من وراء شق العزّة وسرادقات الجمال والجلال، وهذا لسان من غلبه الخلق.

وأمّا المحقّق فلايزال يشاهد المرآتين مِرآة الأعيان ومِرآة الحقّ، والصور التي فيهما معاً من غير انفكاك وامتياز، والشيخ رضي اللّه عنه لكونه بحراً موّاجاً، يخرج درر الحقائق ولآلئ المعاني علىٰ لسان كلّ طائفة من الطوائف الثلاث في كلّ حين، ويعطي حقّها.

وقوله: **(مع تعداد الصور)** متعلّق بـ«ماشمّت»، أي: الأعيان ما شمّت رائحة من الوجود مع أنّ آثارها، وهي صورها المتكثّرة الجاعلة للوجود الواحد موجودات

---

١. الكائنة في الموجودات (جامي).

٢. نافية.

متعدّدة،[١] بحسب انعكاس صورها في مِرآة الوجود، وقبول النَّفَس الرحماني إيّاها، حاصلة في الموجودات العينيّة.

(والعين[٢] واحدة من المجموع في المجموع)[٣].

أي، والحال أنّ الحقيقة التي تتبدّل هذه الصّور عليها واحدة، ممتازة من جميع الموجودات بحسب ذاتها من حيث اطلاقها وتقييد غيرها، وظاهرة بذاتها في صور جميع الموجودات من حيث أسمائها وصفاتها، أو والحال أنّ العين القابلة للصّور المتعدّدة واحدة، ثابتة في صورة كلّ واحد من المجموع، وفي المجموع، فـ«من» للبيان، وعلىٰ الأوّل للتعديّة.

(فوجود الكثرة في الأسماء وهي النّسب، وهي أُمور عدميّة).

أي، إذا كانت الذات واحدة فالكثرة في أسمائها وصفاتها، وتلك الأسماء ذات مع كلّ واحدة من الصفات، فالكثرة في الصفات، والصفات نسب معقولة ليست[٤] أُموراً عينيّة، فهي أُمور عدميّة بالنسبة إلىٰ الخارج؛ إذ لاأعيان لها فيه مجرّدة عن المظاهر، وإن كانت وجوديّة في العقل وفي المظاهر ضمناً[٥]، أو نقول: إنّ الأسماء لكونها ليست حقائقَ موجودة متميّزة بوجودها عن وجود الحقّ، بل وجودها عين وجود الحقّ، كانت نسباً[٦] واقعة علىٰ الوجود الحقّ المطلق، حاصلة بينه وبين الأكوان التي هي الموجودات المقيّدة.

---

١. فصور الأعيان الثابتة في العلم ـ أي عكسها ـ موجودة في العين بتبعيّة الوجود العقلي.

٢. المتجلّية في مجموع الصور واحدة ظاهرة من المجموع، بل من كلّ جزء منه من حيث تقيدها باطنة في المجموع من حيث إطلاقها. أو نقول: ظاهرةً من المجموع بالنسبة إلى مَن كان وجود الخلق في نظره مرآة لوجود الحقّ تعالى باطنة في المجموع بالنسبة إلى من كان وجود الحقّ في نظره مرآة لوجود الخلق وظاهرة من المجموع (جامي).

٣. يعني واحدةٌ حاصلةٌ من مجموع الموجودات في عين ذلك المجموع، لافي الخارج عنه، فإنّه قد سبق مراراً أنّ أحديّته تعالى أحديّة جمع لاأحديّة فرقٍ حتى تقابلها الكثرة ويقبل طريانها لتلك الوحدة؛ إذ الكثرة مستهلكة الحكم في الوحدة الذاتية (ص).

٤. أي لايكون لها مايحاذيه في الخارج، وهذا معنى كونها نسباً.

٥. أي موجود بوجود منشأ الانتزاع.

٦. فالمراد من النسب هو المعنى المعروف من النسب، وهي الإضافة بين الشيئين.

أمّا كون أسماء الأفعال نسباً فظاهر ؛ لأنّ البارئ والخالق والمبدع والرزاق وأمثالها بالنسبة إلىٰ المخلوق والمبدع والمرزوق .

وأمّا أسماء الصفات فالعليم والرحيم والسميع والبصير ، فإنّها أيضاً بالنسبة إلىٰ المعلوم والمرحوم والمسموع والمبصر .

وأمّا أسماء الذات كالاسم اللّه والربّ والقيوم ، فإنّها أيضاً من وجه[١] نسب ، وإن كانت من آخر[٢] غيرها ، فإنّها تقتضي المألوه والمربوب وما يقوم به من الموجودات المقيدة ؛ إذ معنىٰ «القيوم» القائم بنفسه المقوّم لغيره ، والحقّ أيضاً اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل ، ومعناه الثابت لنفسه والمثبت لغيره .

(وليس إلّا العين الّذي هو الذات) أي وليس وجود الكثرة الأسمائية إلّا عين الذات الإلهيّة ، الظاهرة ـ بحسب شؤونها المختلفة ـ بصور الأعيان الثابتة ، وهي علىٰ حالها في العدم ، وفي بعض النسخ **(وليست)** أي ، وليست الأسماء **(إلّا العين الّذي هو الذات الإلهيّة)** لكون الاسم عين المسمّىٰ .

(فهو[٣] العليّ بنفسه لا بالاضافة ، فما في العالم من هذه الحيثيّة علو اضافة) .

أي فوجود الكثرة أيضاً هو العليّ لذاته ؛ لأنّه ليس غير وجود الحقّ سبحانه من حيث الحقيقة[٤] ، ويجوز أن يعود الضمير إلىٰ الحقّ ، أي : فالحقّ هو العليّ لذاته ، إذ ليس في الوجود غيره ليتعالىٰ عليه وعنه ، فليس في العالم من هذه الحيثيّة ـ أي : من حيث الوحدة ـ علو اضافة ، بل علوّه لذاته ؛ لأنّ ظاهره ظاهر الحقّ وباطنه باطن الحقّ ، والمجموع راجع إلىٰ العين الواحدة التي هي عين الحقّ ، وإن كان باعتبار آخر هو جهة الغيريّة[٥] . واعتبار الكثرة للعالم علو اضافة ، وإليه أشار بقوله :

---

١ . أي من حيث المفهوم .

٢ . وهو كونها آلة لملاحظة الذات من غير ملاحظة وصف .

٣ . أي الحقّ مع كونه في عين الكثرة العليّ لنفسه لا بالإضافة إلى غيره (جامي) .

٤ . أي حقيقة الوجود المطلق المقابل للمفهوم .

٥ . واعلم أنّ النسب الأسمائية التي هي أمور عدميّة في نفسها ليست أعداماً صرفة ، فإنّها من حيث هي أعدام لايمكن أن يشار إليها ويعبّر عنها ، بل لها نسبة إلى العدم بالقياس إلى أنفسها ، كما أنّ لها نسبة إلى الوجود ←

(لكنّ الوجوه الوجوديّة متفاضلة، فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة)[١و٢].

أي، وإن كان للعالم كلّه علو بالذات من حيث الأحديّة، لكن يقع التفاضل في الوجوه الوجوديّة، التي هي المظاهر، بالعلم[٣] باللّه وعدمه، والأعمال الحسنة وعدمها، والاتصاف بالأحوال وعدمه، ولكلّ أيضاً درجات، كما قال تعالىٰ: **﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾**[٤] ولأصحاب الأعمال والأحوال أيضاً كذلك مقامات ودرجات، كما لمقابليهم من الجهال وأصحاب الشرك والضلال دركات، فحصل العلو الاضافي بين الموجودات بحسبها في العين الواحدة، التي هي عين الذات من الوجوه الكثيرة.

(لذلك[٥] نقول فيه:[٦] هو[٧] لا هو،[٨] أنت[٩] لا أنت)[١٠و١١].

أي، لأجل ذلك الأمر الواحد الظاهر بمظاهر مختلفة، نقول في كلّ مظهر أنّه هو عين الحقّ فنحمله عليه حمل المواطاة بـ«هو هو»، ونسلبه عنه بقولنا: لا هو،

←

بالاضافة إليه، فهي بالاعتبار الأوّل تسمّى بالأمور العدميّة والنسب الإمكانيّة الاعتبارية، وبالاعتبار الثاني تسمّى بالوجوه الوجوديّة، إذ بها يظهر الوجود.

وهذا الاعتبار هو الذي يسمّيه الحكيم بالوجوب اللاحق، وسائر الأحكام الثبوتيّة والأوصاف الوجوديّة أنّما يضاف إلى تلك الوجود؛ فلذلك قال: «ولكن الوجوه ...» (ص).

١. فإنّ الوجوه وكثرتها لايقدح في تلك الوحدة، بل يجعلها مورد الأحكام المتقابلة (ص).

٢. المتخالفة المتضادّة وغير المتضادّة (جامي).

٣. أي بواسطة العلم يحصل التفاضل.

٤. المجادلة (٥٨): ١١.

٥. أي لظهور العين الواحدة بالوجوه الكثيرة (جامي).

٦. أي في الحقّ تعالى، ويحمل عليه كلّ وجه من تلك الكثرة من حيث الحقيقة وسلبه عنه من حيث التعيّن (جامي).

٧. كنايةٌ عن كلّ وجه باعتبار غيبته (جامي).

٨. أي نقول في الحقّ: غيب وباطن وليس بباطن؛ لإحاطة وحدته المطلقة بالظاهر والشاهد (ص).

٩. كناية عن كلّ وجه باعتبار الخطاب (جامي).

١٠. فالإثبات لإطلاق الحقّ سبحانه والسلب لتقييد الوجه (جامي).

١١. ونقول فيه أيضاً: حاضرٌ مشاهدٌ ليس بحاضرٍ مشاهدٍ لإحاطتها الغيب والبطون (ص).

لتقيّده واطلاق الحقّ.

(قال الخرّاز رحمه اللّه،[١] وهو وجه من وجوه الحقّ، ولسان من ألسنته، ينطق عن نفسه: «بأنّ اللّه تعالىٰ لايعرف إلّا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، وهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن» فهو عين ما ظهر في حال بطونه عنه، وهو عين ما بطن في حال ظهوره،[٢] وما ثَمَّ مَن يراه غيره،[٣] وما ثَمَّ مَن يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه، وهو المسمّىٰ أباسعيد الخرّاز، وغير ذلك من أسماء المحدثات)[٤].

أي قال أبو سعيد الخرّاز قدّس اللّه روحه، وهو من أكابر الأولياء، لذلك قال: **(وهو وجه من وجوه الحقّ، ولسان من ألسنته)** أي، والحال أنّه مظهر من مظاهره الكلّية، ولسان من ألسنة الحقّ **(ينطق عن نفسه)** أي، يخبر عن نفسه المتّصفة بالصفات الإلهيّة من حيث جامعيتها للأُمور المتضادّة: بأنّ اللّه لايعرف إلّا بجمعه بين الضدّين والنقيضين من وجه واحد[٥]، كما صرّح به في **(الفتوحات)** فإنّه الأوّل من حيث إنّه الآخر[٦] وبالعكس، والظاهر من حيث إنّه الباطن وبالعكس، فاختصّ الجمع بينهما من وجه واحد بالحقّ، وغيره وإن كان يجمع بينهما لكن من وجهين مختلفين، والعقل[٧] لايثبت الأُمور المختلفة لشيء واحد إلّا من جهات مختلفة،[٨] فالجمع بينهما من جهة

---

١. في *الطبقات الكبرى* للشعراني: أبوسعيد أحمدبن عيسى الخرّاز ـ رض ـ هو من أهل بغداد وصحب ذا النون المصري وسريا السقطي وبشر الحافي وغيرهم، وهو من أئمّة القوم وأجلّة المشايخ.

قيل: إنّ أوّل من تكلّم في علم الفناء والبقاء أبوسعيد الخرّاز، مات ـ رض ـ سنة تسع وسبعين ومأتين، ثم نقل عنه كلمات قصار طوال، فراجع.

٢. ظرف للحكم المفهوم من قوله: «هو عين مابطن» (جامي).

٣. ليكون ظاهراً له (جامي).

٤. بحسب تنزّلاته إلى مظاهر الأكوان (جامي).

٥. وهو الوجود.

٦. أي مايكون الأوّل هو الوجود ومايكون الآخر أيضاً هو الوجود، ومايكون الظاهر هو الوجود، ومايكون الباطن أيضاً هو الوجود، وغير الوجود لايكون كذلك بل الوجود هو الذي تكون له مراتب ولايكون لشيءٍ آخر مراتبُ وعرضٌ.

٧. أي العقل المشوب.

٨. أمّا جهات الوجود كلّها وجود فلايكون الجهات فيه مختلفةً.

واحدة خارج عن طور العقل.[١]

وقوله: (**فهو عين ما ظهر ... الخ**) يحتمل أن يكون من تتمّة القول، ويحتمل أن يكون أيضاً كلامه[٢] وهو الأظهر، أي: فالحقّ عين ما ظهر في حال بطونه، وعين ما بطن في حال ظهوره، وظهوره عين بطونه وبطونه عين ظهوره، وما في الوجود غيره ليراه ويكون ظاهراً بالنسبة اليه، بل الرائي أيضاً عينه، وما ثمّ من يبطن عنه ليكون باطناً، فهو ظاهر لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين، وباطن عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه عن المحجوبين، وليس العارف والمحجوب إلّا مَظهرين من مظاهره، فالحقّ هو المسمّىٰ باسم المحدثات أبي سعيد وغيره من الأسماء، بحسب تنزّلاته في منازل[٣] الأكوان.

(**فيقول الباطن: لا إذا قال الظاهر: أنا، ويقول الظاهر: لا إذا قال الباطن: أنا، وهذا في كلّ ضدّ**).

أي، إذا قال الاسم الظاهر: «أنا»[٤] مظهراً أنانيّته ومريداً لتحقّقه، ينفيه الاسم الباطن، فإنّ الضدّ ينفي الضدّ، فإذا قال الباطن: «أنا» ظاهراً لحقيقته ومثبتاً لحقّيته ينفيه الظاهر، وهكذا الأمر في كلّ من الضدّين فإنّه يثبت مقتضىٰ ذاته وينفي مقتضىٰ ما يقابله، فإذا كان الحقّ ظاهراً من حيث إنّه باطن وباطناً من حيث إنّه ظاهر، فقد جمع بينهما من وجه[٥] واحد.

(**والمتكلّم واحد، وهو[٦] عين السامع**).

أي، والحال أنّ المتكلّم في هذين الاسمين واحد بحكم أحديّة العين، وهو الحقّ[٧]،

---

١. أي العقل المشوب.
٢. أي كلام الشيخ ـ ره ـ.
٣. خ ل: مظاهر.
٤. أي هذه اللفظة.
٥. وهو حقيقة الوجود.
٦. أي المتكلّم (جامي).
٧. أي الوجود.

والسامع أيضاً عينه لاغيره.

(كما يقول النبيّ ﷺ: «وما حدّثت به أنفُسها») بضم السين علىٰ أنّه فاعل حدّثت، وهو إشارة إلىٰ ما ثبت في الصحيح أنّ رسول اللّه ﷺ قال: «إنّ اللّه تجاوز عن أُمّتي ما حدّثت به أنفُسها، مالم تتكلّم أو تعمل»[١].

(فهي[٢] المحدّثة السامعة[٣] حديثها، العالمة[٤] بما حدّثت به أنفسها، [٥]والعين واحدة[٦] وإن اختلفت الأحكام، [٧]ولاسبيل إلىٰ جهل مثل هذا[٨]، فإنّه يعلمه كلّ إنسان من نفسه)[٩].

أي، فالأنفس هي المحدّثة وهي السامعة لحديثها، وهي العالمة بما حدّثت به لاغيرها، فالعين واحدة وإن اختلفت الأحكام الصادرة منها، بحسب قواها من النطق والسمع والعلم، فكذلك المتكلّم بلسان الباطن والظاهر وكلّ من الأسماء المتقابلة واحد، يعلم ذلك ذوقاً كلّ إنسان من نفسه.

(وهو صورة الحقّ)[١٠].

أي، والانسان الّذي يعلم هذا من نفسه هو صورة الحقّ، وهو كما قال ﷺ: «إنّ اللّه خلق آدم علىٰ صورته»[١١].

---

١. *الجامع الصغير* ج١ ص٦٨ـ صحيح مسلم ج١ ص١١٦.

٢. أي الأنفس (جامي).

٣. وهي السامعة (جامي).

٤. وهي العالمة (جامي).

٥. من وضع المظهر موضع المضمر وضمير «ها» للأمّة (جامي).

٦. يعني الشخص (ص).

٧. الصادرة منها من التحديث والسماع والعلم (جامي).

٨. الذي ذكرناه من وحدة النفس وكثرة أساميه؛ لاختلاف أوصافه وأحكامه (جامي).

٩. إذا رجع إلى وجدانه (جامي).

١٠. فظهر لك أحد معاني قوله ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». فافهم.

١١. *التوحيد*، للصدوق ـره ـ ص١٠٣ ١٥٢؛ *بحار الأنوار* ج٤ ص١٤ح ١١، صحيح مسلم ج٨، ٣٢، مسند *أحمد* ج٢، ص٢٦٤، ٢٥١، ٢٣٤.

(فاختلطت الأمور، وظهرت الأعداد بالواحد[١] في المراتب المعلومة[٢] كلّها).

أي، فاختلطت الأمور، واشتبهت بالتكثّر الواقع فيها علىٰ المحجوب، الغير المنفتح عين بصيرته، وإن كانت ظاهرة راجعة إلىٰ الواحد الحقيقيّ عند مَن رفعت الأستار عن عينه، وانكشف الحقّ إليه بعينه، والاختلاط بالتجلّيات المختلفة صار سبباً لوجود الكثرة، كما ظهرت الأعداد بظهور الواحد في المراتب المعلومة، ولمّا كان ظهور الواحد في المراتب المتعدّدة مثالاً تامّاً لظهور الحقّ في مظاهره، جعل هذا الكلام توطئة، وشرع في تقرير العدد وظهور الواحد فيه؛ ليستدلّ المحجوب به علىٰ الكثرة الواقعة في الوجود المطلق،[٣] مع عدم خروجه عن كونه واحداً حقيقيّاً.

وقال: **(فأوجد الواحد[٤] العدد، وفصّل العدد[٥] الواحد).**

أي، أوجد الواحد بتكرّره العدد؛ إذ لو لم يتكرّر الواحد لم يكن حصول العدد، وفصّل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلىٰ مالايتناهىٰ؛ لأنّ كلّ مرتبة من مراتب الآحاد والعشرات والمئات والألوف، ليس غير الواحد المتجلّي بها، لأنّ الاثنين مثلاً ليس إلّا واحداً وواحداً، اجتمعا بالهيئة الوحدانية فحصل منهما الاثنان فمادته هو الواحد المتكرّر وصورته أيضاً واحدة، فليس فيه شيء سوىٰ الواحد المتكرّر، فهو مرتبة من مراتبه، وكذلك البواقي.

فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحقّ الخلق، بظهوره في الصور الكونية، وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الأعيان أحكامَ الأسماء الإلهيّة والصفات الربانيّة، والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحقّ والخلق، وكون الواحد

---

١. أي بتكراره (جامي).

٢. للعدد من الآحاد والعشرات والمئات والألوف (جامي).

٣. قال صدر المتألهين ـ ره ـ في الأمور العامّة من *الاسفار* ـ في الفصل المعنون بقوله: فصلٌ في بعض أحكام الوحدة والكثرة ـ: فالوحدة لابشرط في مثالنا بإزاء الوجود المطلق، والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العدديّة بإزاء الوجود الواجبي الذي هو مبدأ كلّ موجود بلاواسطة ومع الواسطة أيضاً».

٤. بتكراره (جامي).

٥. بمراتبه (جامي).

نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وغير ذلك، مثال للنّسب اللّازمة التي هي الصفات للحقّ.

(وما ظهر حكم العدد إلّا بالمعدود، فالمعدود منه عدم ومنه وجود، فقد يعدم الشيء من حيث الحسّ وهو موجود من حيث العقل)[١].

أي، العدد لكونه كمّاً منفصلاً وعرضاً غير قائم بنفسه، لابدّ أن يقع في معدود ما، سواء كان ذلك المعدود موجوداً في الحسّ، أو معدوماً فيه موجوداً في **العقل**، وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الأعيان[٢] الثابتة في العلم[٣] بالموجودات، وهي[٤] بعضها حسّيّة وبعضها غيبيّة، كماأنّ بعض المعدود في الحسّ وبعضه في العقل.

(فلابدّ من عدد[٥] ومعدود[٦]، ولابدّ من واحد ينشئ ذلك، فينشأ[٧] بسببه).

أي، إذا كان لايظهر حكم العدد إلّا بالمعدود، ولاتتبيّن مراتب الواحد إلّا بالعدد، فلابدّ من عدد ومعدود، ولمّا كان العدد ينشأ بتكرار الواحد، فلابدّ من واحد ينشئ ذلك العدد **(فينشأ)** أي: يظهر الواحد في مراتبه ومقاماته المختلفة بسبب ظهور العدد، فالسبب هنا السبب القابلي،[٨] أو لابدّ من واحد ينشئ العدد فينشأ العدد بسبب ذلك الواحد، فالسبب السبب الفاعلي، والأوّل أنسب.

(فإن كان كلّ مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً، والعشرة إلىٰ أدنىٰ وإلىٰ أكثر إلىٰ غير نهاية، ماهي[٩] مجموع، ولاينفكّ عنها اسم جمع

---

١. بأن يدركه العقل بآثاره كالنفس الناطقة وقواها الباطنة، وكان المقصود من هذا التقسيم التنبيه على أنّ المظهر لايجب أن يكون محسوساً شهادياً، بل يجوز أن يكون معقولاً عينياً (جامي).

٢. أي من حيث الحقيقة، أي الوجود باعتبار كلّ عينٍ عينٍ.

٣. متعلق بقوله: «الثابتة».

٤. أي الموجودات.

٥. يفصل الواحد (جامي).

٦. يظهر به حكم العدد (جامي).

٧. أي يوجد العدد بسبب الواحد وتكراره أوْ يظهر الواحد في مراتبه ومقاماته المختلفة بسبب العدد وظهوره (جامي).

٨. لأنّ العدد معلول قابل والواحد فاعل وعلّة.

٩. نافية.

الآحاد، فإنّ الاثنين حقيقة واحدة، والثلاثة حقيقة واحدة[1] بالغاً ما بلغت هذه المراتب).

وفي بعض النسخ: **(فإنّ لكلّ مرتبة من العدد حقيقة)** والظاهر أنّه تصرّف ممّن لايعرف معناه ومقصوده رحمة اللّه عليه، وإن كان كلّ مرتبة حقيقة واحدة.

أي، إن اعتبرنا في كلّ مرتبة ما به يمتاز العدد المعيّن فيها عن غيرها، وهو مابه الاثنان اثنان والثلاثة ثلاثة مثلاً، فما[2] هي مجموع الآحاد فقط، بل ينضمّ إليها أمر آخر يميّزها عن غيرها، ولاينفكّ عنها اسم جمع الآحاد؛ لأنّه كالجنس لها فلابدّ منها، فإنّ الاثنين حقيقة واحدة ممتازة من الثلاثة، وهي أيضاً كذلك حقيقة واحدة متميّزة عن الأُخرىٰ إلىٰ مالانهاية له.

فقوله: **(ماهي مجموع)** جواب الشرط، والجملة الاسميّة إذا وقعت جواب الشرط يجوز حذف الفاء منه عند الكوفيين، كقول الشاعر:

مَن يفعل الحسنات اللّه[3] يجزيها

وإن لم نعتبر الأُمور المتميّزة بعضها عن بعض، ونأخذ القدر المشترك بين الكلّ الّذي هو جمع الآحاد ونعتبره، لايبقىٰ الامتياز بين كلّ منها، كما نعتبر الجنس الّذي بين النوعين كالانسان والفرس، فيحكم عليهما بأنّهما حيوان، فكذلك الحكم في الاثنين والثلاثة والأربعة، بأنّها مجموع من الآحاد، مع قطع النظر عمّا به يمتاز بعضه عن البعض الآخر، وهو المراد بقوله:

(وإن[4] كانت واحدة فما[5] عين واحدة منهن عين مابقي)[6].

---

١. أُخرى (جامي).

٢. نافيةٌ.

٣. جواب.

٤. وعليه «إن» تكون وصليّةً.

٥. نافيةٌ.

٦. فقوله: «فإن كان لكلّ مرتبة من العدد حقيقةٌ واحدةٌ» شرط، هذا جوابه، وقوله: «ماهي مجموع صفة الحقيقة. وقوله: «ولاينفكّ عنها» صفةٌ أُخرى معطوفةٌ عليها، وقوله: «فإنّ الاثنين» تعليلٌ لاختلاف المراتب بالأعداد، والشرط الثاني تقييدٌ له، محذوفٌ جوابه؛ لدلالة ماقبله عليه، أي وإن كانت واحدةً في كونها جميع الآحاد فهي حقائق مختلفة (ق).

وهذا الشقّ يدلّ علىٰ ما ذهبنا إليه من أنّ الاصحّ (**فإن كان كلّ مرتبة من العدد حقيقة**) أي، وإن كانت المراتب كلّها واحدة في كونها جمع الآحاد، أو مجموعها، فليس عين مرتبة واحدة من تلك المراتب عين مابقي منها؛ لأنّ كلّ مرتبة منها حقيقة برأسها، موصوفة بخواصّ لاتوجد في غيرها.

ويجوز أن تكون «ما» بمعنىٰ الّذي، أي: وإن كانت المراتب كلّها واحدة بحسب رجوعها إلىٰ حقيقة واحدة، هي جمع الآحاد، فالّذي عين واحدة من مراتب الاثنين والثلاثة وغير ذلك، عين ما بقي في كونه عبارة عن جمع الآحاد، وهذا أنسب بقوله:

(**فالجمع يأخذها، فيقول:[1] بها منها، ويحكم بها عليها**)[2].

أي، إذا كان لاينفكّ عنها اسم جمع الآحاد، فجمع الآحاد الّذي هو كالجنس لتلك المراتب يأخذها، ويجمعها، ويتناولها، ويصدق عليها صدق الجنس علىٰ أنواعه، فيقول بتلك المراتب من تلك الحقيقة الجامعة إيّاها «**ويحكم بها عليها**» أي، الجامع بين المراتب يحكم عليها بما يعطيه من الأحكام، كما يحكم الحقّ علىٰ الأعيان بما يعطيه من الأحوال.

(**وقد ظهر في هذا[3] القول عشرون مرتبة، فقد دخلها التركيب**).

أي، حصل في هذا القول ـ وهو إن كان كلّ مرتبة حقيقة ـ عشرون مرتبة، أوّلها مرتبة الواحد المنشئ للعدد، ثمّ مرتبة الاثنين إلىٰ التسعة فصارت تسعة، ثمّ مرتبة العشرة والعشرين إلىٰ تسعين وهي تسعة أُخرىٰ فصار ثمانية عشر، ثمّ مرتبة المائة والألف وعلىٰ الباقي يدخل التركيب، وضمير «دخلها» يرجع إلىٰ المراتب العشرين.

(**فما تنفك تثبت عين ماهو منفي عندك لذاته**)[4].

أي، لاتزال تثبت في كلّ مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أُخرىٰ، كما ذكر

---

١. أي فيقول بأحديّة كلّ حقيقة من عين تلك الحقيقة التي هي جمعٌ معيّنٌ من آحاد معيّنة لها هيئةٌ اجتماعيّةٌ خاصّةٌ، أي صورةٌ نوعيّةٌ يخالف بها جميع المراتب الأُخر(ق).

٢. أي ويحكم بالأحديّة النوعيّة على تلك الحقيقة(ق).

٣. أي القول بوجود تلك المراتب وامتياز بعضها عن بعضٍ (جامي).

٤. وتقول لسائر المراتب: إنّ كلاً منها عددٌ وجمع آحاد، فكلّ منها عين الأُخرى بهذا الاعتبار، وكلّ واحدةٍ منها حقيقةٌ نوعيّةٌ غير الأُخرى (ق).

من أنّ الواحد ليس من العدد، باتفاق جمهور أهل الحساب مع أنّه عين العدد؛ إذ هو الّذي بتكرّره توجد الأعداد فيلزمه في كلّ مرتبة من مراتب العدد لوازم وخصوصيّات متعدّدة، وكذلك نقول لكلّ مرتبة أنّها جمع الآحاد، ونثبت أنّها ليست غير مجموع الآحاد، مع أنّه منفيّ عندك بأنّها ليست مجموع الآحاد فقط.

(ومَن عرف ما قرّرناه في الأعداد، وأنّ نفيها عين اثباتها، علم أنّ الحقّ المنزّه هو الخلق المشبّه،[1] وإن كان قد تميّز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق).

أي، ومن عرف أنّ العدد هو عبارة عن ظهور الواحد في مراتب متعدّدة، وليس من العدد بل هو مقوّمه ومظهره، والعدد أيضاً في الحقيقة ليس غيره، وأنّ نفيّ العدديّة من الواحد عين إثباتها؛ له، لأنّ الأعداد ليست إلّا عين مجموع الآحاد مادّة وصورة، علم أنّ الحقّ المنزّه عن نقائص الامكان، بل عن كمالات الأكوان هو بعينه الخلق المشبّه.

وإن كان قد تميّز الخلق بامكانه من الخالق «فالأمر الخالق» أي، الشيء الّذي هو الخالق هو المخلوق بعينه، لكن في مرتبة أُخرىٰ غير المرتبة الخالقيّة، و«الأمر المخلوق» هو الخالق بعينه، لكن باعتبار ظهور الحقّ فيه.

واعلم، أنّ الاثنين مثلاً ليست عبارة إلّا عن ظهور الواحد مرّتين مع الجمع بينهما، والظاهر فرادىٰ ومجموعاً فيه ليس إلّا الواحد، فما به الاثنان اثنان وتغاير الواحد بذلك، ليس إلّا أمراً متوهّماً لاحقيقة له، كذلك شأن الحقّ مع الخلق، فإنّه هو الّذي يظهر بصور البسائط ثمّ بصور المركبات، فيظنّ المحجوب أنّها مغايرة بحقائقها، وما يعلم أنّها أُمور متوهّمة، ولاموجود إلّا هو.

(كلّ ذلك[2] من عين واحدة،[3] لا بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة)[4].

---

١. راجع *الأسفار* ج١، ط١، ص١٣١.

٢. أي الحقّية والخلقيّة (ص).

٣. مطلقةٌ منهما (ص).

٤. فإنّ نسبة الوحدة والكثرة والإطلاق والتقييد والخلقية والحقّية وسائر المتقابلات إلى الواحد المطلق سواء؛ فلذلك لمّا قال ذلك العين الواحدة بلسان الوالد: ﴿إنّى أرى فى المنام أنّى أذبحك فانظر ماذاترى﴾. قال بلسان ←

أي، كلّ ذلك الوجود الخلقي صادر من الذات الواحدة الإلهيّة، ثمّ أضرب عنه؛ لأنّه مشعر بالمغايرة، فقال: (**بل**) ذلك الوجود الخلقي (**هو**) عين تلك (**العين الواحدة**) الظاهرة في مراتب متعدّدة، وذلك العين الواحدة التي هي الوجود المطلق هي العيون الكثيرة باعتبار المظاهر المتكثّرة، كما قال:[١]

سبحان مَن أظهر ناسوته ... سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثمّ بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل والشارب

(﴿**فَانْظُرْ مَاذَا تَرىٰ**﴾؟)[٢].

أي، انظر أيّها السالك طريق الحقّ، ماذا ترىٰ من الوحدة والكثرة جمعاً وفرادىٰ؟ فإن كنت ترىٰ الوحدة فقط فأنت مع الحقّ وحده لارتفاع الاثنينيّة، وإن كنت ترىٰ الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترىٰ الوحدة في الكثرة محتجبة، والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين، وفزت بمقام الحسنيين.

(﴿**قَالَ**: [٣]**يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ**﴾)[٤] [٥].

ولمّا كانت نسبة السالك إلىٰ الشيخ المكمّل نسبة الولد إلىٰ والده، نقل الكلام إلىٰ حكاية إبراهيم عليه السلام مع ولده، وقول المريد للشيخ ﴿**افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ**﴾ عبارة عن تسليمه بين يديه، واشارة إلىٰ أنّ فعله ليس من نفسه بل من ربّه، فإنّه واسطة بين السالك وربّه.

(**والولد**[٦] **عين أبيه**)[٧] بحكم اتحاد الحقيقة[٨]، وفيضانه من جميع أجزاء وجوده،

→ الولد: «يا أبت افعل ماتؤمر» والمأمور ليس الذبح (ص).

١. راجع، الفصل الثامن من هذا الكتاب.

٢. ماالذي تراه، أو أيّ شيءٍ تراه (جامي).

٣. أي بلسان الولد (ص).

٤. والمأمور ليس الذبح (ص).

٥. الصافّات (٣٧): ١٠٢.

٦. في الحقيقة المطلقة بل الحقيقة الإنسانيّة التي هي من التعيّنات الكليّة لها عين أبيه (جامي).

٧. وسرّ أبيه.

٨. أي حقيقة الإنسانيّة.

وكونه بعضه، وإن كان غيره من حيث تعيّنه وتشخّصه.

(فما رأىٰ يذبح سوىٰ نفسه) وذبحه صورة افنائه من أنانيّته.

(وفداه بذبح عظيم).

الذبح ـ بكسر الذال ـ ما يذبح[١]، وإنّما وصفه بعظيم لأنّ الظاهر بتلك الصورة هو الّذي له العظمة التامّة، ثمّ قال إظهاراً لهذا السرّ:

(فظهر[٢] بصورة كبش مَن ظهر[٣] بصورة إنسان).

أي، الظاهر بهذه الصورة الكبشية هو الّذي ظهر بجميع الصّور الإنسانيّة وغيرها؛ لأنّ الحقيقة الكلّية إذا تعيّنت بتعيّن كلّي تصير نوعاً من الأنواع، وعند تعيّنها بتعيّن جزئي تصير شخصاً من الأشخاص، فالظاهر في تعيّن شخصي من نوع هو بعينه ظاهر في نوع آخر وأفراده، ألاترىٰ أنّ الحقيقة الحيوانيّة كما ظهرت في الصّورة الإنسانيّة، كذلك ظهرت في الصّورة الفرسيّة والغنميّة وغيرهما، فمافدىٰ من نفسه بما هو أدنىٰ منه، فإنّ الدنيّ لايكون فداء للشريف.

(فظهر[٤] بصورة ولد، لابل بحكم ولد[٥]، مَن هو عين الوالد)[٦].

أي، فظهر بصورة الولد من كان ظاهراً في صورة الوالد، وهو المتجلّي الحقيقيّ في المظاهر كلّها، ثمّ أضرب إثباتاً لحكم الولديّة بقوله: **(لابل ظهر بحكم ولد)** أي، بصورة المرتبة الولديّة وأحكامها؛ لأنّ صورة الولد والوالد بحكم اتحاد الحقيقة النوعيّة واحدة، والمغايرة في حكم الولديّة والوالدية في الصّورة الشخصيّة لاغير.

---

١. لاالمعنى المصدري.

٢. في الخارج (ص).

٣. في الخيال (ص).

٤. أي في الخيال (ص).

٥. فإنّ المغايرة بين الصورة الوالديّة والولديّة نسبةٌ حكميّةٌ لاحقيقيّة، سيّما في عالم الخيال (ص).

٦. أي في الخارج، فتبيّن من هذه الآية تنوّع العين الواحدة بالصور المتخالفة حقيقةً وحكماً ولكنّ في الخيال والخارج ـ لافي الخارج ـ والذي يدلّ على ذلك فيه هو قوله تعالى: ﴿**ياأيّها الناس اتّقوا ربّكم الّذى خلقكم من نفسٍ واحدة**﴾ النساء(٤): ١(ص).

(﴿وَخَلَقَ مِنْهَا[1] زَوْجَهَا﴾[2] فما نكح سوىٰ نفسه،[3] فمنه[4] الصاحبة والولد، والأمر[5] واحد في العدد).

لمّا كان خلق حواء من عين آدم عليه السلام موافقاً لما هو في تقريره، نقل الكلام إليه استشهاداً لما ذكره، فإنّ آدم وحواء تجمعهما حقيقة واحدة، ويميّزهما تعيّن كلّ منهما من الآخر، فبالاعتبار الأوّل ما[6] ظهر بصورة آدم هو الّذي ظهر بصورة حواء، وهو المستشهد لقوله: (ظهر بصورة الولد من هو عين الوالد)؛ لأنّها أيضاً ولد آدم وإن لم يسمّ بالولد.

وقوله: (فما نكح سوىٰ نفسه) استشهاد لقوله: (فما رأى يذبح سوىٰ نفسه)، «فمنه الصاحبة والولد» بظهور حقيقته في صورتيهما، وليس الأمر إلّا واحداً كظهور الواحد في العدد.

(فمَن الطبيعة؟ ومَن الظاهر منها؟ وما رأيناها نقصت بما ظهر منها، ولازادت بعدم ماظهر).

أي، إذا كان الأمر في نفسه واحداً فمن الّذي يسمّىٰ بالطبيعة سوىٰ الوجود الحقّ، ومَن الظاهر من الطبيعة سوىٰ أفرادها من أعيان الموجودات، ولاينقص منها شيء بالظهور ولايزيد بعدم الظهور كالانسانيّة؛ إذ النقصان والزيادة من خواصّ الأجسام.

واعلم، أنّ الطبيعة[7] عند أهل الحقّ تطلق علىٰ ملكوت الجسم، وهو القوّة الساريّة

---

١. أي من النفس الواحدة (ص).

٢. النساء (٤): ١.

٣. فتبيّن من هذه الآيات القرآنيّة الكاشفة عن كنه الأشياء أنْ لامغايرة في العين بين الوالد وزوجه ولابينه وبين ولده (ص).

٤. من آدم باعتبار المذكور (جامي).

٥. أي العين الظاهرة (جامي).

٦. موصولة.

٧. قال الشارح في الفصّ العيسويّ: الطبيعة عندهم عبارةٌ عن معنىً روحانيّ، سارٍ في جميع الموجودات، عقولاً كانت أو نفوساً مجردةً وغير مجرّدةٍ أوْ أجساماً وإنْ كانت عند أهل النظر عبارة عن القوة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعيّ، فما عند أهل النظر نوعٌ من تلك الطبيعة الكليّة وفي التحقيق نسبة الطبيعة الكليّة إلى النفس الرحماني بعينها نسبة الصورة النوعيّة إلى الجسم الكلّيّ إلى الجسم؛ فإنّه نوع ←

في جميع الأجسام، عنصرياً كان أو فلكياً، بسيطاً كان أو مركّباً، وهي غير الصّور النوعيّة التي للأجسام، لاشتراكها[١] في الكلّ واختصاص الصّور النوعيّة، وهي[٢] للنّفس الكلّية كالآلة في إظهار الجسم وتدبيره، وفي الحيوان بمنزلة الروح الحيواني؛ إذ بها يتمّ الفعل والانفعال، فأفرادها كالآلات للنّفوس المجرّدة الجزئية، كما أنّ كلّيها آلة لكلّيها، فهي[٣] مظهر اسم «الموجد» الّذي هو من سدنة الربّ.

(وما[٤] الّذي ظهر[٥] غيرها، وماهي[٦] عين ما ظهر لاختلاف الصّور بالحكم عليها، فهذا بارد يابس، وهذا حار يابس، فجمع باليبس وأبان بغير ذلك)[٧] «ما» في ما الّذي للاستفهام، والثاني بمعنىٰ ليس، والثالث بمعنىٰ الّذي.

أي، ما الّذي ظهر من الطبيعة غير الطبيعة، أي: هي التي في صور مراتبها لاغيرها، وليست الطبيعة غير الّذي ظهر؛ لأنّها واحدة في الحكم والحقيقة،[٨] وما

→ من أنواع الجوهر، فلابدّ له من الصورة النوعيّة والروحانيّة المقوّمة له والامتداد المطلق الذي هو الصورة الجسميّة مستفاد منها (ص٣٣٢).

وقال في الفص النوحيّ: المراد بالعقل هنا الروح كما هو اصطلاح أهل التصوّف لاالقوّة النظريّة والمفكّرة، وبالطبيعة النفس المنطبعة (ص١٥١).

قال الشيخ في الفصّ المحمدي: وليست الطبيعة على الحقيقة إلّا النفس الرحماني.

قال الشارح في شرحه: قد مرّ في الفصّ العيسوي أنّ الطبيعة نسبتها إلى النفس الرحماني نسبة الصورة النوعية التي للشيء إليه فقوله: «على الحقيقة» إشارة إلى أنّ العقل وإن يميّز بين الشيء وبين صورته النوعيّة لكنّها في الحقيقة عين ذلك الشيء (ص٤٨١).

١ ـ ٣. أي الطبيعة.

٤. أي ليس الذي (جامي).

٥. من الطبيعة (جامي).

٦. أي ليست الطبيعة (جامي).

٧. يعني الحرارة والبرودة (جامي).

٨. اعلم أنّ النفس الرحمانيّ والطبيعة شيء واحد بحسب الحقيقة وتغايرهما بالاعتبار، فهذا الوجود الفعلي من حيث إنّه فائض من الحقّ المتنفس نفسٌ، و من حيث إنّه مبدأ الفعل باعتبار إظهاره للتعيّنات ومبدأ للانفعال باعتبار تقيّده بها طبيعة كليّة، فهذه الحالة ـ أي كونه مبدأ الفعل والانفعال ـ أوّل تعيّن وحالة يعرض للنفس الرحمانيّ عروضاً عقلياً.

ظهر منها مختلف بالصّورة والحكم، فهذا بارد يابس، وهذا حار يابس، فجمع الحقّ بينهما باليبس تنبيهاً علىٰ الأصل الجامع، وأبان بالحرارة والبرودة تنبيهاً علىٰ فرعَيْه.

(والجامع الطبيعة، لا، بل عين الطبيعة).

أي، والحال أنّ الجامع بينهما ـ أي: بين الصّور ـ الطبيعة[١]، لا، بل العين الواحدة المعهودة، وهي التي ظهرت بصور هذه الموجودات كلّها، هي[٢] عين الطبيعة.

(فعالم الطبيعة[٣] صور في مرآة واحدة، لا، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة).

أي عالم الطبيعة صور مختلفة، حاصلة في مِرآة الذات الإلهيّة من غير حصول التعدّد والتكثّر فيها، ثمّ أضرب بقوله: **(لابل صورة واحدة)** وهي الذات الإلهيّة **(في مرايا مختلفة)** وهي الأعيان، كقوله:

فما الوجه إلّا واحد غير أنّه   إذا أنت عدّدت المرايا تعدّدا

تنبيهاً بحكم المقامين؛ مقام الموحّد، ومقام المحقّق، وقد مرّ تحقيق المِرآتين مراراً.

(فما ثَمَّ إلّا حيرة لتفرّق النظر).

أي، نظر العقل في الوجوه المتعدّدة المتضادّة والمتناقضة وغيرها، فإنّه لايعرف أنّه حقيقة واحدة ظهرت في صور مختلفة، أو حقائق كثيرة.

(ومَن عرف ما قلناه لم يحَر)[٤] ـ بفتح الحاء ـ.

أي، ومن عرف ما قرّرناه من أنّ الحقيقة الواحدة هي الظاهرة في صور المراتب المتكثّرة والمظاهر المختلفة، لم يقع في الحيرة.

(وإن كان في مزيد علم فليس[٥،٦] إلّا من حكم المحلّ، والمحلُّ هو عين العين الثابتة).

---

١. خبر «أنّ».

٢. أي تلك العين الواحدة المعهودة.

٣. أي العين الواحدة التي هي حقيقة الحقّ هو الطبيعة في الحقيقة ظهرت في العالم العقليّ بصورتها، وتلبّست بتعيّنها الكلّي فتسمّت طبيعة (ق).

٤. بفتح الحاء، أي لم يقع في الحيرة (جامي).

٥. أي المزيد في العلم مع عدم الحيرة (جامي).

٦. ذلك الحيرة (ص).

«إن» هاهنا يجوز أن تكون للمبالغة فلاتقتضي الجواب، ويجوز أن تكون شرطيّة.

وعلىٰ الأوّل: معناه، ومن عرف ما قلناه لم يحَر، وإن كان هذا العارف في مزيد العلم بالوجوه الإلهيّة، كما قال عليه السلام ﴿رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾[1] فليس عدم الحيرة هنا إلّا من حكم المحلّ، وهو العين الثابتة التي لهذا العارف، كما أنّ الحيرة مقتضىٰ عين الحائر.

وعلىٰ الثاني: فمعناه، وإن كان التحيّر حاصلاً في مزيد علم، فليس ذلك التحيّر إلّا من حكم المحلّ، وهو عين الحائر.

(فبها[2] يتنوّع الحقّ[3] في المجلى فتتنوّع الأحكام عليه[4]، فيقبل[5] كلّ حكم، ولا[6] يحكم[7] عليه إلّا عين ما تجلّىٰ[8] فيه، وما ثَمّ[9] إلّا هذا).

أي، فبسبب[10] الأعيان الثابتة التي للموجودات أو فيها، يتنوّع الحقّ في مجاليه وظهوراته، كما تتنوّع ظهورات الوجه في المرايا المتعدّدة، فتتنوع أحكام العين الثابتة علىٰ الحقّ بحسب ما يطلب ما استعداداتها منه، فيقبل الحقّ كلّ حكم تعطيه العين الثابتة التي تجلّىٰ الحقّ فيها، كظهور الوجه في المِرآة المستديرة مستديراً، وفي المستطيلة مستطيلاً، وما في نفس الأمر إلّا ما أشرت إليه لاغير.

---

١. طه (٢٠): ١١٤.

٢. أي بالعين الثابتة التي للموجودات وتنوّع استعداداتها (جامي).

٣. وتجلّياته في المجلي العيني الخارجي الذي هو صورة العين الثابتة (جامي).

٤. أي على الحقّ سبحانه بحسب ماتقتضيه استعداداتها (جامي).

٥. أي الحقّ سبحانه كلّ حكم تقضيه العين الثابتة (جامي).

٦. وفي بعض النسخ: «مايحكم عليه».

٧. أي على الحقّ (جامي).

٨. الحقّ.

٩. حاكم (جامي).

١٠. بناءاً على الباء الموحّدة في لفظة «فبها».

(فالحقّ خلق بهذا الوجه[١] فاعتبروا   وليس خلقاً بذاك الوجه[٢] فادّكروا)[٣]

أي، إذا كان الحقّ يتنوّع في مجاليه ويقبل كلّ ما تحكم عليه الأعيان من الأحكام الكونيّة، فالحقّ خلق من حيث إنّه ظهر في المظاهر الخلقيّة واختفىٰ فيها، فالمشهود غيباً وشهادة حقّ صرف لاغير معه، كما قال: انّ الحقّ المنزّه هو الخلق المشبّه).

فقوله: **(بهذا الوجه)** إشارة إلىٰ ما مرّ من أنّ الحقّ هو الظاهر في مرايا الأعيان.

وقوله: **(وليس خلقاً بذاك الوجه فادّكروا)** إشارة إلىٰ أنّ الظاهر في مرآة الحقّ هي الأعيان الخلقيّة، فالحقّ ليس خلقاً حينئذٍ بل منزّه عن الصفات الخلقيّة، ومختف بحجاب عزّته باق في غيبه لايشهد ولايرىٰ، وكلّ مايشهد ويرىٰ فهو خلق.

(من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته   وليس يدريه[٤] إلا مَن له البصر)[٥]

أي، من عرف ما أشرت إليه من الوجهين لم تخذل بصيرته، علىٰ البناء للفاعل أو المفعول، وليس يدريه إلاّ من له البصر الحادّ، الّذي لايعجز عن مشاهدة الحقّ في عالم الغيب والشهادة، كما قال تعالىٰ في حقّ نبيّه ﷺ: ﴿فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[٦].

والبصيرة عبارة عن عيني القلب اللتين يشهد بهما المشاهد الغيبيّة شهوداً معنويّاً أو مثالياً، قال ﷺ: «ما من عبد إلاّ ولقلبه عينان هما غيب، ينظر بهما الغيوب، فإذا أراد اللّه بعبد خيراً فتح عيني قلبه؛ ليرىٰ بهما ما خفىٰ عن بصره».

وقال: «تنام عيناي، ولاينام قلبي»[٧].

---

١. أي باعتبار ظهوره في صور الأعيان وقبول الأحكام منها (ق).

٢. أي بحسب الأحديّة الذاتيّة وأسمائه الأول في الحضرة الإلهيّة الواحديّة؛ فإنّه بذلك الوجه مُوجِد الموجودات وخالق المخلوقات، فلايكون خلقاً بذلك الاعتبار (ق).

٣. أي كونوا ذاكرين له غير ناسين لاحتجابه وراء الصور الخلقية (جامي).

٤. أي ليس يدريه ما قلت (جامي).

٥. فإنّ البصيرة ـ التي يدرك بها باطن الحقّ ـ والبصر ـ الذي يدرك به ظاهره ـ إذا وفّقهما اللّه وأيّد صاحبهما بنوره فرّق بهما بين الاعتبارين، وعلم أنّ الحقّ بأيّ الاعتبارين خلقٌ وبأيّهما حقٌّ (ق).

٦. ق (٥٠): ٢٢.

٧. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار*، ص٥٨١.

(**جمّع**[١] **وفرّق**[٢] **فإنّ العين واحدة**[٣] **وهي الكثيرة لاتبقي ولاتذر**)

أي، جمّع بين الخلق والحقّ في مرتبة المعيّة، كما جمع الحقّ بقوله: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَاكُنْتُمْ**﴾[٤] بين هويته وعين العبد، وفي قوله: «كنت سمعه وبصره»[٥]، إذ الضمير راجع إلىٰ العبد، وفرّق بينهما بمشاهدة الحقّ وحده عند غلبة الوحدة عليك، كما فرّق بقوله: ﴿قُلِ اللّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ﴾[٦] وبشهود الخلق وحده عند غلبة الكثرة عليك، كقوله تعالىٰ: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾[٧]؛ إذ العين في الحقيقة واحدة وهي الذات الإلهيّة، وهي الكثيرة أيضاً بحسب مظاهرها وأسمائها وصفاتها.

وفاعل قوله: (**لاتبقي ولاتذر**) هو العين الواحدة، أي: إذا تجلّت هذه العين الواحدة لاتبقي ولاتذر من الكثرة شيئاً، بل تفنيها، وتجعلها هباء منثوراً.

(**فالعليّ لنفسه هو الّذي يكون له الكمال، الّذي يستغرق به**) أي، يستغرق صاحبه بذلك الكمال (**جميع الأمور الوجوديّة**)أي، الموجودات العينيّة (**والنّسب**[٨] **العدميّة**) أي، التي لاأعيان لها في الخارج (**بحيث لايمكن أن يفوته نعت منها**[٩]، **سواء كانت**[١٠] **محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً**)[١١].

أي «العليّ» المطلق الّذي علوّه لذاته، هو الّذي يكون كماله مستغرقاً لجميع الكمالات الوجوديّة، والصفات الحقيقيّة، والنّسب الاضافيّة والسلبيّة، بحيث لايمكن أن يفوته

---

١. أي أُحكم بالجمع والوحدة في مرتبته (جامي).

٢. أي أحكم بالفرق والكثرة في مرتبته (جامي).

٣. في حدّ ذاتها (جامي).

٤. الحديد (٥٧): ٤.

٥. *بحار الأنوار*، ج٧٥ ص١٥٥ ح٢٥.

٦. الأنعام (٦): ٩١.

٧. الأعراف (٧): ١٨٩.

٨. أي الصفات (جامي).

٩. أي من تلك الأمور والنسب (جامي).

١٠. تلك الأمور والنسب (جامي).

١١. والكامل المطلق هو الذي لايفوته شيء من النعوت والأخلاق والأفعال ناقصاً من تلك الحيثيّة (ق).

نعت من النعوت، سواء كانت تلك النعوت محمودة بحسب العرف أو العقل أو الشرع، أو مذمومة فيها؛ لأنّ من فاته منها شيء لايكون له العلو بحسب ذلك الفائت، وذلك المقدار من العلو يكون لمن هو متحقّق به، فالعليّ المطلق لايكون عليّاً مطلقاً.

والفوت يعدّىٰ بـ«من» وبنفسه، كما يقال: «فات منه الحزم» و«فاته الحزم» وإنّما عمّم بقوله: **(محمودة أو مذمومة)**؛ لأنّ الوجود خير محض والعدم شرّ محض، فكلّ أمر وجودي من حيث وجوده خير، ومن حيث العدميّة التي تلحقه يلحقه شرّ، فيصير مذموماً كالزنا مثلاً؛ فإنّه من حيث إنّه كمال للقوّة الشهويّة خير، ومن حيث تأديته إلىٰ انقطاع النسل ووقوع الفتن الموجب لعدم النظام الأصلح شرّ، فالخير للوجود ذاتي والشرّ عرضي نسبي، فكلّ مذموم عقلاً أو عرفاً أو شرعاً محمود من جهة أُخرىٰ، ومن هذه الحيثيّة ملحق بالحقّ لازم للوجود المطلق، فلاينبغي أن يفوته شيء منها.

(وليس ذلك)[1] أي، الكمال المستغرق لجميع الكمالات **(إلّا لمسمّىٰ اللّه[2] خاصّة)** أي، للذات الأحديّة الجامعة لجميع الأسماء والصفات **(وأمّاغير مسمّىٰ اللّه خاصّة ممّاهو مجلىٰ له أو صورة فيه، فإن كان مجلىٰ له فيقع التفاضل، لابدّ من ذلك بين مجلى و مجلىٰ، وإن كان صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي؛ لأنّها[3] عين ماظهرت فيه)**.

الشرطيّة خبر المبتدأ الّذي دخل عليه «أمّا»، والفاء الّذي دخل عليها جواب «أمّا»، أي: وغير الذات الأحديّة ممّا هو مجلى ـ أي، مظهر لها من جملة المظاهر ـ فليس له ذلك الكمال المستوعب، بل له نصيب فيه وبحسبه يقع التفاضل بين المجلى والمجلى علىٰ قدر الحيطة وعدم الحيطة، فنصيبه من العلو لايكون إلّا كذلك.

وقوله: **(أو صورة فيه)** أي، اسم إلهيّ أو صفة ذاتيّة حاصلة في الذات الأحديّة التي هي مسمّىٰ «اللّه»؛ وإنّما أطلق عليه الصّورة لأنّ الذات مختفية فيه اختفاء المعنىٰ في الصّورة، لذلك تعدّ الأسماء من جملة حجب الذات، أو لكون الذات مع صفة من

---

١. العلوّ الذاتيّ والكمال المستغرق (جامي).

٢. أي الاسم «اللّه» (جامي).

٣. أي تلك الصورة (جامي).

الصفات تظهر بالصّورة الاسميّة المسمّاة بالماهيّة، وهي التي تظهر في المظاهر الشخصيّة.

وقوله من بعد: (ولايقال: هي هو، ولاهي غيره) ومانقل عن أبي القاسم يدلّ علىٰ أنّ المراد بالصّورة هنا الاسم، أو نقول المراد بالمجلى هو الاسم وبالصّورة الصفة، لكنّ الأوّل أنسب.

والحاصل: أنّ غير مسمّىٰ «اللّه» إمّا مجالى ومظاهر، أو أسماء، فإن كان من المجالي فلابدّ أن يقع بينها التفاضل في مراتب العلوّ، وإن كان من الأسماء فله ذلك الكمال الذاتي؛ لاشتماله علىٰ الذات أو لكون الاسم عين المسمّىٰ، وإليه الاشارة بقوله: (لأنّها عين ماظهرت فيه) أي، لأنّ تلك الصّورة عين تلك الذات التي ظهرت فيها.

واعلم، أنّ هذا الكلام أنّما هو باعتبار أنّ الاسم عين المسمّىٰ، وأمّا باعتبار أنّه غيره فليس له ذلك الكمال المستوعب، بل نصيب منه، فيقع التفاضل في الأسماء كما يقع في المظاهر.

(فالّذي[١] لمسمّىٰ «اللّه» هو الّذي لتلك الصّورة، ولايقال:[٢] هي[٣] هو[٤]، ولاهي غيره)[٥].

أي، فالعلو الّذي لمسمّىٰ «اللّه» هو العلو الّذي لتلك الصّورة، أي[٦]: الاسم، وإن كان لايقال: إنّ تلك الصّورة هي مسمّىٰ «اللّه»، ولايقال أيضاً: إنّها غيره، فكلّ من الأسماء الإلهيّة عليّ بذاته.

(وقد أشار أبوالقاسم بن قسيّ[٧و٨] في خلعه)[٩].

---

١. من العلوّ الذاتيّ والكمال المستغرق (جامي).

٢. أي ولكن لايقال (جامي).

٣. أي تلك الصورة الاسميّة (جامي).

٤. أي المسمّى «اللّه» لمغايرتها له في التعقّل (جامي).

٥. لاتّحادهما في التحقّق والوجود (جامي).

٦. تفسيرٌ للصورة.

٧. بفتح القاف وتخفيف السين وتشديد الياء، من أكابر شيوخ المغرب، مشهور معتبر (جامي).

٨. راجع آخر فصّ الزكراوي، من هذا الكتاب، و مصباح الانس ـ ط ١ ـ ص٥٠.

٩. شرحه الشيخ ـ رض ـ (جامي).

أي، في كتابه المسمّىٰ بـ(خلع النعلين)، وذكر في (فتوحاته) أنّه فتح له علىٰ يدي خليل من أهل ابلّة، وهو من كبار القوم.

(إلىٰ هذا بقوله: «إنّ كلّ اسم إلهيّ يتسمّىٰ بجميع الأسماء الإلهيّة وينعت بها» وذلك[١] هناك[٢] أنّ كلّ اسم يدلّ علىٰ الذات وعلىٰ المعنىٰ الّذي سيق له) أي، وضع له الاسم (ويطلبه)[٣] أي، ذلك الاسم (فمن حيث دلالته علىٰ الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالته علىٰ المعنىٰ[٤] الذي ينفرد به يتميّز عن غيره[٥]، كالربّ والخالق والمصوّر إلىٰ غير ذلك، فالاسم عين المسمّىٰ من حيث الذات، والاسم غير المسمّىٰ من حيث ما يختصّ به من المعنىٰ الّذي سيق له) ظاهر ممّا مرّ مراراً.

(فإذا علمت[٦] أنّ العليّ[٧] ماذكرناه)[٨] أي، الّذي له العلو بذاته هو الّذي لايكون علوّه بحسب المكان ولابحسب المكانة، بل بذاته.

(علمت أنّه)[٩] أي، أنّ علوّه.

(ليس علوّ المكان[١٠] ولاعلوّ المكانة، فإنّ علوّ المكانة يختصّ بولاة الأمر كالسلطان والحكماء والوزراء والقضاة، وكلّ ذي منصب سواء كانت فيه أهليّة ذلك المنصب)[١١] كالسلطان العادل، والوزير العاقل، والقاضي الغير الجاهل.

---

١. أي عموم التسمّي والنعت (جامي).

٢. أي بين الأسماء الإلهيّة من أجل أنّ كلّ اسم إلهيّ... (جامي).

٣. ذلك الاسم؛ ليتميّز به عن سائر الأسماء (جامي).

٤. المخصوص (جامي).

٥. من الأسماء (جامي).

٦. خ ل: فهمت.

٧. بالعلوّ الذاتيّ (جامي).

٨. من أنّه هو الذي يكون له الكمال المستغرق وجميع الكمالات (جامي).

٩. أي العلوّ الذاتي (جامي).

١٠. وهو ظاهر (جامي).

١١. كبعض من سلف من هؤلاء المذكورين (جامي).

(أو لم تكن)[1] كعكس ماذكرناه.

(والعلو بالصفات ليس كذلك).

لأنّ العليّ بعلو المكانة لايبقىٰ عليّاً عند زوالها عنه ساعة، كانعزال السلطان والوزير والحاكم والقاضي عن مناصبهم؛ لأنّ العلو في الحقيقة للمرتبة لالهم، والعليّ بالصفات الإلهيّة لايزول ذلك العلو عنه، فما ظنّك بالعلو الذّاتي الذي هو أعلىٰ مرتبة من الكلّ، وهذا تنبيه علىٰ أنّ العلو أربعة أقسام أعلاها العلو الذاتي، ثمّ الصفاتي، ثمّ المرتبي، ثمّ المكاني، والحقّ عليّ بجميع الأقسام[2] جمعاً[3] وتفصيلاً، وللانسان الكامل نصيب منها.

ولمّا كان العليّ بالعلو الصفاتي في بعض الصّور تحت سلطنة من له العلو بالمنصب، كتحكم السلطان الجاهل، والوزير الغير العاقل علىٰ من هو أعلم الناس وأعقلهم، قال معلّلاً: **(فإنّه قد يكون أعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم، وإن كان أجهل الناس).**

قوله: **(فهذا عليّ بالمكانة بحكم التبع، ما[4]هو عليّ بنفسه[5]، فإذا عزل زالت رفعته، والعالم ليس كذلك)**[6].

أي، فهذا الجاهل عليّ بعلو المكانة بحكم التبعيّة، وليس عليّاً في نفسه وذاته، فإذا عزل ونزعت منه ثياب المنصب تزول رفعته وتظهر فضيحته، والعالم ليس كذلك، فإنّ العلم ممّا يبقىٰ أبد الآبدين، ولايزال صاحبه من العالين، والحمد للّه ربّ العالمين.

***

---

١. كأبناء زماننا (جامي).

٢. وإن كان المكان في حقّه مجازاً كالعرش.

٣. أي في عالمي: الجمع والتفصيل.

٤. نافية.

٥. في حدّ نفسه من غير اعتبار أمرٍ خارجٍ عن ذاته وصفاته (جامي).

٦. فعلم أنّ العالم هو العليّ في نفسه باعتبار الشمول للمعلومات والإحاطة بكنه الكلّ (ص).

[فصّ حكمة مهيّميّة
في كلمة إبراهيميّة]

فصّ حكمة مهيّمية في كلمة إبراهيميّة

المهيّم[١]: اسم مفعول من التهيّم، ويجوز أن يكون اسم فاعل، أي: فصّ معنىً يهيّم[٢] صاحبه، ومعنىٰ الأوّل فصّ معنىً جعل صاحبه مهيّماً[٣]، والهيمان أنّما يحصل من افراط العشق، وهو من افراط المحبّة، وهي أصل الايجاد وسببه، كما قال تعالىٰ: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أُعرف ...»[٤] الحديث.

وإنّما تحصل المحبّة من التجلّيات الواردة من حضرة الجمال المطلق، والهيمان من جلالها علىٰ الملائكة المهيّمة، والمجذوبين من الأناسي، ولكلّ من الكمّل المحبوبين أيضاً نصيب منه، إمّا في بداية أُمورهم كالجذبة قبل السلوك، أو عند انتهائها كالجذبة بعده، فيلحقون بها إلىٰ المقصد الأسنىٰ، ويدخلون في حكم المهيّمين.

ولمّا كان إبراهيم صلوات اللّه وسلامه عليه أوّل من تجلّىٰ له الحقّ بهويته الذاتيّة، السارية في المظاهر الكونيّة كلّها، وأوّل من خلع اللّه عليه صفاته الثبوتيّة الحقيقية من أولاد آدمعليه السلام بعد الفناء فيه والبقاء به، كما ورد في الخبر الصحيح «أوّل من يكسىٰ يوم

---

١. راجع *مصباح الأُنس*: ص ١٠١ و ص١٧٥، ط١.

٢. أي ذلك المعنى.

٣. من الواجب وتجلّياته لا من ذلك المعنى.

٤. *أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة* ص٤٥، *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص١٠٢، ١٥٩، *منازل السائرين*.

القيامة إبراهيم»[١] ليكون الآخر مطابقاً للأوّل، وتحصل المجازاة له يوم الجزاء.

وكان بعد مرتبة التنزيه والتقديس مرتبة التشبيه، وتجلّي الذات الإلهيّة له[٢] في صور المظاهر موجباً للتشبيه، أورد[٣] هذه الحكمة عقيبهما، وقرن بينها وبين كلمته عليه السلام لكونه مظهراً للعشق والخلّة[٤].

ومن شدّة المحبّة جعل يطلب في مظاهر الكواكب لظهور النوريّة فيها، ومن غلبة المحبّة والهيمان ﴿قَالَ: لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِى رَبِّى لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾[٥] أي، الحائرين في جمال الحقّ.

وعند كمال الهيمان فنىٰ عن نفسه، وتجلّىٰ له الحقّ فبقي بالحق في مقام الجمع والفرق، وأدركه في مظاهر سماوات الأرواح وأرض الأجسام والأشباح فقال: ﴿إنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضَ﴾[٦] بتجلّيه الوجودي عليها، وسريان ذاته فيها ﴿حَنِيفاً﴾ مسلماً فانياً عن الأفعال والصفات والذات في أفعاله وصفاته وذاته ﴿وَمَا أنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ المثبتين للغير، لوجداني الذات الإلهيّة في صور جميع الأعيان بالكشف والعيان.

(إنّما سمّي الخليل[٧] خليلاً لتخلّله وحصره جميع ماتصفت به الذات الإلهيّة، قال الشاعر[٨]:

---

١. آدرس.

٢. أي لإبراهيم عليه السلام.

٣. جواب «لمّا».

٤. ومن قبله من الأنبياء هم المحبّون فقط (ص).

٥. الأنعام (٦): ٧٧.

٦. الأنعام (٦): ٧٩.

٧. يعني إبراهيم عليه السلام (جامي).

٨. الشاعر هو الشبلي ـ ره ـ كما في عطف *الألف المألوف على اللام المعطوف* للشيخ العارف أبي الحسن عليّ بن محمّد الديلمي (ص ١٩) حيث قال: «سُئِل أبو عبدالله محمد بن خفيف عن الفرق بين الخُلّة والمحبّة فقال: الخلّة من تخلّل الشيء في الشيء بالممازجة، كما قال الشبلي.

قد تخلّلت مسلك الروح منّي ... ولذا سمّي الخليل خليلاً

فإذا ما نطقت كنت حديثي ... وإذا ما سكتُّ كنتَ غليلاً

←

(قــد تخلّلت مــسلك الروح منّي   وبه[١] ســـمّي الخليل خليـــلاً)[٢]

أي، سمّي الخليل خليلاً لتخلّله كما يسمّىٰ الخمر خمراً لتخميره العقل؛ والعقل عقلاً لتقييده وضبطه الأشياء، وتخلّله[٣] عبارة عن سريانه في المظاهر الإلهيّة والصفات الربوبيّة، كسريان هويّة الحقّ فيها من حيث اسمه «اللطيف».

ولكون استعمال التخلّل هنا مجازاً عطف عليه قوله: **(وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهيّة)** وهي الصفات الثبوتيّة الحقيقيّة الموجبة للتشبيه من الاسم[٤] «الظاهر» و«الباطن»، ليكون[٥] مبيّناً للمراد.

والفرق[٦] بين خلّته[٧] وخلّة نبيّنا ﷺ التي أثبتها لنفسه في آخر خطبة خطبها قبل وفاته بخمسة أيّام، وقال بعد حمد اللّه والثناء عليه: «إنّه قد كان لي فيكم اخوة وأصدقاء، وإنّي أبرء الىٰ اللّه أن أتخذ أحداً منكم خليلاً، ولو كنت متّخذاً خليلاً لاتخذت أبابكر خليلاً، إنّ اللّه قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً، أُوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض والسماء» وكان ذلك تعريفاً منه بأكمل أحواله ومقاماته.

أنّ[٨] خلّة إبراهيم عليه السلام كانت مستفادة من حيث الباطن من الخلّة المحمّدية، الثابتة لحقيقته أوّلاً وآخراً كنبوّته، بل نبوّة جميع الأنبياء وكمالاتهم أيضاً كذلك، ومن تحقّق أنّ روحه عليه السلام أبوالأرواح جميعاً، لايستغرب أن يكون كماله أصل جميع الكمالات،

←

والمحبّة من الملازمة والمفاوضة على الحبّ» انتهى.

أقول: ونحو معنى التخلّل ماقاله آخر بالفارسيّة:

گـــربشكافند ســـراپاى من   جـــز تو نيـــابند در اعـــضـــاى من

١. أي بسبب هذا التخلّل (جامي).

٢. كائناً مَن كان (جامي).

٣. أي إبراهيم عليه السلام

٤. متعلّق بقوله: «اتصفت».

٥. أي عطف «ليكون».

٦. مبتدأ.

٧. إبراهيم عليه السلام.

٨. خبرٌ.

فخلّته ذاتيّة كنبوّته، وخلّة غيره عرضيّة كنبوّته، كما مرّ من أنّ غيره لايكون نبيّاً إلّا عند الاتصاف بالوجود الشهادي، وهو[١] نبيّ حال كونه في الغيب؛ لأنّ غيره مادام في الغيب محكوم بحكمه، لذلك كان جميعهم تحت لوائه يوم القيامة فإنّ الآخر مطابق للأوّل.

ولذلك قال[٢] حين التجأ الناس إليه وقالوا: اشفع لنا، فإنّك خليل اللّه: «إنّما كنت خليلاً من وراء[٣]» هذا من حيث المغايرة بينهما.

وأمّا من حيث أحديّة عينهما[٤] وكون إبراهيم مظهراً من مظاهره الكلّية، فالفرق بحسب المرتبة الكماليّة الختميّة؛ إذ كمال الخاتم للمقام أعلى، وأرفع من كمال غير الخاتم.

والمراد بالروح في البيت المستشهد به الروح الحيواني، الساري في جميع أجزاء البدن، أي: سريت في ذاتي وقلبي كسريان الروح الحيواني في مسالكه، فأورد رضي اللّه عنه مثالين:

أحدهما: عقليّ، كقول الشاعر، لأنّ تخلل عشق المحبوب مسالك الروح من المحب العاشق، وسريانه في جوهر ذاته أمر عقليّ.

والآخر: حسّي، كقوله: **(كما يتخلّل اللّون[٥] المتلوّن[٦]، فيكون العرض بحيث جوهره ما[٧] هو كالمكان والمتمكن)**[٨و٩].

---

١. أي محمّد ﷺ.

٢. إبراهيم عليه السلام.

٣. وهو كناية عن التابعيّة، أي خلّتي تابعة وعرضيّة.

٤. فيكون إبراهيم عليه السلام في عرض محمّد ﷺ.

٥. الذي هو عرض (جامي).

٦. فإنّ في القلب بإزاء كلّ اسمٍ جزءً يقابله ويظهر به، وهو ظهور الجوهر بالعرض (ص).

٧. نافية.

٨. أي كالتخلّل الواقع بين المكان والمتمكّن، بأن يكون بين سطحَيْهما تماسٌّ من غير امتزاج واستيعاب (جامي).

٩. وهذا التخلّل المذكور هو المسمّى بـ«قرب النوافل» لما ورد في الصحيح «لايزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أُحبّه ...» وإنّما سمّي بقرب النوافل؛ لأنّ الإدراك فيه أنّما نسب إلى العبد؛ فإنّ ضمير «يسمع» في الحديث أنّما يرجع إليه، فهو القريب والعبد ـ من حيث هو عبد ـ زائدٌ في الوجود نافلٌ.

←

أي، تخلّل الخليل عليه السلام الذات الإلهيّة بالاختفاء فيها والاتصاف بصفاتها، كما يتخلّل اللّون المتلوّن بسريانه في جميع أجزاء المتلوّن، بحيث يكون «هو هو» في الحسّ، ولايفرّق بينهما بالاشارة الحسّيّة، فيكون مكانه عين مكان المتلوّن، ولايكون بينهما امتياز في الحسّ كالمكان والمتمكّن.

والباء في قوله: **(بحيث)** بمعنىٰ «في» أي، يكون العرض في مكان جوهره لسريانه في جميع أجزاء الجوهر الّذي هو المعروض، و«ما» بمعنىٰ «ليس»، والضمير الّذي بعده عائد إلىٰ التخلّل.

أي، ليس ذلك التخلّل كتخلّل جسم في جسم، ليكون أحدهما مكان الآخر، فتكون نسبة المتخلّل إلىٰ ما وقع فيه التخلّل كنسبة المكان والمتمكّن، فيلزم كون الحقّ ظرفاً للتخليل[1]، وفي عكسه حلول الحقّ فيه، وكلاهما باطل، بل كتخلّل اللّون المتلوّن، وشبّه المعقول بالمحسوس، تفيهماً للطالبين؛ إذ كلّ ماوقع في الشهادة دليل علىٰ ماهو واقع في الغيب.

(ولتخلّل الحقّ[2][3] وجود صورة[4] إبراهيم عليه السلام[5]، وكلّ حكم يصحّ من ذلك)

→

قوله: «قرب الفرائض» لأنّ الإدراك وسائر الاوصاف أنّما هو للحقّ في القرب، ووجود الحقّ مقطوع به، والفرض: القطع لغةً (ص).

١. خ ل: للمتخلّل.

٢. الواو بناءاً على أنّه ﷺ جامع بين التخلّلين أو بناءاً على أنّ أحدهما يكفي في وجه التبعيّة (جامي).

٣. معنى الخلّة بالحقيقة ظهوره بصورة الحقّ، فيكون الحقّ سمعه وبصره وسائر قواه، فبه يسمع العبد وبه يبصر. وتسمّى هذه المحبّة حبّ النوافل؛ لكون الصفات زائدةً على ذات العبد، ففناؤُه في الحقّ بها حبّ النوافل - أي الزوائد - كأنّه تخلّل حضرات الأسماء الإلهيّة فيقرب إلى اللّه بصفات نفسه فكساه اللّه تعالى صفاته أو بالعكس؛ لقوله: أو لتخلّل الحقّ وجود صورة إبراهيم، وهو اتّصاف الحقّ بصفات إبراهيم وصورته، بأنْ يتعيّن بتعيّنه فيضاف إليه جميع ما يضاف إلى إبراهيم من الصفات، فيفعل اللّه تعالى مايفعل بإبراهيم عليه السلام فيسمع بسمعه ويرى بعينه، وهو حبّ الفرائض؛ إذ لايوجد إبراهيم عليه السلام. إلاّ به ضرورة إنعدامه بنفسه (ق).

٤. أي صورته الوجوديّة الروحانيّة أو الجسمانيّة الدنيويّة أو الأُخرويّة (جامي).

٥. فإنّ إبراهيم -ع- لتحقّقه بالصفات الوجوديّة اكتسبت صورته وجوداً به يستعدّ للتخلّل المذكور؛ ولذلك قال «وجود صورة إبراهيم -ع-» بزيادة قيد «الوجود».

عطف علىٰ قوله: (**لتخلّله وحصره**).

أي سمّي الخليل خليلاً لتخلّله، ولتخلّل الحقّ بظهور الهويّة وسريانها في وجود إبراهيم في الخارج، وعينه[1] في العلم[2] وفي كلّ حكم يصحّ من ذلك الوجود من الصفات والكمالات اللازمة لتعينه، والمراد بالصّورة عينه الخارجيّ.

وإنّما تعرّض بتخلل الحقّ في علّة التسميّة؛ لأنّ تخلّله عليه السلام أثر تخلّله تعالىٰ، إذ كلّ ما يظهر للعبد من الأحوال والكمالات أنّما هو من تجلّيه باسميه «الأوّل» و«الباطن»، وايجاده في القلوب، فيكون التخلّل من هذا الطرف في مقابلة التخلّل من ذلك الطرف، ولكون علّة التسميّة ظاهراً في تخلّله عليه السلام قدّمه في الذكر، ثمّ نبّه بمبدأه، والتخلّل[3] من إبراهيم عليه السلام نتيجة قرب النوافل، ومن الحقّ نتيجة قرب الفرائض.

وفي بعض النسخ (**أو لتخلّل الحقّ**) أي، سمّي الخليل خليلاً لتخلّله وجود الحقّ، أو لتخلّل الحقّ وجوده.

(**فإنّ لكلّ حكم موطناً يظهر به لايتعدّاه**)[4] تعليل لظهور الحقّ في أحكام يتّبع وجود إبراهيم عليه السلام، من صفاته وأفعاله.

أي، الحقّ يتخلّل وجود إبراهيم ويظهر فيه بالصفات الكونيّة، كالاستهزاء والمكر والتأذّي والسخريّة والضحك، وغير ذلك ممّا أخبر عن نفسه في قوله: ﴿**اللّه يستهزء بهم**﴾[5] ﴿**وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ**﴾[6] ... ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ**﴾[7]... ﴿**سَخِرَ اللّه مِنْهُمْ**﴾[8].

---

١. أي في عينه.

٢. أي سريانها في كلّ حكم يصحّ من ذلك الوجود.

٣. المصدر بمعنى المفعول.

٤. وهو الذي عَبّر عنه لسان الشريعة بأنّ الأسماء توقيفيّة، فلابدّ من التخلّل المذكور حتّى يمكن ظهور تلك الأحكام المتنوّعة الواقعة في طيّ تلك المواطن (ص).

٥. البقرة (٢): ١٥.

٦. آل عمران (٣): ٥٤.

٧. الأحزاب (٣٣): ٥٧.

٨. التوبة (٩): ٧٩.

وفي الحديث: «ضحك اللّهُ ممّا فعلتما البارحة»[١] فإنّ لكلّ حكم وصفة مقاماً وموطناً دنياً وآخرة في المراتب الإلهيّة، يظهر ذلك الحكم به، أي: بسبب ذلك الموطن وقابليته للظهور فيه، ولايتعدّىٰ ذلك الموطن، أو يظهر الحقّ بذلك الحكم في ذلك الموطن ولايتعدّى عنه في ذلك الموطن، ويؤيّد الثاني مابعده، وإن كان الأوّل أسبق إلىٰ الذهن، ويجوز أن تكون الباء بمعنىٰ «في»، أي: يظهر ذلك الحكم والحقّ فيه، ولايتعدّاه.

(ألاترىٰ الحقّ يظهر بصفات المحدثات[٢]، وأخبر بذلك[٣] عن نفسه، وبصفات النقص وبصفات الذمّ)[٤].

استشهاد لتخلّل الحقّ وجود العبد، واتصافه بصفات الكون، وذلك كقوله: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضاً حَسَناً﴾[٥]... و﴿لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[٦]... و«مرضت فلم تعدني»[٧] وأمثال ذلك ممّا مرّ.

(ألاترىٰ المخلوق[٨] يظهر بصفات الحقّ من أوّلها إلىٰ آخرها)[٩] استشهاد لتخلّل العبد وجود الحقّ، واتصافه بصفاته.

(وكلّها حقّ له).

أي، وكلّ صفات الحقّ حقّ ثابت للمخلوق، الّذي هو الكامل بحكم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[١٠]... و«أنّ اللّه خلق آدم علىٰ صورته»[١١]... ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[١٢]

---

١. بحار الأنوار ج٤١ ص٢٨ ح١.
٢. يعني الصفات التي لايصحّ ظهوره سبحانه بها إلاّ في هذه النشأة الدنيويّة (جامي).
٣. الظهور (جامي).
٤. ولكن يكون ذلك النقص والذمّ بالنسبة إلى غيره (جامي).
٥. البقرة (٢): ٢٤٥.
٦. البقرة(٢): ١٤٣.
٧. بحار الأنوار ج٧٤ ص٣٦٨، ح٥٦.
٨. يعني الإنسان الكامل (جامي).
٩. تخلقاً وتحقّقاً سوى الوجوب الذاتي فإنّه لاقدَم للحادث فيه (جامي).
١٠. الإسراء (١٧): ٧٠.
١١. التوحيد للصدوق ـ ره ـ ص١٠٣. بحار الأنوار ج٤ ص١٤ ح١١، صحيح مسلم ج٨ ص٣٢.
١٢. البقرة (٢): ٣١.

أي، أعطاه الأسماء والصفات الإلهيّة؛ لأنّ حقيقته عبارة عن ظهور هويّة الحقّ في صورة عينه الثابتة، فهي حقّ ثابت للمخلوق.

(كما أنّ صفات المحدثات[1] حقّ للحقّ)[2].

أي الصفات الإلهيّة كلّها حقّ للعبد، كما أنّ صفات المحدثات حقّ ثابت للحقّ تعالىٰ، لأنّها شؤونه المنبّه عليها بقوله: **﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾**[3].

وقوله: **(هي)** للقصة والشأن، أي: القصة أنّ صفات المحدثات حقّ للحقّ، كقوله: **﴿قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ﴾**[4]، أو يكون عائداً إلىٰ صفات المحدثات، المذكورة في قوله: **(ألاترىٰ الحقّ يظهر بصفات المحدثات)**، وقوله: **(صفات المحدثات)** بيان وتفسير لما سبق، أي: كما هي أعني صفات المحدثات أو الصفات بدل الكلّ من الضمير.

(﴿الحَمْدُ للّه﴾[5] فرجعت إليه عواقب الثناء[6] من كلّ حامد ومحمود[7،8] ﴿وإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[9] فعمّ[10] ما ذمّ وحمد، وما ثَمَّ إلّا محمود أو مذموم).

أي، قال تعالىٰ: **﴿الحَمْدُ للّهِ رَبِّ العَالَمِينَ﴾**، وخصّ ماهيّة الحمد للّه، ولاشكّ أنّ الخلق يحمد أيضاً ويثني بلسان الحقّ، كما يثني علىٰ الأنبياء والمؤمنين وبلسان بعضهم

---

١. بدلٌ من الضمير، أو بيانٌ، فإنّه يجري مجرى التفسير، كأنّه قال: كما هي، أي صفات المحدثات حقّ للحقّ سبحانه وتعالى (ق).

٢. فلولا أمر التخلّل المذكور ماأمكن ذلك، وعلى كلّ واحدٍ من التقديرين، فمورد الصفات الوجوديّة التي يحمد بها أنّما هو الحقّ لاغير (ص).

٣. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٤. الإخلاص (١١٢): ١.

٥. الفاتحة (١): ٢.

٦. انتهاء وإن كان متعلّقاً بغيره ابتداءاً من كلّ حامدٍ ومحمودٍ (جامي).

٧. ونعم ماقيل:

بى تكلّف عكس عــــاكس را بديد　　　　حــمـد حق تابيــد وحــامــد شــد پديد

٨. وأشار ثانياً إلى رجوع المحامد والمذامّ كلّها إليه بقوله سبحانه وإليه يرجع الأمر كلّه (جامي).

٩. هود (١١): ١٢٣.

١٠. أي هذا القول منه تعالى، أو الأمر الراجع إليه المفهوم من هذا السؤال (جامي).

بعضاً، والحمد أنّما يكون علىٰ صفات الكمال، وهي كلّها للّه في الحقيقة، فرجعت عواقب الصفات الكماليّة ـ الموجبة للثناء ـ إلىٰ الحقّ تعالىٰ، بعد اضافتها إلى الخلق واتصافهم بها، سواء كان الحامد حقّاً أو خلقاً، والمحمود حقّاً أو خلقاً؛ إذ هو الّذي يحمد نفسه تارة في مقامه الجمعي وأُخرىٰ في مقامه التفصيلي.

ولمّا كان في الحقيقة ما يسمّىٰ خلقاً عدماً لاوجود له، والموجود هو الحقّ لاغيره، عمّم الحكم وأكد بالكلّ؛ وقال: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾ أي، سواء كان محموداً أو مذموماً.

والسرّ فيه: أنّ ما[١] في الوجود خير كلّه، وكونه مذموماً ليس إلّا بالنسبة إلىٰ بعض الأشياء، ألاترى أنّ الشهوة من حيث إنّها ظلّ المحبّة الذاتيّة السارية في الوجود محمودة، وعدمها وهو العنّة مذمومة، ومن حيث أنّها سبب بقاء النّوع، وموجبة للّذة التي هي نوع من التجلّيات الجماليّة أيضاً محمودة، وعند وقوعها علىٰ غير موجب الشرع مذمومة، لكونها سبباً لانقطاع النسل، وموجباً للفتن العائدة إلىٰ العدم.

وهكذا جميع صور المذام، فالكلّ منه وإليه من حيث الكمال، والاستدلال بالآيات وأمثالها أنّما هو تأنيس للمحجوبين وعقولهم الضعيفة، وإلّا أهل الكشف يشاهدون الأمر في نفسه كذلك.

(اعلم، أنّه ما تخلّل شيء شيئاً إلّا كان[٢] محمولاً فيه)[٣].

لأنّ المتخلّل هو الّذي ينفذ في الشيء ويدخل في جوهره، فالداخل محمول ومستور فيه، والمدخول فيه حامل له وظاهر.

(فالمتخلِّل ـ اسم فاعل ـ محجوب[٤] بالمتخلَّل ـ اسم مفعول ـ فاسم المفعول هو الظاهر، واسم الفاعل هو الباطن المستور، وهو غذاء له كالماء يتخلّل الصوفة فتربو[٥] به وتتسع،

---

١. موصولة.

٢. أي الشيء المتخلِّل، اسم فاعلٍ (جامي).

٣. أي في المتخلَّل، اسم مفعولٍ (جامي).

٤. أي مستورٌ (جامي).

٥. أي الصوفة.

فإن كان الحقّ هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحقّ سمعه وبصره وجميع نسبه وادراكاته، وإن كان الخلق هو الظاهر فالحقّ مستور باطن فيه، فالحقّ سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه، كما وردفي الخبر الصحيح)[١و٢].

لمّا بنىٰ تقريره علىٰ التخلّل رجع أيضاً إليه، فقال: **(ما تخلّل شيء شيئاً)** أي، مادخل شيء في شيء إلّا كان الداخل مستوراً في المدخول فيه، فالمتخلّل الّذي هو اسم الفاعل، أي: الداخل محجوب مستور في المتخلَّل الّذي هو اسم المفعول، أي: المدخول فيه، فالمدخول فيه هو الظاهر، والداخل هو الباطن، والظاهر أنّما يتغذّى بالباطن؛ لأنّ الفيض عليه لايحصل إلّا منه، فالباطن غذاء الظاهر، إذ به قوامه ووجوده.

وأورد الشيخ رضي اللّه عنه المثال المحسوس لزيادة الايضاح، وإذا كان الأمر كذا فلايخلو إمّا أن يكون الحقّ ظاهراً والخلق باطناً، أو بالعكس، فإن كان الحقّ ظاهراً، أي: محسوساً بتجلّيه في مرتبة من مراتب الاسم الظاهر، فالخلق مستور فيه وباطنه، فيكون الخلق جميع أسماء الحقّ وصفاته من السمع والبصر والارادة وغيرها، وجميع النّسب التي هي ملحقة بالحقّ شرعاً، كما مرّ من أنّ الحقّ إذا كان متجلّياً في مرايا الأعيان، لايكون الظاهر إلّا هو، [٣] والأعيان باقية في الغيب علىٰ حالها، وإن كان الخلق هو الظاهر في مِرآة الحقّ، فالحقّ مستور فيه وباطنه.

فالحقّ سمع الخلق وبصره وجميع قواه الباطنة، وهذا نتيجة قرب النوافل، [٤] والأوّل نتيجة قرب الفرائض. [٥]

---

١. إشارةٌ إلى مقامَيْ قرب الفرائض والنوافل؛ فإنّ الأصل هو الحقّ الواجب فهو الفرض، والخلق هو النفل الزائد (ق).

٢. يشير ـ رض ـ إلى مقامَيْ قرب الفرائض والنوافل، وذلك أنّ وجود الحقّ هو الأصل الواجب وهو الفرض، ووجود العالم وهو العبد نفل وفرعٌ عليه؛ لأنّ وجود الحقّ لكمال سعته وسع الحقّ المطلق والخلق المقيّد (جندي).

٣. أي الحقّ.

٤. أي كون الخلق سمع الحقّ.

٥. أي كون الحقّ سمع الخلق.

وإنّما جاء باليد والرجل الّذين هما من الظاهر، مع أنّ كلامه في الباطن، لورود الخبر الصحيح كذلك، وفي الحديث تنبيه علىٰ أنّ الحقّ عين باطن العبد وعين ظاهره، لما جاء بالسمع والبصر وهما أسماء القوىٰ، وباليد والرجل وهما أسماء الجوارح، فالحقّ عين قوى العبد وجوارحه.

(ثمّ إنّ الذات لو تعرّت عن هذه النّسب لم تكن إلهاً)[١].

واعلم، أنّ «الإله» اسم الذات من حيث «هي هي» مع قطع النظر عن الأسماء والصفات باعتبار، واسم الذات مع جميع الأسماء والصفات باعتبار آخر، والمراد هنا الاعتبار الثاني.

و«الإلهيّة» اسم مرتبة حضرة الأسماء والصفات التي هي النّسب المتكثّرة، باعتبارات ووجوه تحصل للذات بالنظر إلىٰ الأعيان الثابتة، المتكثّرة في أنفسها واستعداداتها؛ لأنّ المرتبة كما تستدعي من يقوم بها، كذلك تستدعي من تجري عليه أحكامها، كالسلطنة والقضاء.

فلو لم تعتبر هذه النّسب لم تبق إلّا الذات الإلهيّة، التي لا يشار إليها بوجه من الوجوه، ولا توصف بنعت من النعوت، وهو مقام الهويّة الأحديّة التي تستهلك النسب كلّها فيه، فيكون الحقّ تعالىٰ إلهاً، أي في مرتبة حضرة الأسماء والنّسب الإلهيّة باعتبار أعياننا، كما أنّ السلطان سلطان بالنسبة إلىٰ الرعيّة، والقاضي قاضٍ بالنظر إلىٰ أهل المدينة، فتلحق هذه النسب إليه تعالىٰ بنا، كما تلحق النّسب للواحد بالنظر إلىٰ الأعداد، وهي كونه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة، وكالخواصّ الحاصلة للواحد بواسطة لزومها المراتب العدديّة، ولو قطعنا النظر عن هذه المراتب لم تلحق للواحد تلك النّسب، ولم تحصل له تلك الخواصّ.

(وهذه النّسب أحدثتها أعياننا).

أي، هذه الصفات أنّما ظهرت بأعياننا، إذ لو لم تكن لما كان يظهر الخالق والرازق والقادر، ولا السميع والبصير وغير ذلك من الأسماء والصفات الاضافيّة، وليس المراد بالاحداث الجعل والايجاد، لأنّا مجعولون وموجودون بها، فبجعل الحقّ وايجاده إيّانا

---

١. ضرورة أنّ العبد القابل هو الذي صار بسبب تطوّرات الذات في طيّ صنوف التعيّنات (ص).

تظهر تلك الصفات.

(فنحن جعلناه بمألوهيّتنا إلهاً).

المراد بالمألوهيّة عند هذه الطائفة مرتبة العبوديّة، وبالمألوه العبد لاالمعبود، لا كما يقول المفسّرون من أنّ الإله بمعنىٰ المألوه وهو المعبود، كالكتاب بمعنىٰ المكتوب، وبمعناه نحن أظهرنا بعبوديّتنا معبوديّته وبأعياننا إلهيّته، إذ لو لم يوجد موجود قط ماكان يظهر أنّه تعالىٰ إله، بل العلّة الغائيّة من ايجادنا ظهور إلهيّته، كما نطق به: «كنت كنزاً مخفيّاً...»[1] الحديث.

فالجعل ليس علىٰ معناه الحقيقيّ، بل علىٰ معناه المجازي، وهذا ليس بلسان أهل الصحو، وفيه نوع من الشطح[2]، لما فيه من الرعونة الغير اللائقة للمتأدبين بين يدي الرحمٰن ونظيره، كما يقول لسان الرعيّة والمريد والتلميذ: إنّ السلطان بوجودي صار سلطاناً، وبارادتي وقراءتي عليه صار الشيخ شيخاً والأُستاذ استاذاً، وفيه أقول:

ألا جابري رفقاً عليّ فإنّني	**أكاشف عمّا فيكم من سرائري**
فيظهر بالقلب المعنّىٰ جمالكم	**كما ظهرت ليلىٰ بقيس بن عامر**

(فلايعرَف[3] حتّىٰ نعرِف[4]، قال عليه السلام: «من عرف نفسه، فقدعرف ربّه»[5] وهو أعلم

---

١. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص١٠٢ ١٥٩، *أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة* ص٤٥ ـ *منارات السائرين*.

وكأنّه إليه أشار العارف الرومي بقوله:

گنج مخفى بدز پُرّى چاك كرد	خاك را تا بان تر از افلاك كرد

مثنوى معنوى ج١ ص١٧٧ (محيطي).

٢. قال الشيخ ـ ره ـ في رسالته في اصطلاحات الصوفية:

«الشطح عبارةٌ عن كلمةٍ عليها رائحة رُعونة ودعوى، وهي نادرةٌ أن توجد من المحقّقين.

٣. الحق.

٤. نحن.

٥. *بحار الأنوار* ج٢ ص٣٢ ح٢٢.

وكأنّه إليه أشار العارف الرومي بقوله:

بهر اين پيغمبر آن را شرح ساخت	كانكه خود بشناخت يزدان را شناخت

مثنوى معنوى ج٣ ص١٣٥.

الخلق بالله)[١،٢].

أي، فلايعرف الحقّ من حيث إنّه إله حتّىٰ نعرف، لتوقف تعقّل هذه الحيثيّة ـ التي هي النّسبة ـ علىٰ تعقّل المنتسبين، كما قالﷺ: «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه» أي، أوقف معرفة الربّ علىٰ معرفة النّفس التي هي المربوب، فإنّ الربّ من حيث هو ربّ يقتضي المربوب «وهو» أي، النبيّﷺ أعرف الخلق بالله.

(فإنّ بعض الحكماء وأباحامد، ادّعوا: «إنّه يعرف الله من غير نظر في العالم»[٣] وهذا غلط).

الضمير في «أنّه» للشأن، و«يعرف» علىٰ البناء للمفعول، والمراد ببعض الحكماء أبوعليّ، وأتباعه، أي: الإمام الغزالي، وأبوعليّ، ومن تابعهما ادّعوا: «أنّ الله يعرف من غير نظر الىٰ العالم» وأنّهم يستدلّون بالمؤثر علىٰ الأثر، وهو أعلىٰ مرتبة من الاستدلال بالأثر علىٰ المؤثر، وحاصل استدلالاتهم ترجع إلىٰ أنّ الوجود الممكن أو الموجود الممكن، لامكانه يحتاج إلىٰ علّة موجودة غير ممكنة، وهو الحقّ الواجب وجوده لذاته، وهذا أيضاً استدلال من الأثر علىٰ المؤثر، فلاتتم دعواهم، فلذلك نسبهم

---

١. يعني أنّ الذات الإلهيّة لاتثبت لها الصفات والنسب الأسمائيّة إلّا بثبوت الأعيان؛ فإنّ الصفات نسبٌ والنسب لاتثبت بدون المنتسبين، فالالهيّة لاتثبت إلّا بالمألوهيّة والربوبيّة أنما تكون بالمربوبيّة، وكذا الخالقيّة والرازقيّة وأمثالها، ولايعرف أحد المتضايفين إلّا بالآخر؛ ولذلك علّقﷺ معرفة الربّ بمعرفة المربوب (ق).

٢. فالأمر على ماهو أخبر عنه سبحانه (جامي).

٣. فإنّ لهم في طريقهم الاستدلاليّ مسلكَيْن:

أحدهما: إنّيٌّ، يتدرّجون فيه من الأثر إلى المؤثّر.

والآخر: لَمّيٌّ، يتنزّلون به من المؤثّر إلى الأثر. وبيّنّ أنّ من وقع مواطن سلوكه [خ ل: مواطئ سلوكه] على الثاني منهما في معرفة الحقّ لايحتاج فيه إلى النظر في العالم، على ما تفطّن لذلك صاحب الإشارات من قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِم آياتنا فى الآفاقِ وفى أَنْفُسِهِم﴾ (فصلت (٤١): ٥٣) ومن قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت (٤١): ٥٣) *الإشارات والتنبيهات*، النمط الرابع، الفصل ٢٩. (حيث جعل الأوّل إشارةً إلى أوّل المسلكين، والثاني إلى الآخر، ولكن ذلك المعرفة له من حيث إنه ذاتٌ، لامن حيث إنّه إلهٌ، والمبحث أنّما هو هذا؛ ولذلك قال: «وهذا غلط) (ص).

إلىٰ الغلط، أو لعدم امكان تعقّل النّسبة بدون المنتسبين.

(نعم، تعرفُ[١] ذاتٌ قديمة أزليّة، لاتعرف أنّها إلهٌ حتّىٰ يُعرف المألوه[٢]، فهو الدليل عليه)[٣].

أي، إذا أمعن النظر صاحب الفطانة والذهن المستقيم في نفس الوجود، يمكن أن يعرف أنّ[٤] ذاته قديمة أزليّة واجبة هي لها بذاتها، لابحسب الاستدلال، بل بوجدان الأمر علىٰ ماهو عليه علىٰ سبيل الذوق، ثمّ يتمكّن من التنبيه لغيره أيضاً ليجد هو أيضاً كذلك، كما بيّنا في فصل الوجود في أوّل الكتاب.

أمّا المعرفة بأنّها إله صاحب أسماء وصفات، فلايمكن حتّىٰ ينظر إلىٰ العالم، فيستدلّ بالعبوديّة علىٰ المعبوديّة والمربوبيّة علىٰ الربوبيّة، فالعالم هو الدليل علىٰ الإله من حيث إنّه أله، لذلك قيل: إنّه مأخوذ من العلامة، وهي الدليل.

(ثمّ بعد هذا في ثاني الحال[٥]، يعطيك الكشف أنّ الحقّ نفسه كان عين الدليل علىٰ نفسه، وعلىٰ اُلوهيّته).

هذا كشف مقام الجمع، أي: بعد معرفة الإله بالمألوه، ومعرفة الذات القديمة الأزليّة صاحب المرتبة الإلهيّة، والتوجّه إليه توجّهاً تامّاً تنفتح عين بصيرتك، فيكشف لك أنّ الحقّ هو الدليل علىٰ نفسه، بتجلّيه الذاتي لافاضة أعياننا[٦] بالفيض الأقدس، وهو الدليل علىٰ اُلوهيّته بالتجلّي الأسمائي والصفاتي لحقائقنا[٧] لاغيره، المسمّىٰ بالعالم.

وبهذا المعنىٰ، قال رسول الله ﷺ حين سئل: بم عرفت اللّه تعالىٰ؟

---

١. من غير نظر في العالم (جامي).

٢. الذي هو معطي تلك النسبة من العبد القابل (ص).

٣. أي أولاً في مسالك البُعد والتفرقة ثم بعد هذا في ثاني الحال عند مواطن القرب والجمعيّة يعطيك الكشف(ص).

٤. أي أصله وصرفه.

٥. وفي بعض النسخ: «في ثاني حال» بدون اللام، أي بعد أن عرفت بمألوهيّتك الإله وتوجّهت إليه بكلّيّتك تنفتح عين بصيرتك بنور الكشف (جامي).

٦. أي في العلم.

٧. أي في الخارج.

قال: «باللّه عرفت الأشياء».

فإنّ السؤال كان عن الذات الإلهيّة، أي: بم عرفت ذات الحقّ؟ فأجاب بالحقّ عرفت الأشياء وبنوره، لاعن المرتبة، فإنّ العلم بالمرتبة لايكون إلّا بعد العلم والمعرفة بالذات، وأين المحجوب من هذه المعرفة؟، ومن لسان هذين المعنيين قيل:

فلولاكم ما عرفنا الهوىٰ ولولا الهوىٰ ما عرفناكم

وسرّ أنّ الشيخ رضى اللّه عنه أورد هذه المباحث في هذا الفصّ كون إبراهيم عليه السلام طالباً للحقّ، مستدلاً عليه بالمظاهر الكوكبيّة، فإنّه عليه السلام عرف أوّلاً أنّ له ربّاً خلقه، ثمّ غلبه عليه العشق فطلبه إلىٰ أن هداه اللّه، وتجلّىٰ له.

(وأنّ العالم ليس إلّا تجلّيه[1] في صور أعيانهم الثابتة، التي يستحيل وجودها[2] بدونه)[3].

أي، ويعطيك الكشف أيضاً أنّ وجود العالم ليس إلّا التجلّي الوجودي الحقّاني، الظاهر في مرايا صور الأعيان الثابتة، التي يستحيل وجود تلك الأعيان في الخارج بدون ذلك التجلّي الوجودي، فإنّ العالم من حيث الوجود عين الحقّ الظاهر في مرايا الأعيان، لاغيره.

و[4] أنّه[5،6] يتنوّع[7،8] ويتصوّر)[9،10] بفتح الياء، علىٰ البناء للفاعل

---

١. الوجودي بالفيض المقدّس (جامي).

٢. أي وجود تلك الأعيان (جامي).

٣. تجلّى الشبح المقابل في السطح القابل (ص).

٤. أي وكذلك يعطيك الكشف (جامي).

٥. أي، ذلك التجلّي (ص).

٦. يعني العالم (جامي).

٧. كلّيا في العقل (ص).

٨. أنواعاً مختلفة (جامي).

٩. أي يقبل صوراً متباينة (جامي).

١٠. جزئياً في الخارج (ص).

(بحسب[1] حقائق هذه الأعيان وأحوالها)[2].

أي، يعطيك الكشف أنّ الحقّ هو الّذي ظهر في صور العالم، وتنوّع بحسب أنواع الأعيان، وتصوّر بصور هذه الحقائق وأحوالها، فالأعيان باقية علىٰ عدمها، والمشهود هو الوجود الحقّ، لا غير.

(وهذا بعد العلم به منّا. أنّه إله لنا)[3،4]

أي، وهذا الكشف والشهود بعد العلم بالحقّ وذاته، بأنّه إله لنا بحسب أسمائه وصفاته؛ إذ لو لم نعلم أنّ لنا إلها، وله تعالىٰ أسماء وصفات تقتضي أعياناً ثابتة، يكون محلّ سلطانها ومجلى ظهوراتها، ماكنّا نعلم أنّ المتجلّي في مرايا هذه الصّور هو الحقّ، ولايحصل لنا الكشف، ولاللمرتبة الإلهيّة الظهور أصلاً.

(ثُمَّ يأتي[5] الكشفُ الآخر،[6،7] فتظهر لك صورنا فيه) أي، في الحقّ **(فيظهرُ بعضُنا لبعض في الحقّ، فيعرفُ بعضُنا بعضاً، ويتميَّزُ بعضُنا عن بعض)**[8].

هذا الكشف هو كشف مقام الفرق بعد الجمع، ويسمّىٰ «جمع الجمع» باعتبار

---

١. تنوّعات (جامي).

٢. على ترتيب اللفّ والنشر (ص).

٣. بدلٌ من الضمير في «به»، أي بعد العلم بأنّه إلهٌ لنا (ق).

٤. ضرورة أنّه مالم يعلم نسبةً بين الذات القديمة والعالم، لم يعلم أمر الظاهريّة والمظهريّة المذكورتَيْن أصلاً.
ثمّ إنّ تلك النسبة تتفاوت بحسب قوّة الأذواق وصفاء المشارب، فمن المكاشفين من وقف في موطن المغايرة بين الظاهر والمظهر، والنور والظلّ، والوجوب والإمكان، والجمع والتفرقة ـ إلى غير ذلك ـ الذي لضعف ذوقه و شوب شرب إدراكه غوائل أحكام المدارك الجزئيّة قد انحجب بأحد المتقابلين عن الآخر، ومنهم من جاوز ذلك وبلغ حريم الإطلاق، وفاز بالدخول في حرم الاتّصال والاتحاد، وإلى ذلك أشار بقوله: «ثمّ يأتي الكشف الآخر ...» (ص).

٥. بعد هذا الكشف (جامي).

٦. عند بسط بساط الامتياز والتفصيل، وهو الموسوم بالفرق بعد الجمع (ص).

٧. وهو كشف مقام الفرق بعد الجمع، ويسمّى «جمع الجمع» باعتبار أنّه يجمع الجمع مع الفرق (جامي).

٨. الكشف الأوّل هو الفناء في الحق؛ لأنّ الشاهد والمشهود في ذلك الكشف ليس إلاّ الحقّ وحده، ويسمّى «الجمع».
والكشف الثاني: هو البقاء بعد الفناء، فيظهر في هذا المقام صور الخلق (ق).

أنّه بجمع الجمع مع الفرق، وهو ظهور صور الأعيان في مِرآة الحقّ، وبهذا الاعتبار يكون المشهود هو الخلق، والحقّ في عزّه الأحمىٰ وغيبه، الّذي كنّىٰ عنه نبيّنا ﷺ بـ«العماء»، وإن كان وجوده مِرآة يظهر فيها العالم، وعند هذا الظهور يظهر بعضنا لبعض في حضرة علم الحقّ، فيقع التعارف بين الأعيان في هذه الحضرة بحكم المناسبة، ويظهر التناكر بحسب عدم المناسبة، وما وقع من التناكر والتعارف في عالم الأرواح، كما نبّه عليه ﷺ بقوله: «الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ايتلف، وما تناكر منها إختلف»[1] مظهر ونتيجة، لذلك التعارف والتناكر الواقعين في الحضرة العلمية.

وإنّما قال: (**فيظهر بعضنا لبعض في الحقّ، فيعرف بعضنا بعضاً**)؛ لأنّ الأعيان حال ثبوتها في غيب الحقّ دون وجودها العلمي، أو العيني، غير متميّز بعضها عن بعض، مستهلك كلّها تحت قهر الأحديّة الذاتيّة كالأسماء والصفات؛ إذ لا وجود لشيء فيها أصلاً، سواء كان اسماً أو صفة أو عيناً ثابتة أو غير ذلك، كما قال عليه السلام: «كان اللّه ولا شيء معه» منبّهاً عن هذه المرتبة.

واعتبر في مقام روحك حال حقائقك وعلومك الكلّية، هل تجد ممتازاً بعضها عن بعض، أو عن عين روحك إلىٰ أن تنزل إلىٰ مقام قلبك، فيتميّز كلّ كلّي عن غيره، ثمّ يتفصّل كلّ منها إلىٰ جزئياته فيه، ثمّ يظهر في مقام الخيال مصوّراً كالمحسوس، ثمّ يظهر في الحسّ، فإن وجدت في نفسك ما نبّهت عليه هديت، وعلمت أنّ الأمر في من أنت خلقت علىٰ صورته؛ وإن لم تجد مافي نفسك علىٰ ما هي عليه، لايمكنك الاطّلاع علىٰ الحقائق الإلهيّة وأحوالها، وكلّ ميسّر لما خلق له، والامتياز العلمي أيضاً أنّما هو في

---

١. *بحار الأنوار* ج٦١ ص٣١. *صحيح مسلم* ج٨ ص٤١. *صحيح البخاري* ج٢ ص١٤٧. *إحياء العلوم للغزّالي* ج٢ ١١١.

وكأنّه أشار إليه العارف الرومي بقوله:

روح او با روح شه در اصل خويش　　　پيش از اين تن بودهم پيوند وخويش

مثنوى معنوى ج١ ص٣٠٤.

المقام القلبي، لاالروحي.

(فمنّا مَن يعرف أنّ في[1] الحقّ وقعت[2] هذه المعرفة لنا[3] بنا، ومنّا مَن يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾[4]،[5].

أي، فمنّا مَن يعرف أنّ في مِرآة ذات الحقّ وحضرة علمه وقعت هذه المعرفة لنا، أي: معرفة بعضنا بعضاً بنا، أي: باعطاء أعياننا ذلك العرفان بحكم المناسبة الواقعة بينها، ومنّا من يجهل تلك الحضرة والتعارف الواقع بين الأعيان، بسبب الغواشي الناتجة من النشأة العنصريّة، والأطوار التي تظهر فيها العين الانسانيّة إلىٰ حين وصولها إلىٰ هذه الصّورة الألفيّة، كما قال:[6]

وأظنّها نسيت عهوداً بالحمىٰ ومنازلاً بفراقها لم تقنع[7]

ولمّا كان[8] الأوّل حال أهل الكمال المحبوبين المعتنىٰ بهم، الّذين لايحجبهم جلال الحقّ عن جماله كالمحجوبين بالخلق عن الحقّ، ولاجماله عن جلاله كالمحجوبين بالحقّ عن الخلق، وهم المهيّمون الباقون في الجمع المطلق، والثاني[9] حال المحجوبين المطرودين الّذين لايبالىٰ بهم، قال: ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ أَن أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾.

---

١. أي في مرآة الوجود الحقّ (جامي).

٢. اسم «أنّ» فعل وقعت، شده است وآن صحيح نيست.

٣. على ماهو مقتضى مسلك بعض الحكماء المذكورين (ص).

٤. البقرة (٢): ٦٧.

٥. ولاتظنّ أنّ الوجود العيني في الظاهر عين الوجود الغيبي في الباطن حقيقةً، فتحسب أنّ الأعيان قد انتقلت من العلم إلى العين أو بقيت هناك، والوجود الحقّ ينسحب عليها فيظهر بآثارها ورسومها أو هي مظاهر موجودة ظهر الحقّ فيها، بل الأعيان بواطن الظواهر ثابتةٌ على معلوميّتها، وبطونها أبداً قد تظهر وتختفي فظهورها باسم «النور» وجودها العيني الظاهر وبقاؤها على الصورة العلميّة الأزليّة الأبديّة وجودها الغيبي، فهي في حالة واحدة ظاهرة وباطنة بوجود واحدٍ حقّيٍ (ق).

٦. هذا من القصيدة النضيدة الفريدة للشيخ ـ قدّس سرّه ـ مطلعها:

هبطت إليك من المحلّ الأرفع ... ...

٧. أي لم تقنع بفراق المنازل فحسب بل نسيت المنازل فضلاً عن الفراق منها.

٨. أي حصول المعرفة.

٩. عدم المعرفة.

(وبالكشفين معاً ما[1] يحكم[2] علينا إلّا بنا).

أي، الكشف الأوّل يعطي أنّ الموجود هو الحقّ لاغير، وهو الظاهر في مرايا الأعيان والخلق في العدم، والكشف الثاني يعطي أنّ الموجود هو الخلق الظاهر في مرآة وجود الحقّ، والحقّ في غيبه، والكشف الجامع بينهما معاً وهو مقام الكمال المحمّديﷺ، وهو شهود الحقّ في عين الخلق والخلق في عين الحقّ جمعاً، من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر، يعطي أنْ ما يحكم الحقّ علينا بحكم من الأحكام، إلّا بسبب اقتضاء أعياننا ذلك الحكم.

(لابل نحن نحكم علينا بنا، ولكن فيه).

أضرب عن قوله: **(مايحكم علينا)** الحقّ **(إلّا بنا)** تأكيداً لما ذكره، فقال: **(لابل أعياننا)** تحكم علينا باستعداداتنا؛ فإنّ كلّ عين من الأعيان تطلب من الحقّ بلسان استعدادها، أن يوجدها ويحكم عليها بحسب قابليتها، فهي الحاكمة علىٰ الحقّ أن يحكم عليها بمقتضاها **(ولكن فيه)** أي، في علم الحقّ.

(ولذلك[3]، قال تعالىٰ: ﴿فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[4] يعني، علىٰ المحجوبين) الّذين لم يكشف لهم حقيقة الأمر علىٰ ماهو عليه.

(إذ قالوا[5] للحقّ: لم فعلت بنا كذا وكذا؟ ممّا لايوافق أغراضهم، فيكشف)[6] أي، الحقّ **(لهم عن ساق)**[7].

أي، من شدّة الأمر يوم القيامة، أو عن أصل الأمر وحقيقته، إذ ساق الشيء ما يقوم

---

١. نافيةٌ.

٢. الحقّ تعالى (جامي).

٣. أي لما أنّ الحكم الذي علينا أنّما هو بنا (ص).

٤. الأنعام (٦): ١٤٩.

٥. يوم القيامة (جامي).

٦. في نسخة: «فيكشف الحقّ عن ساق» (ق).

٧. أي عمّا يقوم به أمرهم على ساق النظام، أو عمّا يسوقهم إلى غير ذلك على طريقة الاشتقاق الكبير على ماهو المعوّل عليه عند المحقّقين (ص).

به الشيء، وهو أصله المقوّم إيّاه.

(**وهو**[١] **الأمر الّذي كشفه**[٢] **العارفون هنا**)[٣] أي، في الدنيا (**فيرون**[٤] **أنّ الحقّ ما فعل بهم ما ادّعوه**) أي، حال الحجاب (**أنّه فعله**[٥]**، وأنّ ذلك**[٦] **منهم**[٧]**، فإنّه ما علمهم إلّا علىٰ ماهم عليه**).

أي، من أعيانهم لا غير، فما فعل بهم ما فُعل إلّا أنفسهم، كما قال تعالىٰ: ﴿**وَمَا ظَلَمَهُمُ اللّهُ وَلٰكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾[٨]، ولهذا السرّ قال إبراهيم عليه السلام: ﴿**بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ**﴾ حين قالوا له: ﴿**ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هٰذٰا بِآلِهَتِنَا يا إِبْرٰاهِيمُ**﴾[٩] فقوله عليه السلام حقّ في نفس الأمر؛ لأنّ الأصنام بلسان حالهم استدعوا من باطنه عليه السلام اهلاكهم، لعلمهم بمقام عبوديّتهم وضلال عابديهم.

وإنّما نسب إلىٰ نفسه الكذب، كما جاء في الحديث؛ لأنّ الفعل ما صدر من ذلك الصنم ظاهراً، بل ظهر من نفسه، والأنبياء مأمورون بالظواهر، كما قال عليه السلام: «نحن نحكم بالظاهر، واللّه يتولّىٰ السرائر»[١٠].

(فتدحض حجّتهم) أي، تبطل حجّة المحجوبين.

(**وتبقىٰ الحجّة البالغة للّه تعالىٰ**) أي، تبقىٰ الحجّة البالغة للّه تعالىٰ عليهم.

(فإن قلت: فما فائدة قوله: ﴿**فَلَوْ شَاءَ لَهَدٰاكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾[١١].

---

١. أي الساق.

٢. أي علموه ظاهراً مكشوفاً (جامي).

٣. أي في آخر موطن سلوكهم ونهاية قامة قيامتهم، وبهذا الاعتبار عبّر عنه بـ«الساق» (ص).

٤. أي المحجوبون (جامي).

٥. أي فعله بهم ممّا لايوافق أغراضهم (جامي).

٦. أي يرون أنّ ذلك ـ أي ما ادّعوه ـ أنّه فعله بهم منتشئ منهم (جامي).

٧. أي من أعيانهم الثابتة واستعداداتهم الغيبيّة الأزليّة وقابليّاتها الوجوديّة الأبديّة (جامي).

٨. النحل (١٦): ٣٣.

٩. الأنبياء (٢١): ٦٣ـ ٦٢.

١٠. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار*، ص١٠٤.

١١. الأنعام (٦): ١٤٩.

قلنا: لو حرف امتناع[1] لامتناع[2]، فما شاء إلّا هو الأمر عليه، ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل[3]، وأيّ الحكمين المعقولين وقع، فذلك هو الّذي عليه الممكن في حال ثبوته)[4].

إنّما أورد السؤال لينبّه علىٰ سرّ القدر في الجواب، والسؤال أنّه لمّا كان الحاكم علينا أعياننا، وليس للحقّ إلّا افاضة الوجود علىٰ حسب مقتضىٰ الأعيان، فما فائدة قوله: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

وجوابه: أنّ «لو» حرف لامتناع الشيء لامتناع غيره، ولمّا كانت الأعيان متفاوتة الاستعداد، بعضها قابلة للهداية وبعضها غير قابلة لها، امتنع حصول الهداية للجميع، فمعنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ أنّه لم يشأ، لعلمه بامتناع حصول الهداية للجميع، فما تعلّقت المشيئة إلّا بما هو الأمر عليه، فعدم المشيئة معلّل بعدم اعطاء أعيانهم هداية الجميع؛ وذلك لأنّ المشيئة والارادة نسبتان تابعتان للعلم، إذ المشيئة تطلب المُشاء، والارادة المراد، وهما لابدّ وأن يكونا معلومين، والعلم في حضرة الأسماء والصفات من وجه تابع للمعلوم، من حيث كونه نسبة طالبة للمنتسبين، كما مرّ تحقيقه في المقدّمات.

وما يوجد الحقّ إلّا بحسب استعداد القوابل لاغير، فلايقع في الوجود إلّا ماأعطته الأعيان، والعين ما تعطي إلّا مقتضىٰ ذاتها، ولاتقتضي الذات شيئاً ونقيضه، وإن كان العقل يحكم علىٰ أنّ الممكن قابل للشيء ونقيضه، لاتصافه بالامكان المقتضي لتساوي الطرفين، طرفي الوجود والعدم.

لكنّ الواقف علىٰ سرّ القدر يعلم أنّ الواقع هو الّذي تقتضيه ذات الشيء فقط،

---

١. أي امتناع التالي (ص).

٢. المقدّم، فيكون امتناع هداية الكلّ لامتناع المشيئة؛ فإنّ المشيئة أنّما تتعلّق بما عليه أمر القوابل (ص).

٣. وذلك لأنّه ليس في قوّة قابليّة العقل النظري ومكنة اقتداره أن يجاوز حضرة المعلومات، حيث يتمايز العلم عن الوجود، فإنّما يتصوّر الحقائق هناك مفردةً مجرّدةً عن سائر لوازمها الوجودية ولواحقها الضروريّة، فتكون نسبة سائر المتقابلات من الأحكام إليها سواءً في ذلك النظر (ص).

٤. في المرتبة العلميّة (جامي).

والأعيان ليست مجعولة بجعل جاعل، ليتوجّه الايراد بأن يقال: لم جعل عين المهتدي مقتضية للاهتداء، وعين الضال مقتضية للضلالة؟

كما لايتوجّه أن يقال: لم جعل عين الكلب كلباً نجس العين، وعين الانسان إنساناً طاهراً؟

بل الأعيان صور الأسماء الإلهيّة ومظاهرها في العلم، بل عين الأسماء والصفات القائمة بالذات القديمة، بل هي عين الذات من حيث الحقيقة، فهي باقية أزلاً وأبداً، لايتعلّق الجعل والايجاد عليها، كما لايتطرق الفناء والعدم إليها، وهذا غاية المخلص من هذه المضائق، والله أعلم بالأسرار والحقائق.

وفي قوله: **(ولكن عين الممكن ... الخ)** إشارة إلىٰ كون العقل محجوباً عاجزاً عن إدراك حقيقة الشيء علىٰ ماهي عليه في نفسها، وليس حكمه بكون الممكن قابلاً للشيء ونقيضه إلّا كحكم الأعمىٰ علىٰ من حضر عنده وهو ساكت، هذا إمّا زيد أو ليس بزيد، فإنّه وإن كان بحسب الامكان صحيحاً، لكنّه في نفس الأمر أحدهما حقّ، وصاحب الشهود يعلم ماهو الحقّ.

(ومعنىٰ ﴿لَهَدَاكُمْ﴾ لبيّن لكم، وما كلّ[1] ممكن من العالم[2] فتح الله عين بصيرته، لادراك الأمر في نفسه علىٰ ماهو عليه، فمنهم العالم[3] والجاهل).

هذا كجواب آخر للسؤال، وتقريره ليس المراد من الهداية هنا الايمان بالرّسل، كما يسبق علىٰ الذهن ليرد السؤال، بل معناه، لوشاء ليبيّن لكم حقيقة الأمر بالكشف، ورفع الحجاب عن عيون قلوبكم، لتدركوا الأمر علىٰ ماهو عليه، فتعلموا أنّ أعيان بعضكم اقتضت الايمان، وأعيان البعض الآخر اقتضت الكفر، فتكون الحجّة للّه عليكم.

ولكن ليس كلّ واحد من أهل العالم بحيث يمكن أنّ تنفتح عين قلبه، ليدرك الأمر في نفسه؛ لأنّ منهم عالم ومنهم جاهل، بحكم اقتضاء الأعيان ذلك.

---

١. بين الشيخ ـ رض ـ امتناع تعلّق مشيئته تعالى، ببيان الأمر لكلّ أحدٍ بقوله: وما كلّ (جامي).

٢. أي من الأفراد الإنسانيّة.

٣. الذي يقتضي عينه أنْ يتعلّق المشيئة ببيان الأمر له (جامي).

وإنّما قال: (**فتح اللّه عين بصيرته**) وأسند الفتح إلىٰ اللّه؛ لأنّه تعالىٰ يفتح عين بصيرة شخص باقتضاء عين ذلك الشخص الفتح، كما يغطّي علىٰ الآخر باقتضاء عينه الغطاء، وفي تفسير قوله: ﴿**لَهَدَاكُمْ**﴾ بقوله: (**لبيّن لكم**) تنبيه علىٰ أنّ الهداية الحقيقيّة هو حصول العلم اليقيني بما هو الأمر عليه في ذاته.

(**فما**[١] **شاء**[٢]، **فما**[٣] **هداهم أجمعين**[٤]، **ولايشاء**).

أي، فما شاء هداية الكلّ لعدم اعطاء بعض الأعيان الهداية، فما هداهم ولايشاء هداية الجميع أبداً، فإنّ شؤون الحقّ كما تقتضي الهداية كذلك تقتضي الضلالة، بل نصف شؤونه يترتب علىٰ الضلالة، كما يترتب النصف الآخر علىٰ الهداية، ولذلك قسّم الدار الآخرة إلىٰ الجنّة والنار[٥]، وخلق آدم بيديه، وهما الصفات الجماليّة التي مظهر في الآخرة هي الجنّة، والجلاليّة التي مظهرها فيها النار، فطابق الآخر الأوّل.

(**وكذلك**[٦] «**إن يشأ**» **فهل يشأ؟ فهذا ممّا لاتكون**)[٧،٨].

أي، كما قلنا في «لوشاء» كذلك نقول في «ان يشأ»، الّذي يتعلّق بزمان الاستقبال، وقوله: (**فهل يشاء؟**) استفهام، كأنّ السائل يسأل بأنّ الحقّ يمكن أن يشاء هداية الجميع؟ فأجاب عنه: بأنّ هذا لايمكن أن يكون، فإنّ العليم الحكيم الّذي يفعل كلّ شيء بحكمته، يستحيل أن يشاء وقوع مالم يمكن وقوعه.

---

١. نافيةٌ.

٢. من الأزل إلى الآن هداية الجميع فماهداهم أجمعين (جامي).

٣. نافيةٌ.

٤. لأنّ الحكمة اقتضت تنوّع الاستعدادات لتنوّع الشؤون المختلفة (ق).

٥. أسماؤه تعالى جماليّة والجنّة مظهرها وجلاليّة والنار مظهرها؛ ولذا قسّمت الدار الآخرة بالجنّة والنار، وشؤون الحقّ تقتضي الهداية والضلالة.

٦. أي مثل قوله: لو شاء (جامي).

٧. أي هذا الأمر لايكون أبداً؛ لأنّ مقتضى الأعيان لاتتبدّل (جامي).

٨. خ ل: هذا مالاتكون.

(فمشيئتهُ أحديّةُ التعلّق[1]، وهي نسبةٌ تابعةٌ للعلم، والعلمُ نسبةٌ تابعة للمعلوم[2]، والمعلومُ أنتَ[3] وأحوالك، فليس للعلم أثرٌ في المعلوم[4]، بل للمعلوم[5] أثرٌ في العالم، فيعطيه من نفسه ماهو عليه في عينه).

أي، للحقّ مشيئة واحدة عامّة يتجلّىٰ بها، فتأخذ كلّ عين نصيبها منها بحسبها فتظهر بمقتضاها هداية كانت أو ضلالة، كما قال: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[6].

وإذا كان الواقع في الوجود أحد النقيضين باقتضاء العين ذلك، فمشيئته أيضاً أحديّة التعلّق، لأنّها نسبة تابعة للعلم إذ مالايعلم بوجه من الوجوه لايمكن تعلّق الارادة والمشيئة به، والعلم نسبة تابعة للمعلوم من حيث تغايرهما وامتياز كلّ منهما عن غيره، والمعلوم الأعيان الثابتة وأحوالها، وهي لاتقتضي إلّا وجود أحد الطرفين من النقيضين فالمشيئة أيضاً لاتتعلّق إلّا به.

وقوله: **(فليس للعلم أثر)** نتيجة لقوله: **(والعلم نسبة تابعة للمعلوم)** وأثر المعلوم في العالم اقتضاؤه، وطلبه من القادر العالم ايجاده علىٰ ماهو عليه، وقد مرّ في المقدّمات من أنّ العلم من أيّ جهة تابعة، ومن أيّها متبوعة مُؤَثّرةٌ في افاضة الأعيان[7].

(وإنّما ورد الخطاب[8] الإلهيّ بحسب ما تواطأ[9] عليه المخاطبون، وما[10] أعطاه[11]

---

١. أي لاتتغيّر عمّااقتضاه ذاته ـ لاتبديل لكلمات اللّه (ق).

٢. أي لاتتعلّق به إلّا على ماهو عليه في نفسه (جامي).

٣. وأنت لا تتغيّر عمّا كنت عليه في حال ثبوتك (جامي).

٤. لأنّه ماجعله على ماهو عليه بل تعلّق به بحسبه، وهذا ظاهرٌ (جندي).

٥. فإنّ المعلوم هو الذي جعل العالِميّة مصوّراً بصورته (ص).

٦. القمر (٥٤): ٥٠.

٧. أي في الخارج.

٨. بلسان الحضرة الختميّة (ص).

٩. أي توافق عليه (جامي).

١٠. موصولة.

١١. المخاطبون المحجوبون المقيّدون بطور العقل وبحسب ماأعطاه النظر العقلي (جامي).

النظر العقلي[١]، وما[٢] ورد الخطاب[٣] علىٰ مايعطيه[٤] الكشف؛ ولذلك كثر المؤمنون[٥]، وقلّ العارفون وأصحاب الكشوف)[٦].

أي، لمّا كان أكثر الأشخاص الإنسانيّة عقلاء وأصحاب نظر فكري، ماورد الخطاب الإلهيّ إلّا بحسب ما تواطأوا وتوافقوا عليه، وهو العقل ومقتضاه، ولم يرد علىٰ مايعطيه الكشف؛ لعدم وفاء الاستعدادات بذلك، ولقلّة العارفين أصحاب الكشوف، الواقفين علىٰ سرّ القدر، ولورود الخطاب الإلهيّ بحسب إدراك المخاطبين وعقولهم «كثر المؤمنون، وقلّ العارفون» لأنّ طور المعرفة فوق طور الادراك العقليّ[٧]، وهو الكشف عن حقائق الأمور علىٰ ماهي عليها.

(﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾[٨،٩]).

أي، مرتبة معلومة معيّنة في علم اللّه، لايتعدّاها ولايتجاوز عنها، فمن كان مقامه في العلم ومقتضىٰ عينه أن يكون واقفاً علىٰ مقتضى عقله أو وهمه، لايزال يكون تحت حكم التدبير، ومن كان مقامه أن يكون مطّلعاً علىٰ أحوال الوجود، واقفاً علىٰ سرّ القدر مكاشفاً له، يكون منقاداً لحكم التقدير، فلايعترض بالباطن علىٰ أحد من

---

١. على ماعليه مدارك العامّة من أمم زمانه من الاحتمالات اللازمة لما وقع في حيّز الإمكان على ماهو مقتضى منصب الرسالة وختميّتها، حتّى يكون الكلّ محفوظاً من جوامع كلمته التامة وإلّا فلايكون مبعوثاً للكافّة؛ ولذلك وماورد الخطاب على ما يعطيه الكشف (ص).

٢. نافية.

٣. ذلك الخطاب (جامي).

٤. فإنّ الحكمة الإلهيّة اقتضت التدبير على النظام المعلوم، فلابدّ من احتجاب البعض بل الأكثر (ق).

٥. المصدّقون بماهو الظاهر المتبادر من الخطابات الإلهيّة (جامي).

٦. الفائزون بإدراك المراد منها على ماهو عليه (جامي).

٧. قال الشيخ ـ رض ـ في أوّل *الفتوحات* (ص٣٣) ـ بعد تمهيد كلامٍ ـ ماهذا لفظه: «علم الأسرار، وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع يختصّ به النبيّ ﷺ والوليّ...» فراجعها؛ فإنّ لكلامه في المقام شأناً.

٨. الصافّات (٣٧): ١٦٤.

٩. والذي يدلّ على مامرّ ـ من أنّ لكلّ أحدٍ مقاماً لايتجاوزه، وهو صورة معلوميّته المؤثّرة في العالم الحاكمة بالخصوصيّة ـ ما ورد ﴿ومامنّا إلّا له مقامٌ معلومٌ﴾ الصافّات (٣٧): ١٦٤ (ص).

خلق اللّه، وإن كان يأمر وينهىٰ في الظاهر.

(وهو[١] ماكنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك).

«وهو» أي، ذلك المقام هو ماكانت عينك متلبّسةً متّصفةً به في حال ثبوتك في الحضرة العلميّة، وظهرت في الوجود الخارجي أيضاً علىٰ حسبها، فهذا الحكم عامّ لجميع الأعيان، لاللملائكة فقط، كما أخبروا عن أنفسهم فالضمير مبتدأ خبره مجموع مابعده من الجملتين، أي: مقامك هذا المعنىٰ.

(هذا إن ثبت أنّ لك[٢] وجوداً)[٣].

أي، الأمر هذا إن كان الوجود الخارجي للأعيان بحكم ظهورها في مِرآة[٤] الحقّ، وليس المراد بقوله: **(إن ثبت أنّ لك وجوداً)** أن لك وجوداً حقيقيّاً، مغايراً للوجود المطلق الحقّاني، فيتعدّد الوجود بحسب ماهيته[٥]، فإنّ الوجود[٦] حقيقة واحدة ليس فيها تعدّد أصلاً، كما مرّ في صدر الكتاب.

(فإن ثبت أنّ الوجود[٧] للحقّ لالك)[٨] أي، وإن كان هذا الوجود الخارجيّ للحقّ بحكم ظهوره في مرايا الأعيان.

(فالحكم لك بلاشكّ في وجود الحقّ)[٩].

وذلك لأنّ وجود الحقّ من حيث «هو هو» واحد لاتعدّد فيه، فالتعدّد والتنوّع والاختلاف من أحكام مرايا الأعيان في الوجود الحقّاني، وقوله: **(إن ثبت)** في الموضعين،

---

١. أي اختصاص كل واحد منّا بمقام معلوم، لايتخطّاه هو هذا المعنى (ق).

٢. باعتبار تعيّنك؛ فإنّ التعيّن هو الذي يسوّغ نسبة الوجود الخاصّ الإضافي إليك (ق).

٣. على ماهو ذوق مقام قرب النوافل (ص).

٤. فيكون الحقّ غيباً والخلق ظاهراً.

٥. أي حقيقته.

٦. المقابل للمفهوم الذي يقال له: الحقّ، بمعنى أنّه ثابتٌ بنفسه لايحتاج إلى حيثيّة أُخرى تقييديّة كالماهيّات والتعيّنات.

٧. كما هو على الحقيقة (ق).

٨. على ماهو ذوق مقام قرب النوافل (ص).

٩. في هذا المقام أيضاً؛ فإنّ صاحب الحكم أنّما هو العين (ص).

ليس لكونه شاكّاً في كيفيّة الأمر، بل تنبيه علىٰ ظهور مراتب الوجود، كما مرّ مراراً.

(**وإن ثبت**[١] **أنّك الموجود**) أي، بالوجود الفائض عليك من الحقّ تعالىٰ.

(**فالحكم لك بلاشكّ**) في ذلك[٢] الوجود بحسب عينك.

ولاينبغي أن يتوهّم أنّ غير الحقّ حاكم عليه، تعالىٰ عن ذلك علواً كبيراً، بل الحقّ يحكم علىٰ وجوده في مرتبة من مراتبه التفصيليّة، فلاشيء غيره في الوجود.

(**وإن كان**[٣] **الحاكم**[٤] **الحقّ، فليس له إلّا إفاضة الوجود عليك**[٥]**، والحكم لك عليك**).

أي، وإن قلنا أنّ الحقّ هو الحاكم بحسب مقامه الجمعي علىٰ مقاماته التفصيليّة المنعوتة بالعبوديّة، فليس للحقّ بحسب مقامه الجمعي إلّا إفاضة الوجود علىٰ مظاهره العلميّة، المسمّاة بالأعيان لتوجد في الخارج، وتلك الافاضة أيضاً تطلب الأعيان باستعداداتها، فالحكم في الحقيقة منك وعليك.

ويجوز أن يكون قوله: (**وإن كان الحاكم الحقّ**) للمبالغة، وقوله: (**فليس له إلّا إفاضة الوجود عليك**) نتيجة لقوله: (وإن ثبت **أنّك** الموجود، فالحكم لك بلاشكّ أي فالحكم لك بلاشك علىٰ تقدير **أنك** الموجود بالوجود الفائض عليك، وإن كان الحاكم في الحقيقة هو الحقّ.

(**فلاتحمد**[٦] **إلّا نفسك، ولاتذمّ**[٧] **إلّا نفسك**)[٨].

---

١. علی التقديرين وهو مقام الجمعيّة بين القُربين (ص).

٢. أي ذلك الوجود الفائض من الحقّ.

٣. شرطٌ محذوف الجزاء؛ لدلالة قوله: فالحكم لك بلاشكّ عليه (ق).

٤. في سائر المقامات حقيقة هو الحقّ (ص).

٥. كلامٌ كالنتيجة لازم الشرطيّة المذكورة، أي لزم أنّه ليس للحقّ إلّا إفاضة الوجود عليك لاالحكم والحكم لك عليك. ويجوز أن يكون جواب الشرط قوله: «فليس له إلّا إفاضة الوجود عليك» (ق).

٦. في المحامد (جامي).

٧. في المذامّ أيضاً (جامي).

٨. فإنّ كلّ مايصدر عنك من المحامد والمذام أنّما هو بما تقتضيه عينك وتطلب من الحقّ سبحانه إفاضة الوجود عليها، فكلّ المحامد والمذامّ راجعة إليك (جامي).

فإنّ خيرك وشرّك منك وعليك بحسب اقتضاء عينك، ولذلك يترتب الثواب والعقاب علىٰ أفعالك، وهذا في مقابلة ما يثبته الموحّد بغلبة الوحدة عليه، من أن الحمد والذّم والخير والشرّ منه، ولاوجود لغيره، ولافعل ولاصفة.[١]

(وما يبقىٰ) أي، للحقّ **(إلّا حمد إفاضة الوجود؛[٢] لأنّ ذلك[٣] له لالك)**.

فإنّ فيضان الوجود أزلاً وأبداً لايمكن إلّا من مقام الجمع، ولايناقض ما ذكر «من أنّ الحمد كلّه للّه» في أوّل الفصّ فإنّ ذلك من مقام الوحدة، وهذا من مقام الكثرة، وفي هذا المقام يتعيّن للحقّ حمد إفاضة الوجود، وحمد الكمالات والحسنات ترجع إلىٰ الأعيان، وإذا علمت أنّها أيضاً من مقاماته التفصيليّة، وليست غير الحقّ بالحقيقة، علمت أنّ الحمد كلّه للّه جمعاً وتفصيلاً.

(فأنتَ غذاؤه بالأحكام[٤]، وهو غذاؤك بالوجود).

أي، إذا كان الحكم لك في الوجود فأنت غذاء الحقّ، لظهور الأحكام الوجوديّة اللازمة لمرتبتك فيك، والحقّ غذاؤك بافاضة الوجود عليك، واختفائه فيك اختفاء الغذاء في المغتذي، واطلاق الغذاء هنا علىٰ سبيل المجاز، فإنّ الأعيان سبب ظهورات الأحكام الوجوديّة وبقائها، والحقّ سبب بقاء وجود الأعيان، كما أنّ الغذاء سبب بقاء المغتذي وقوامه وظهور كمالاته، ولكون الغذاء يختفي بالمغتذي جعل الحقّ غذاء الأعيان، فإنّه اختفىٰ فيها وأظهرها، وجعل الأعيان غذاء الحقّ، لظهور الحقّ عند اختفاء الأعيان وفنائها فيه.

(فتعيّن[٥] عليه ما تعيّن عليك) أي، تعيّن الحكم منك علىٰ الحقّ، كما تعيّن عليك ذلك الحكم منه.

---

١. لغيره.

٢. على عينك الثابتة وعلى أحوال عينك (جامي).

٣. أي إفاضة الوجود له، أي للحقّ. لا لك لأنّ ما لاوجود له في حدّ ذاته كيف يفيض [خ ل: يفيد] الوجود على غيره (جامي).

٤. بناءاً على أنّ الوجود الحقّ، هو الظاهر بصور أحكام الأعيان مختفية فيه تلك الأحكا (ص).

٥. حكم عينك في الأزل وهو ما تعيّن عليك من حكمه عليك في هذا الوجود الظاهر (ق).

(فالأمر[١] منه إليك[٢]، ومنك إليه)[٣].

أي، فالأمر والحكم من الحقّ إليك، وهو فيضان الوجود عليك، ومنك إليه باعطاء عينك أن يوجدك علىٰ ما أنت عليه في الأزل.

(غير أنّك تسمّىٰ مكلّفاً[٤]، وما[٥] كلّفك إلّا بما قلت له: «كلّفني» بحالك، وبما أنت عليه، ولايسمّىٰ[٦] مكلَّفاً اسم مفعول)[٧].

أي، الفرق بين الحقّ والعبد في هذا المقام، أنّ العبد يسمّىٰ مكلّفاً والحقّ لايسمّىٰ مكلّفاً، وفي الحقيقة ما كلّف العبد إلّا عينه، فإنّه بلسان استعداده يقول للحقّ: «كلّفني بأحوالي، وبما أنا عليه؛ ليظهر مافي استعدادي وذاتي».

وقوله: **(بحالك)** متعلّق بقوله: **(وما كلّفك)** تقدير الكلام: وما كلّفك بحالك إلّا قولك له كلّفني بما أنا عليه في عيني.

(فيحمَدُني وأحمَدُه ويعبدني فأعبده)

أي، يحمدني بايجادي علىٰ صورته، وتكميل نفسي، وتجلّيه لقلبي، وتخليصي من سجن الطبيعة وقيد الهوىٰ، وأحمده بلسان الحال باظهار كمالاته وأحكام صفاته في مرآة عيني، وبحسن القبول لتجلّياته، وبلسان القال بتسبيحه وبتحميده والثناء عليه، ويعبدني بخلقي وايجادي واظهاري في مراتب الوجود الروحانيّة والجسمانيّة، العلويّة والسفليّة؛ لأنّ الايجاد والاظهار للشيء من الغيب إلىٰ الشهادة، نوع من الخدمة والعبادة.

---

١. فالأمر تارةً صادر منه إيجاداً وإيجاباً متوجهٌ إليك، وتارةً صادرٌ منك بلسان الحال والقول والفعل متوجّهٌ إليه (جامي).

٢. وجوداً (ص).

٣. حكماً (ص).

٤. إسم مفعول لتكليفه إيّاك (جامي).

٥. ولكنّه ما كلّفك. (جامي).

٦. أي الحقّ (جامي).

٧. بل هذا الاسم مختصٌّ بك (جامي).

«فأعبده» الفاء للنتيجة، أي: تترتب عبادتي له علىٰ عبادته لي بالايجاد والاظهار، وعبادتي له في الظاهر هي إقامة حدوده وحقوقه وأوامره ونواهيه، وفي الباطن قبول تجلّياته الذاتيّة والأسمائيّة واظهار أحكامها.

واطلاق العبادة علىٰ الحقّ وإن كان شنيعاً، ونوعاً من سوء الأدب في الظاهر، لكن أحكام التجلّيات الإلهيّة، إذا غلبت علىٰ القلب بحيث تخرجه عن دائرة التكليف وطور العقل، لايقدر القلب علىٰ مراعاة الأدب أصلاً، وترك الأدب حينئذٍ أدب، كما قيل:

سقوني وقالوا لاتغن ولو سقوا ... جبال حنين ماسقوني لغنّت

وأقول:

وآداب أرباب العقول لذي الهوىٰ ... كآداب أهل السُكر عند أُولي العقل

فلاتعذلَنْ إن قال صَبٌّ[١] مُتَيَّمٌ ... من الوجد شيئاً لايليق بذي الفضل

وفي السكر مايجري علىٰ ألسن الفتىٰ[٢] ... يضاف إلىٰ الراح المزيلة للعقل

(ففي حال[٣] أقرّ به[٤] ... وفي الأعيان[٥] أجحده)[٦و٧]

أي، حال غلبة مقام الجمع والوحدة وتجلّياته عليّ، أقرّ بوجوده تعالىٰ في مقامه الجمعي برؤيتي جميع الأكوان مستهلكة فانية فيه، وإذا نظرت في الأعيان والأكوان واختفاء الحقّ فيها لاظهارها أجحده؛ لغلبة الكثرة ورُؤية الخلق، إذ لايمكن تعيين

---

١. الصَبّ: العاشق، تامّه العشق والحبّ، او را رام ومنقاد گردانيد، متيّم، كمعظّم رام ومنقاد.

٢. ورسخن پردازد از زرّ كهن ... توبگويي باده گفتست آن سخن

مثنوي معنوي، ج٢، ص٤٠٢.

٣. أي في مشاهدة العلوم والأذواق (ص).

٤. لأنّها موقف حمده وعبوديّته (ص).

٥. أي في مجالي عالم الشهادة والعيان (ص).

٦. لأنّها منتهى مراتب قوس محموديّته ومعبوديّته (ص).

٧. أي بالوجود والقول والفعل أقرّ به بلسان الحال والمقال؛ فإنّ الموجودات كلّها بوجودها شاهدةٌ بوجوده وتعيّنها بوحدته وبخواصّها بصفاته وكلّ انسانٍ يقرّبه، فإذا تجلّى في صورة عينٍ من الأعيان يجحده (ق).

موجود من الموجودات في الخارج، ممتازاً[١] خارجاً[٢] عنها حتّىٰ يكون ربّاً معبوداً للكلّ، كما هو شأن المحجوبين من أهل النظر وغيرهم، لأنّ كلّ ماهو موجود معيّن في الخارج مقيّد مشخّص، وكلّ ماهو كذلك فهو عبد لأنّه محتاج إلىٰ مطلق وما يعيّنه، والربّ هو المطلق الّذي لايتقيّد بالاطلاق والتقييد، ويظهر في كلّ من المراتب الوجوديّة، ويقوّمها بقيوميّته، وهذا الجحد والاقرار بعينه، كما قال الشاعر: [٣]

رقّ الزجاجُ ورقّت الخمرُ فتشابها وتشاكلَ الأمرُ

فكأنّما خمرٌ ولاقدحُ وكأنّما قدحٌ ولاخمرُ[٤]

أو «أقرّ به» في صور العارفين المكاشفين «وأجحده» في صور المطرودين المحجوبين عند تجلّيه في الأعيان الوجوديّة، لاالمثالية والأخراويّة.

(فيعرفني[٥] وأنكره[٦] وأعرفه فأشهده)[٧]

أي، الحقّ يعرفني في جميع المواطن والمقامات، وأناأعرفه في بعض المواطن وأشهده، وفي بعض المواطن لاأعرفه وأنكره؛ لأنّ الحقّ في مقام هويّته وأحديّته لايطّلع عليه، ولاتعرف حقيقته، ولايمكن أن تعرف، وفي مقام واحديّته يعرف بالصفات والأسماء، وإذا تجلّىٰ بصفة «المنعم» يرغب فيه، وفي صفة «المنتقم» يهرب

---

١. أي ممتازاً بالامتياز الخارجي العزلي.

٢. بنحو البينونة العزليّة.

٣. وهو الصاحب بن عبّاد.

٤. از صفای می ولطافت جام درهم آميخت رنگ جام ومدام

همه جام است ونيست گويی می يا مدام است ونيست گويی جـ د

(عراقی ـ ره ـ).

وكأنّه إليه أشار العارف الرومي:

زآن عرب بنهاد نام می مدام چونكه سيری نيست می خور را مدام

مثنوی معنوی، ج٢، ص٢٧١.

٥. أي، يعرفني في كلّ الأحوال.

٦. في صورة الأكوان الحادثة.

٧. جمعاً وتفصيلاً؛ فإنّ المعرفة والشهود من مقتضى عيني منه، وذلك من فضله وعطائه.

منه، وإذا تجلّىٰ بصفة لاتوجب التعظيم ينكر، كما جاء في حديث التحوّل.[١]

أو يكون قوله: **(فيعرفني وأنكره)** عن لسان المحجوب **(وأعرفه فأشهده)** عن لسان العارف، صاحب الشهود.

(فأنّىٰ[٢] بالغنىٰ وأنا أساعده وأسعده)

أي، من أين يكون له الغنى غنىً مطلقاً، ونحن نساعده في ظهور أسمائه وتجلّياته وجميع كمالاته فينا، لأنّ القابل مساعد للفاعل في فعله بقبوله ذلك الفعل، كما قال تعالىٰ: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ﴾[٣] والنصرة هي المساعدة، ونسعده بظهور جماله وجلاله في مرائي ذواتنا ومظاهر أعياننا.

ولمّا كان الاسعاد عند الحقيقة عبارة عن إخراج الكمالات التي في الباطن إلىٰ الظاهر واظهارها، وكمالات الأسماء وظهوراتها كانت بأعياننا، كما جاء في الصحيح أنّه ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب اللّه بكم، وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون اللّه، فيغفر لهم»[٤] نسب[٥] الشيخ ـ رضي اللّه عنه ـ الإسعاد بنا، وهو[٦] إسعاده لنفسه بنفسه، من غير اعتبار تعدّد وتكثّر في الحقيقة.

(لذاك[٧] الحقّ أوجدني[٨] فأعلمه[٩] فأوجده[١٠ و١١]

---

١. شرح ابن أبي الحديد ج٣ ص٢٢٦.

٢. أي من أين يتّصف بالغنى مطلقاً (جامي).

٣. محمّد (٤٧): ٧.

٤. بحار الأنوار ج٧٠، ص٥٧.

٥. جواب «لمّا».

٦. أي إسعاده.

٧. للإسعاد والمساعدة (جامي).

٨. بالوجود العيني (ص).

٩. في نفسي، وهو إشارة إلى مرتبة الكمال، فأوجده بعدما أعلمه في نفوس الطالبين وأسرار المريدين صورة مطابقة لما هو عليه في العين، وذلك إشارة إلى مرتبة التكميل (جامي).

١٠. أي فأوجده في العلم صورة مطابقة لما هو عليه في العين (جامي).

١١. بالوجود العلمي الشهودي في مشهدَي: السمع والبصر (ص).

و«لذاك» باللام، وفي بعض النسخ بالكاف، ومعناه: كما أُساعده وأسعده كذلك الحقّ يوجدني ويسعدني، ومعنىٰ الأوّل أوجدني الحقّ ليعرف إلهيّته وربوبيّته، كما جاء في الحديث «كنت كنزاً مخفيّاً... الخ»[1] وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالاِنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾[2] أي، ليعرفون فذاك إشارة إلىٰ قوله: (**وأعرفه فأشهده**).

وقوله: (**فأعلمه فأُوجده**) أي، أعلمه في جميع المظاهر وأُظهره[3] فيها للمحجوبين؛ لأنّه اختفىٰ فيها باظهار الخلق، فإذا علمته أنّه هو الظاهر في كلّ من الموجودات، وأظهرت هذا السرّ للمحجوبين وعرّفتهم، يبقىٰ ظاهراً عندهم أيضاً، وهذا الاظهار مجازاة منّا لاظهاره لنا من خفاء الغيب إلىٰ ظهور الشهادة.

ويجوز أن يكون «أوجدني» مطاوعاً من الوجد[4]، أي: جعلني واجداً له ومدركاً إيّاه، فحينئذٍ يكون معنىٰ «فأوجده» فأدركه.

(**بذا جاء الحديثُ لنا[5] وحقّق[6] فيَّ مقصده**)

أي، بهذا المعنىٰ جاء الحديث المذكور، وهو «كنت كنزاً مخفيّاً... الخ».

وقيل: معناه جاء الحديث لنا فيما قلت: (**فأعلمه فأُوجده**) وهو ما نقله رسول الله ﷺ عن الله «قد مثّلوني بين أعينهم»[7] أي، أوجدوا لي مثالاً رأي أعينهم،

---

١. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص١٠٢، ١٥٩. *أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة* ص٤٥.

٢. الذاريات (٥١): ٥٦.

٣. هذا معنى قوله: «فأوجده».

٤. خ ل: الوجدان.

٥. حيث ورد: «كنتُ سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» (*بحار الأنوار* ج٧٥ ص ١٥٥ ح٢٥، صحيح *البخاري*، باب التواضع ج٨ ص١٣١) وذلك لأنّه أسند الفعلين ـ اللذين بهما يتحقّق السمع والبصر، اللذان بهما يتكوّن الحقّ إلى العبد فهو فاعله. وهذا المشهد الكوني الذي فيه هو مشهده الكمالي ومقصده الغائي، وإليه أشار بقوله: «وحقّق فيَّ مقصده».

٦. أي الله.

٧. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص١٠٢، ١٥٩ ـ *أسرار الشريعة وأطوار الحقيقة وأنوار الطريقة* ص٤٥ ـ *منارات السائرين*.

←

وهذا كما قال: «أن تعبد اللّه كأنّك تراه»[١] والأوّل أنسب للمقام.

«وحقّق فيّ مقصده» أي، يحقّق فيّ مقصوده ومطلوبه، وهو العبادة والمعرفة، كما قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والاِنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾[٢]، فيجوز أن يكون الكلام عن لسان الكمّل، إذ بهم تظهر الصفات كلّها، ويجوز أن يكون المراد نفسه، لأنّه كشف عن أسراره كشفاً[٣] ماأتىٰ أحد من الأولياء بمثله، وفيه ايماء حينئذٍ إلىٰ مقام ختميّته للولاية المحمّدية، وبعد هذا الكشف الكلّي لم يبق إلّا كشف خاتم الولاية المطلقة؛ إذ به تتمّ الدائرة فتقوم بعده القيامة.

(ولمّا كان للخليل عليه السلام هذه المرتبة التي بها يسمّىٰ خليلاً[٤]، لذلك[٥و٦] سنّ القِرىٰ[٧و٨]، وجعله[٩و١٠] ابن مسرّة الجيلي[١١] مع ميكائيل للارزاق، وبالأرزاق

وكأنّه إليه أشار العارف الرومي:

بهر اظهار است اين خلق جهان — تا نماند گنج حكمتها نهان

كنت كنزاً گفت مخفياً شنو — جوهر خود گم مكن اظهار شو

مثنوى معنوى، ج٢، ص٤٥٧.

١. صحيح مسلم ج١ ص٣٧، كتاب الإيمان، ح١. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار*، ص١٥٧.

٢. الذاريات (٥١): ٥٦.

٣. نافيةً.

٤. وهي تخلّله وحصره جميع ما اتّصفت به الذات الإلهيّة، تخلّل الرزق ذات المرزوقين بحيث لايبقى فيها شيء إلّا تخلّله (جامي).

٥. وهو تخلّل الحقّ وجودَ صورة الخليل في مشاهده ومشاعره، أو تخلّل الخليل جميعَ مااتّصف به ذاته في مواطن الأسماء ومواقفها (ص).

٦. أي لكونه صاحب تلك المرتبة (جامي).

٧. الذي من لوازمه إيصال الرزق على المرزوقين (جامي).

٨. بحكم سراية ما تحقّق به ذاته في أوصافه وأفعاله سراية حكم الأصول في فروعها (ص).

٩. أي الخليل عليه السلام.

١٠. وقال: إنّ اللّه آخى بينه وبين ميكائيل (ق).

١١. هو عبداللّه بن مسرة الجيلي الصوفي المعتزلي، ولد بقرطبة عام ٢٦٩ وتوفّي سنة ٣١٩هـ. راجع دائرة المعارف بزرگ اسلامى، ابن مَسرّة.

يكون تغـذّي المرزوقين، فـإذا تخلّل الرزق[١] ذات المرزوقين، بحيث لايبقىٰ فيه[٢] شيء[٣] إلّا تخلّله،[٤] فإنّ الغذاء[٥] يسري في جميع أجزاء المغتذي كلّها، وما هناك[٦] أجزاء، فلابدّ أن يتخلّل جميع المقامات الإلهيّة المعبّر عنها كلّها بالأسماء، فتظهر[٧] بها ذاته جلّ وعلا)[٨].

جواب «لمّا» قوله: (سنّ القِرىٰ) وقوله: **(لذلك)** متعلّق بسنّ، أي: لمّا كان للخليل عليه السلام مرتبة العرفان، وشهود الحقّ في الأعيان، والتخلّل بنور ربّه في أسمائه ومظاهره التي هي الأكوان، سنّ القِرىٰ لذلك، وهو اعطاؤه الرزق للمرزوقين، ولذلك جعله الشيخ المحقّق ابن مسرّة الجيليّ، مع ميكائيل عليه السلام في إيصال الأرزاق.

قال في **(فتوحاته)** في الباب الثالث عشر: «روينا عن ابن مسرّة الجيليّ، من أكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً، العرش المحمول هو الملك، وهو محصور في جسم وروح وغذاء ومرتبة، فآدم واسرافيل للصّور، وجبرائيل ومحمد صلى الله عليه وآله للأرواح، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق، ومالك ورضوان[٩] للوعد والوعيد»[١٠].

وليس في الملك إلّا ما ذكر فكما يتخلّل الرزق ذات المرزوق، بحيث لايبقىٰ شيء فيه إلّا تخلّله، كذلك لابدّ أن يتخلّل إبراهيم جميع المقامات الإلهيّة، المعبّر عنها بالأسماء، عند كونه غذاء الحقّ بظهور الأحكام فيه، فإنّ الغذاء يسري في جميع

---

١. الذي هو الغذاء للمرزوقين (جامي).

٢. أي في الرزق (جامي).

٣. من الأجزاء (جامي).

٤. أي الرزق (جامي).

٥. بسبب هذا التخلّل المستوعب (جامي).

٦. أي في الجناب الإلهي (جامي).

٧. أي بتلك المرتبة الجليلة (ص).

٨. ضرورة أنّها هي التي تتخلّل جميع الأسماء الإلهيّة، تخلّل اللون للمتلوّن، فيظهر بها ظهور المتلوّن باللون (ص).

٩. إشارة إلى حامل المرتبة.

١٠. *الفتوحات المكّيّة* ج١ ص١٤٨.

أعضاء[١] المغتذي، وما[٢] هنالك أجزاء بل أسماء إلهيّة وصفات ربانيّة، فالتخلّل أنّما يقع فيها.

فقوله: **(فإنّ الغذاء)** تعليل قوله: **(بحيث لايبقىٰ فيه شيء إلاّ تخلّله)** وقوله: **(فتظهر بها ذاته جلّ وعلا)** عطف علىٰ قوله: **(أن يتخلّل)** وفاعله ذاته.

أي، لابدّأن يتخلّل إبراهيم عليه السلام جميع الأسماء، فتظهر ذات الحقّ فيها وفي مظاهرها، إذ ظهورها أنّما هو بالمظاهر وهي الأعيان، وجواب «إذا» قوله: **(فلابدّ أن يتخلّل)**.

شعرٌ:

(فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا)

أي، فنحن له غذاء كما نحن له مرايا؛ إذ بنا قوام ظهور كمالاته وصفاته، وهو مختف فينا، كما مرّ من أنّ الغذاء مابه قوام الشيء.

«كما ثبتت أدلتنا» علىٰ صيغة الماضي، أي: كما تقرّرت الأدلّة الكشفيّة من الذوق والوجدان وشهود الأمر علىٰ ماهو عليه، لذلك قال: **(أدلتنا)** بالاضافة إلىٰ أنفسهم، ويجوز أن يكون مضارعاً من الاثبات، حذفت حركة التاء للشعر.

«ونحن لنا» أي، غذاء لنا باعتبار اختفاء أعياننا الثابتة وطبائعنا الكلّية في صورنا الخارجيّة.

وباعتبار قوامنا بها؛ لأنّها حقائقنا، أو نحن ملكه وهو ربّنا ومالكنا، كما تقرّرت الأدلّة العقليّة والكشفيّة، ونحن ملك لنا، إذ أعياننا حاكمة علينا كما مرّ، وكلاهما صحيح.

(وليس له سوىٰ كوني فنحن له كنحن بنا[٣]

---

١. خ ل: أجزاء.

٢. نافية.

٣. ودخول الكاف على الضمير المرفوع المنفصل؛ لأنّ المراد به الكلام، أي نحن له كلام مثل هذا الكلام وهو نحن بنا، أي نحن من وجه قائمون به عبادٌ له ومظاهر، ومن وجه قائمون بأنفسنا حاكمون علينا، وقرّر هذا المعنى بقوله: «فلي وجهان» (ق).

أي، وليس للحقّ سوىٰ كوني ـ أي: اعطاء وجودي ـ فحذف المضاف[١]، أو الكون بمعنىٰ التكوين، أي: سوىٰ ايجادي في الخارج، كما مرّ تقريره في الحمد من أنّا نحمده باعطاء الوجود وافاضة كمالاته علينا، وهذا الكلام أنّما هو باعتبار الفيض المقدّس، الّذي به كمال الاسم الظاهر، لاباعتبار الفيض الأقدس؛ لأنّه من ذلك الوجه الأعيان أيضاً منه و ﴿إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[٢] فنحن له ملك وهو حاكم علينا بالوجود «كنحن لنا» أي، كما نحن ملك لنا باعتبار أعياننا الحاكمة علينا، أو وليس له غذاء سوىٰ وجودي لاختفائه في وجودنا، بظهور هويّته في هويّتنا، فنحن له غذاء كما نحن لنا غذاء.

وفي بعض النسخ «كنحن بنا» أي، مغتذ بأعياننا.

(فلي وجهان[٣] هو وأنا وليس له أنا بأنا)[٤]

أي، إذا كان وجودي عين الوجود المطلق، وقد تعيّن بانضمامه إلىٰ عيني، فلي وجهان وجه الهويّة ووجه الأنانيّة، ومن الوجه الأوّل ليس بيننا امتياز ولابينه، فلاربوبيّة ولاعبوديّة، ومن الثاني يكون التميّز وتظهر العبوديّة والربوبيّة.

«وليس له أنا بأنا» أي، وليس للحقّ أنانيّة بسبب أنانيتي، بل أنانيّته بذاته وهي غنية عمّا سواها، وأنانيتي مفتقرة إليها معلولة لها، وإذا ظهرت أنانيّته تفني الأشياء وتعدم الأغيار، أو وليس له أنانيّة تعيّنه، وتجعله في الخارج ممتازاً عنّا مفارقاً منّا[٥]، كما توهّم أهل العقل، وذلك بسبب اختفائه في أنانيّتنا، لذلك قال:

---

١. وهو الإعطاء.

٢. هود (١١): ١٢٣.

٣. أي جهتان وحيثيّتان (جامي).

٤. المراد بـ «أنا» لفظة «أنا» أي لايطلق عليه هذه اللفظة من هذه الحيثيّة؛ فلهذا دخلت الباء عليه مع كونه الضمير المرفوع المنفصل (ق).

٥. أي بنحو البينونة العزليّة.

(ولكن في[1] مشهده[2] فنحن[3] له كمثل إنا)[4]

مشهده مصدر ميمي، أي: لكن في ظهوره، ويجوز أن يكون اسم مكان، وحينئذٍ يكون «فيّ» تجريديّاً، أي: لكن نحن مظهره فكأنّ فينا شيئاً منتزعاً منّا هو مظهره، كما[5] قال الله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[6].

«ولكن» استدراك من قوله: (وليس له أنا بأنا) أي، ليس انانيّته ممتازة عنّا، بل هو ظاهر فينا ونحن مظهره، فباعتبار الظاهريّة والمظهريّة يحصل التعدّد والامتياز، وإذا كنّا مظاهره فنحن له كمثل إنا ـ بكسر الهمزة ـ أي، مثل الظرف وهو مثل المظروف، وجميع هذه المعاني من مقام الكثرة التفصيليّة، الراجعة في الحقيقة إلى العين الواحدة.

وأمّا في الوحدة فلاظاهر ولامظهر، ولاظرف ولامظروف، بل كلّها شيء واحد لاتعدّد فيه أصلاً، فلاينبغي أن يتوهّم أنّه قائل بالحلول.

ولمّا كان جميع الأسماء مستهلكة تحت الاسم الإلهيّ، ومجتمعة فيه، ومنقهرة كثرتها تحت وحدته، وهو المتكلّم بلسانه، وهو الهادي والدليل إلىٰ الوحدة الحقيقيّة التي هي مرتبة الأحديّة المطلقة، قال:

﴿(والله يقول الحقّ، وهو يهدي السبيل)﴾[7].

❊ ❊ ❊

---

١. أي في أنانيّتي (جامي).

٢. خ ل: مظهره.

٣. لفظة «في» للتجريد، يعني أنا مظهره كقوله تعالى: ﴿لقد كانَ لكم فى رسولِ اللهِ أُسوةٌ حَسَنَةٌ﴾ الأحزاب (٣٣): ٢١. ق (قاساني).

٤. بكسر الهمزة، يعني نحن بإنّيّاتنا المقيّدة مثل الإناء لهويّته المطلقة، فهي ظاهرة فينا متعيّنة بنا كتعيّن مافي الإناء بالإناء (جامي).

٥. أي كما كان في تجريديّة «في» قوله تعالى.

٦. الأحزاب (٣٣): ٢١.

٧. الأحزاب (٣٣): ٤.

[فصّ حكمة حقّيّة في
كلمة إسحاقيّة]

فصّ حكمة حقّيّة في كلمة إسحاقيّة

لمّا كان بعد مرتبة عالم الأرواح المجرّدة مرتبة عالم المثال المسمّىٰ بالخيال، وهو ينقسم إلىٰ المطلق والمقيّد كما مرّ بيانه في المقدّمات، وكان أوّل من خلع[1] عليه الصفات الثبوتية التي هي روح العالم المثالي إبراهيم عليه السلام، ذكر الشيخ ـ رضى اللّه عنه ـ حكمة عالم المثال المقيّد في الكلمة الإسحاقيّة، مراعاة للترتيب في بيان المراتب، مع أنّه لم يلتزم إلّا التنبيه علىٰ المناسبة بين الحكمة، وبين النبيّ الّذي نسب الحكمة إلىٰ كلمته، ولم يلتزم مراعاة الترتيب الوجودي بين الأنبياء عليهم السلام، ولا بين المراتب أيضاً.

وإنّما ذكر المقيّد[2] هنا دون المطلق؛ لأنّه مثال وأنموذج من العالم المثالي المطلق، وهو مع كلّ واحد ليطّلع منه عليه، ويصل به إليه، فالكلام فيه كالكلام في أصله.

ونسب حكمته بالحقّيّة؛ لجعل إسحاق عليه السلام ما[3] رأىٰ أبوه في المنام حقّاً، بأن قال: ﴿يَاأَبَتِ افْعَلْ مَاتُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾[4] أي، اجعل ما رأيته في رؤيتك محقّقاً في الحسّ، ستجدني إنْ شَاءَ اللّه صابراً علىٰ ذلك، كما قال يوسف عليه السلام:

---

١. خلعت داده شد.

٢. أي المثال المقيّد.

٣. موصولة.

٤. الصافّات (٣٧): ١٠٢.

﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾[1].

(فـــداءُ نبـيٍّ[2] ذَبْـحُ ذِبْـحٍ لـقـــربـانٍ
وأينَ ثُواجُ[3] الكَـبْـشِ مِـن نُوس إنســانٍ)[4و5و6]

اعلم، أنّ بين الفداء والمفديّ عنه لابدّ من مناسبة ومقاربة في الفداء؛ كما في صورة القصاص، لذلك لايقتل المسلم بالذميّ والحرّ بالعبد، فقوله: (فداء نبيّ) استفهام علىٰ سبيل التعجب، تقديره: أفداء نبيّ ذَبح ذِبح لقربان، فحذفت الهمزة كما تقول: «هذا قدري عندك» أي، أهذا قدري.

وذبح بفتح الذال مصدر، وبكسرها اسم لما يذبح للقربان، والثؤاج صوت الغنم، والنوس التذبذب[7] والصوت عند سوق الابل، يقال: «ناس ابله» أي، ساقها وناس الشيء وأناسه، أي: ذبذبه وحرّكه، والمراد صوت الإنسان وحركته، أي: كيف يقوم صوت الكبش وحركته عند الذبح مقام صوتِ الإنسان وحركته.

واعلم، أنّ ظاهر القرآن يدلّ علىٰ أنّ الفداء عن إسماعيل، وهو الّذي رآه إبراهيم أنّه يذبحه، وإليه ذهب أكثر المفسّرين، وذهب بعضهم إلىٰ أنّه إسحاق، والشيخ رحمه اللّه معذور فيما ذهب إليه؛ لأنّه به مأمور كما قال في أوّل الكتاب.

---

١. يوسف (١٢): ١٠٠.

٢. نفسي فداءٌ لنبيَ جعل ذبحاً عن ذبح قربان أمر إبراهيم عليه السلام أن يقرّبه قرباناً للّه تعالى، ففداه اللّه بذبح عظيم، وهو الكبش؛ لمناسبته في سلامة النفس واستسلامه للذبح بالفاني عن نفسه المقرّب بروحه للّه وتشخّص لإبراهيم في المنام بصورة إسحاق إبنه عليه السلام؛ لأنّه صورة سرّ إسلام إبراهيم والولد سرّ أبيه، ولهذا أسلم نفسه للقتل ﴿فلمّا أسلما وتَلّه لِلْجَبِين﴾ الصافّات (٣٧): ١٠٣.

٣. ثؤاج من، ث ءج، مهموز العين: بانگ گوسفند وگاو، ثاجت الشاة من باب فتح، يفتح: بانگ كرد گوسفند. (منتهى الإرب).

٤. نَوس، بالفتح، جنبيدن پيرايه وگيسو، وجزآن نوسان محرّكة مثله وراندن، والفعل من نصر، يقال ناس الإبل، أي ساقها (منتهى الإرب).

٥. النوس، التذبذب، وهو كناية عن النطق لتذبذب الصوت به في المخارج(ص).

٦. النوس، صوت سوق الإبل، يقال: نست الإبل، أي سقته، والنوس أيضاً التذبذب، وأناسه ذبذبه، ولعلّ المراد هنا الأوّل؛ لانتظام المعنى به (ق).

٧. تذبذب: جنبيدن.

(وعظّمــــــــــهُ[١] اللّهُ العظيمُ[٢] عنايــةً
بهِ[٣] أو بنا[٤] لم أدرِ[٥و٦] مِن أيّ ميــــزانِ)[٧و٨]

الواو للحال، أي: والحال أنّ اللّه وصفه بالعظيم بقوله: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[٩] عناية بالذبح وتعظيماً لشأنه حيث جعله فداء عن نبيّ معظّم عند اللّه، أو عناية بالنبيّ وتعظيماً لقدره حيث جعل الذِبح فداء عنه، «لم أدر من أيّ ميزان» تَعجّبٌ[١٠] من أنّ الذِبح صار فداء لنبيّ كريم، ووصفه الحقّ بذِبح عظيم، أي: لم أدر من أيّ قسم من القسمين،[١١] وما سبب تعظيمه.

(ولاشكّ أنّ البُدْنَ أعظمُ قيمةً[١٢و١٣] وقد نزلت عن ذَبحِ كبشٍ لقربانٍ)

---

١. أي الكبش (جامي).

٢. حيث جعله فداءاً لنبيٍّ عظيمٍ (جامي).

٣. أي بالكبش (جامي).

٤. معشر بني آدم ويدخل فيه، النبيّ ﷺ دخولاً أوّليّاً (جامي).

٥. لا أدر بحذف الياء اكتفاءاً بالكسرة، هكذا في النسخة المقروءة على الشيخ ـ رض ـ. وفي بعض النسخ: «لم أدر» (جامي).

٦. حذف الياء منه اكتفاءاً بالكسرة، على مافي قوله تعالى: ﴿والليلِ إذا يَسْرِ﴾ الفجر (٨٩): ٤ (ص).

٧. من أيّ ميزانٍ وقع، أمن ميزان عناية اللّه بنا أومن ميزان عنايته بالكبش، وإنّما جعل عنايته سبحانه ميزاناً؛ إذ بعنايته يعرف مقادير الأشياء ومراتبها، كما يعرف بالميزان أوزانها (جامي).

٨. فإنّ ـ هاهنا ـ ميزانين: أحدهما العلوّ الشرفيّ، والآخر الكمال الجمعي، فإذا اعتبر الأوّل منهما كان التعظيم الذي لكبش بنفسه ـ لاللمفدّى به ـ وإذا اعتبر الثاني كان التعظيم المشار إليه باعتبار المفدّى به (ص).

٩. الصافات (٣٧): ١٠٧.

١٠. أي هذا القول تعجّبٌ.

١١. أي عنايةً بالذبح أو عناية بالنبيّ ﷺ.

١٢. فيه تعريضٌ بما ذهب إليه أهل الظاهر من استحباب غلوّ القيمة في القرابين (ص).

١٣. عظم القيمة مستحبٌّ في القربان؛ تعظيماً لوجه اللّه، وزيادةً في التجريد، وتغنيب لمحبّة اللّه على حبّ المال، ورعايةً لجانب الفقراء.

ولاشكّ أنّ البدن أعظم قيمةً، ولذلك تجزي بدنة في الضحايا عن سبعة، وقد نزّلت هنا عن الغنم لشدّة المناسبة بينه وبين النفس المسلمة الفانية في اللّه، الباذلة بروحها لوجه اللّه، لسلامة نفسه واستسلامه للذبح والفناء في الإنسان، فإنّه خُلق مستسلماً للذبح فحسب، بخلاف البُدن؛ فإنّ المقصود الأعظم منها الركوب وحمل الأثقال (ق).

أي، لاشكّ أنّ البُدن أعظم قيمة وأكثر[1] هيبة من الكبش، لذلك صارت بدنة عوضاً عن سبعة من الضحايا، وقد انحطّت عن درجة الكبش في التقرّب من الحقّ هنا، والبُدْنُ ـ بضم الباء وسكون الدال ـ جمع بُدنة.

(فياليتَ شعري، كيفَ نابَ بذاتهِ شُخَيْص كُبَيْشٍ عن خليفةٍ رحمانِ)

ومعناه ظاهر ... واعلم، أنّ غرض الشيخ رضى اللّه عنه في هذه الأبيات بيان سرّ التوحيد، الظاهر في كلّ من الصّور الوجوديّة في صورة التعجّب، نفياً لزعم المحجوبين وإثباتاً لقول الموحّدين المحقّقين، وذلك أنّ الوجود هو الظاهر في صورة الكبش، كما أنّه هو الظاهر في صورة إسحاق، فما ناب إلّا عن نفسه، ومافدىٰ منها إلّا بنفسه الظاهرة في الصّورة الكبشيّة، فحصلت المساواة في المفاداة.

(ألم[2،3] تدر أنّ الأمرَ[4] فيه[5] مرتّبٌ[6] وفاءٌ[7،8] لإرباحٍ[9] ونقصٌ لخسرانِ)

ضمير «فيه» عائد إلىٰ الفداء، وقوله: **(وفاء ... ونقص)** كلّ منهما خبر مبتدأ محذوف، أي: ألم تعلم أنّ الأمر والشأن الإلهيّ في الفداء مرتّب، ليكون بين المفدّى

---

١. خ ل: أكبر هيئة.

٢. أي الأمر في الفداء مرتّب. فإنّ منه ماله كمال ووفاء بمقتضى القابليّة الأولى، فيترتّب عليه الربح في الوجود، بصونه عن الانغماس في القيود الكونيّة وبقائه على شرفه الأصلي.

ومنه ماله نقص بمقتضى القابلية المذكورة، فيترتّب عليه الخسران بتراكم الحجب الكونيّة على وجوده، وتلاشي أحكام القدس فيه؛ وذلك لأنّ مقتضى تلك القابليّة أنّما هو الإطلاق الحقيقيّ الذي لايشوبه أمرٌ من القيود، ولايغشيه حجابٌ من الأكوان ـ نسبةً كانت أو صفةً أو فعلاً ـ فعلوّ المراتب في التنزّلات الإمكانيّة بقدر عروّها عن تلك الحجب (ص).

٣. يعني ـ رض ـ أنّ الإقرار.

٤. أي أمر الوجود (جامي).

٥. أي في ذلك الأمر (جامي).

٦. أي واقعٌ على ترتيب خاصٍّ (جامي).

٧. «وفاء» نائب فاعل مرتّب ونقصٌ، عطف عليه أو أنهما خبرا مبتدإ محذوف.

٨. أي كمالٌ وتماميّةٌ لبعض الأُمور الموجودة (جامي).

٩. أي لأجل كسب ربح الشرف، فإنّ الإرباح ـ بكسر الهمزة ـ كسب الربح يقال: تجارةٌ مربحةٌ، أي كاسبةٌ الربح (جامي).

والمفدّىٰ عليه مناسبة في الشرف والخسة وباقي الصفات، فلايُفدَىٰ عن الشريف بالخسيس، ولابالعكس، والاتيان[١] بالفداء الّذي هو صورة فداء النّفس وفاءٌ بالعهد الأزلي السابق، لإرباح ـ بكسر الهمزة ـ علىٰ صيغة المصدر، أي: لاكمال المستعدّ نفسه وغيره من المستعدّين، يقال: هذه تجارة مربحة، أي: كاسبة للربح، أو بفتح الهمزة علىٰ صيغة الجمع، أي: للكمالات التي تحصل لمن يأتي بالفداء، والأوّل أنسب لما بعده، وعدم الإتيان به نقص لخسران، فإنّ مَن لم يف بالعهد السابق الأزلي لاحتجابه بالغواشي الظلمانيّة، أنّما هو لنقص استعداده وخسران رأس ماله، الّذي هو العمر، والاستعداد لتضييعهما فيما هو فانٍ.

وسرّ هذا المعنىٰ وتحقيقه أن تعلم أنّ الوصول إلىٰ الحقّ سبحانه، لايمكن للعبد مع بقاء إنيّته؛ لأنّها توجب الاثنينيّة، فلابدّ من إفنائها، والإقرار الأزلي بربوبيّته تعالىٰ أنّما يتمّ بعدم الاشتراك ذاتاً ووجوداً وصفة وفعلاً، فالسالك مادام أنّه لايفني ذاته وجميع ما يترتّب عليها، لايكون موفياً بعهده السابق.

فالحقّ سبحانه أرىٰ إبراهيم عليه السلام مارآه تكميلاً له ولابنه وابتلاء لهما، فإنّ ذبح ابنه ـ الّذي هو نفسه في الحقيقة ـ إفناء لهما، فلمّا قصد بذبح ابنه واستسلم ابنه نفسه وانقاد، حصل الفناء المطلوب والوفاء بالعهد الأوّل منهما، ففدىٰ الحقّ سبحانه عنهما الذبح العظيم، لكونه في غاية الانقياد والاستسلام دون غيره من الحيوانات.

ويجوز أن يعود ضمير «فيه» إلىٰ الحقّ الّذي هو الوجود، أي: ألم تعلم أنّ الأمر الإلهيّ في الوجود، وتنزّله وظهوره في المراتب كلّها، مرتّب كما قال اللّه: ﴿الَّذى خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰاتٍ وَمِنَ الأرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا اَنَّ اللّهَ علىٰ كُلِّ شىءٍ قَديرٌ واَنَّ اللّهَ قَدْ اَحاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْماً﴾[٢] والأمر في وجوده[٣] ونفسه مرتّب مرعي التناسب،

---

١. هذا هو المبتدأ المحذوف.

٢. الطلاق (٦٥): ١٢.

٣. أي في حدّ ذاته وفي نفس الأمر.

لايفدىٰ عن شريف بخسيس، ولاعن حقير بعظيم، فلابدّ من التناسب بين الكبش وبين هذا النبيّ الكريم ذاتاً وصفة.

فقوله: (**ألم تدر**) تنبيه للطالب علىٰ أن ينظر بنظر الحقّ، ويعلم أنّ المناسبة الذاتيّة بينهما هي أنّ كلاًّ منهما مظهر للذات الإلهيّة، والمناسبة الصفاتيّة تسليم كلّ منهما لحكم اللّه عليه، وانقيادهما لذلك طوعاً، فيتيقّن أنّ الظاهر في الصّورة الكبشيّة، هو الّذي ظهر في الصّورة الإسحاقيّة، وتخصيص ظهوره بها في الفداء، للمناسبة بينهما في الانقياد والتسليم.

(فلا خلق[1] أعلىٰ من جماد[2،3] وبعده[4]

نبات[5] علىٰ قدرٍ[6] يكون[7،8] وأوزان)[9]

ولمّا كان السرّ الوجودي ظاهراً في الكلّ، والتفاوت والتفاضل أنّما يقع في المراتب، بيّن أنّ الأقرب إلىٰ الحقّ أفضل من غيره؛ لقلّة الوسائط بينه وبين المقام الجمعي الإلهيّ، ولعدم تضاعيف الوجوه الامكانيّة لأنّ كلّ ما يتركّب من أُمور ممكنة، يتّصف بإمكان الهيئة الاجتماعية الحاصلة له وإمكانات أجزائه، فيتضاعف الإمكان، وكلّما[10] كثرت وجوه امكاناته يزداد بعداً عن الواجب لذاته[11]، لذلك قال تعالىٰ: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ**

---

١. من المولّدات.

٢. هذا بملاحظة سلسلة النزول وحالة النزول دون ملاحظة سلسلة الصعود وحالة الصعود، وبملاحظة أخذ المبدأ من جهة النزول لاأخذ الغاية من جهة الصعود فلاتغفل.

٣. لعروّ ماهيّته عن انتساب فعل إليه لنفسه (ص).

٤. أي بعد الجماد.

٥. لعروّه عن انتساب حسٍّ وفعلٍ اختياري إليه (ص).

٦. منوّعٍ (جامي).

٧. بحسب نوعه لظهور قوّة النموّ فيه (جامي).

٨. ذلك النبات عليه (ص).

٩. يستقرّ مزاجه في ميزان الاعتدال إليه؛ فإنّ عرض النبات ممتدٌّ من الجماد إلى الحيوان، كما سبق القول فيه (ص).

١٠. خ ل: كلّ ما.

١١. وهو المقام الجمعيّ الإلهي.

في أحْسَنِ تَقْوِيمٍ[١] ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أسْفَلَ سَافِلِين﴾[٢].

فكما أنّه بحسب التجرّد عن خواصّ الممكنات، وأداء الأمانات المأخوذة منها عند نزوله من كلّ مقام ومرتبة من عالم الغيب إلىٰ عالم الشهادة، بترك التعشّق إليها والإعراض عنها، يتنزّه عن وجوه الإمكانات ونقائصها، فيظهر له الوجوب الذاتي الّذي كان له بحسب الذات[٣] الإلهيّة وكمالاته الذاتيّة، فيكون في أعلىٰ عليّين مرتبة، كذلك الواقف في مقامه السفلى البشري، متعشّقاً إلىٰ كلّ ماحصل له عند النزول، يكون في أسفل سافلين.

ولاشكّ أنّ البسائط أقرب من المركّبات إلىٰ الحقّ، ثمّ المعادن وهو المراد بالجماد، ثمّ النبات، ثمّ الحيوان.

ولمّا كان كلّ منها مظهر للذات التي هي منبع جميع الكمالات، كان الكلّ موصوفاً بالعلم بربّه، كاشفاً لما يتعلّق بمراتبهم بأرواحهم[٤] في الباطن، وإن لم يظهر ذلك منهم، لعدم الاعتدال الموجب لظهور ذلك، كما يظهر من الإنسان.

وقوله: **(علىٰ قدر يكون وأوزان)** أي، علىٰ منزلة ومرتبة تكون للنبات عند اللّه، والوزن هو القدر والمرتبة، يقال: فلان لاوزن له عند الملك، أي: لاقدر له ولاقيمة عنده.

(وذو الحسّ بعد النّبت فالكلّ عارفٌ بخلّاقه كشفاً وإيضاح بُرهان)

أي، الأقرب من اللّه بعد البسائط والمعادن والنبات الحيوان، لذلك أعطىٰ اللّه له جميع ما يحتاج إليه، كما قال تعالىٰ: ﴿أعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[٥]، ولاترقي له إلىٰ غير ما تعيّن له من الكمال.

ولمّا كان جميع الموجودات حيّاً عالماً بربّه عند أهل الكشف والشهود، قال: **(فالكلّ**

---

١. بحسب الفطرة.
٢. التين (٩٥): ٥ـ ٤.
٣. أي في حال فنائه.
٤. متعلقّ بـ«كاشفاً».
٥. طه (٢٠): ٥٠.

عارف بخلاقه) وقوله: (كشفاً) أي، الكلّ يعرفون ربّهم بالكشف الحاصل لروحانيّتهم عند الفطرة الأولىٰ، ونحن علمناه كشفاً ولما كان الكشف حجة لصاحبه دون غيره قال وإيضاح برهان، أي: علمناه برهاناً صريحاً أيضاً، والمراد بالبرهان ما يعطيه العقل المنوّر والشرع المطهّر من الأدلّة منها قوله تعالىٰ: ﴿**سَبَّحَ لِلّٰهِ مَا فِى السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾[1].

وقوله: ﴿**إِنْ مِنْ شَىْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاتَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾[2].

والتسبيح لايكون إلاّ بعد المعرفة بأنّ له ربّاً يربّه، صاحب كمالات منزّهاً عن النقائص الكونيّة. فنبّه بعرفانهم وبعدم عرفان الثقلين، لأنّ الخطاب للأُمّة وهو عليه السلام مبعوث إليهما فالجنّ أيضاً داخل في قوله: ﴿**وَلٰكِنْ لاتَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾.

وأيضاً الجنّ لامدخل لهم في غيوب الموجودات، لاحتجابهم عن الحقائق كما قال تعالىٰ: ﴿**فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الغَيْبَ مَالَبِثُوا فِى العَذَابِ المُهِينِ**﴾[3].

ومنها مارواه البخاري، عن أبي سعيد الخدري، قال كان النبيّ ﷺ يقول: «إذا وضعت الجنازة فاحتملها الرجال على أعناقهم، فإن كانت صالحة قالت لأهلها: قدّموني قدّموني، وإن كانت غير صالحة قالت لأهلها: ياويلها، إلىٰ أين تذهبون بها، يسمع صوتها كلّ شيء إلاّ الإنسان، ولو سمع الإنسان لصعق».

وروىٰ الترمذي، عن أبي أمامة أنّ رسول اللّه ﷺ قال: «فضل العالم علىٰ العابد كفضلي علىٰ أدناكم» ثمّ قال رسول اللّه ﷺ: «إنّ اللّه وملائكته، وأهل السماوات والأرض، حتّىٰ النملة في جُحرها، وحتّىٰ الحوت في الماء، ليصلّون علىٰ معلّمي النّاس. الخبر».

وروىٰ أبو داود والترمذي في باب فضيلة العلم، عن أبي الدرداء في حديث طويل

---

١. الحشر (٥٩): ١.

٢. الإسراء (١٧): ٤٤.

٣. سبأ (٣٤): ١٤.

«وإنّ العالم ليستغفر له مَن في السماوات ومَن في الأرض حتّىٰ الحيتان في الماء».

وعن سهل بن سعد رحمه الله قال، قال رسول اللّه ﷺ: «ما من مسلم يلبّي إلّا لبّىٰ من عن يمينه وشماله من حجر أَوْ شجر أَوْ مدر، حتّىٰ تنقطع الأرض من هاهنا وهاهنا».

لذلك كانت البُدن التي جعلها النبيّ ﷺ قرباناً يزدلف كلّ منها إليه ﷺ ليكون أوّل مايتقرّب به بين يديه، والعقل وإن كان محجوباً عن هذا الطور، لكنّه إذا تنوّر بالنور الإلهيّ، وعرف سريان وجوده في جميع الموجودات، يعلم أنّ لكلّ منها نفساً ناطقة عالمة سامعة، هي نصيبه من العالم الملكوتي، كما قال تعالىٰ: ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[1] وبحسب كثرة وجوه[2] الامكانات تبعد عن الحقّ، وتغفل عن عالمه النوري، فتحجب ويحصل لها الرين، وبحسب قلّتها تقرب منه وتستفيض منه الكمالات، وتتنوّر بأنواره.

ولاشكّ أنّ البسائط أقرب إليه من المركّبات، ثمّ المعادن، ثمّ النبات، ثمّ الحيوان، فيصحّ عنده أيضاً أنّ الكلّ عارف باللّه، منقاد لديه، مطّلع لما يفيض عليه، ويمرّ منه علىٰ مادونه.

(فأمّا المسمّىٰ آدم[3] فمقيّدٌ بعقلٍ وفكرٍ[4] أو قلادة إيمانٍ)[5]

أي، والحال أنّ المسمّىٰ بالإنسان مقيّد ومحجوب بعقله الجزئي المشوب بالوهم، وبقوّته الفكريّة التي لاترفع رأساً الىٰ العالم العلوي الغيبي، إن كان من أهل النظر، فإن

---

١. المؤمنون (٢٣): ٨٨.

٢. خ ل: وجود.

٣. المسمّىٰ آدم الذي ليس له من الآدميّة إلّا اسم الإنسان، أي الحيوان الناطق (جامي).

٤. مشوب بالوهم إن كان من أهل النظر (جامي).

٥. فإنّ الإنسان له في الارتقاء إلى مدارج كماله الشهودي ثلاث مراتب:

برهانٌ وإيمانٌ وإحسانٌ؛ لأنّ المعارف اليقينيّة المستحصلة له إمّاأن تكون عقداً أو انشراحاً وعلماً، والأوّل هو الإيمان، والثاني إمّا أن يكون وراء أستار الأسباب والآثار، وهو البرهان، أو يكون منكشفاً، منزّهاً عمّا يطلق عليه الغطاء والحجاب، وهو الإحسان(ص).

كان مقلّداً فمقيّد بالتقليد الإيماني القابل للتغيير والزوال سريعاً، وكل منهما لايطّلع لربّه اطّلاع العارف المشاهد للحقّ ومراتبه، التي هي روحانيّة الجماد، والنبات، والحيوان من[1] الكمّل والأفراد من الإنسان.

(بذا قالَ سهلٌ[2] والمحقّقُ مثلنا لأنّا وإيّاهم بمنزلِ احسان)[3و4و5]

أي، قال سهل التستري بهذا القول، من أنّ البسائط أقرب إلىٰ الحقّ، كما مرّ، وهكذا يقول كلّ محقّق عارف باللّه، والمنزل الاحساني هو مقام المشاهدة.

وإنّما قال: **(مثلنا)** لأنّ العارف المطّلع علىٰ مقامه هو علىٰ بيّنة من ربّه، يخبر عن الأمر كما هو عليه، كاخبار الرّسل عن كونهم رسلاً وأنبياء، لاأنّهم ظاهرون بأنفسهم، مفتخرون بما يخبرون عنه.

(فمَن شهدَ الأمرَ الّذي قد شهدته يقول بقولي في خفاءٍ واعلانِ)[6]

أي، من شهد الحقائق في الغيب الإلهيّ كما شهدت، ويجد الأمر كما وجدت، لايبالي أن يقول بمثل هذا القول في السرّ والعلانيّة.

(ولاتلتفت قولاً يخالفُ قولنا[7] ولاتبذر السمراء في أرض عُميانِ)[8و9]

أي، لاتلتفت إلىٰ قول المحجوبين من أهل النظر، وغيرهم من المقلّدين لهم، وأصحاب الظاهر الّذين لاعلم لهم بحقائق الأُمور، إذا كان قولهم مخالفاً لقولنا، ولاتبذر الحنطة السمراء - أي، القول الحقّ الّذي يغذّي الباطن والروح - في أرض

---

١. بيان لقوله: «العارف».

٢. هو سهل بن عبداللّه التستري.

٣. راجع الفصّين الشعيبي واللقماني من هذا الكتاب.

٤. هو مقام المشاهدة والكشف (ق).

٥. «الإحسان آن تعبد اللّه كأنّك تراه». صحيح مسلم ج١ ص ٣٧ *سنن ابن داود باب القدر* ج ٤ ص٢٢٤ ح٤٦٩٥.

٦. أي في السرّ والعلانية (جامي).

٧. من أقوال المحجوبين من أهل النظر والمقلّدين لهم وأصحاب الظواهر، الذين لاعلم له بالبواطن (جامي).

٨. عُميان جمع أعمى.

٩. «ولاتبذر السمراء في أرضٍ عميان» مَثَلٌ لمن يلقّن المعرفة من لايستعدّ لقبولها ولايهتدي إلى الحقّ (ق).

استعداد العميان، الّذين لايبصرون الحقّ في الأشياء، ولايشاهدونه في المظاهر.

(هم الصمّ والبكم الّذين أتىٰ بهم لأسماعنا المعصوم في نصّ قرآن)[1]

لأنّهم الصمّ عن سماع الحقّ، والبكم عن القول به، والعمي عن شهوده؛ إذ طبع اللّه علىٰ قلوبهم بعدم اعطاء استعداد المشاهدة وادراك الحقّ، كما أتىٰ المعصوم ـ أي، نبيّنا ﷺ ـ في القرآن في حقّهم: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَيَعْقِلُونَ﴾[2]، والباء في «بهم» للتعديّة، أي: أتىٰ بهذا القول في حقّهم.

(اعلم، أيّدنا اللّه وإيّاك، أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه: ﴿إِنّي أَرىٰ في المَنامِ أَنّي أَذْبَحُكَ﴾[3] والمنام حضرة الخيال، فلم يعبّرها).

أي، المنام حضرة المثال المقيّد المسمّىٰ بالخيال، فالمرئي فيها قد يكون مطابقاً لما يقع في الظاهر، وقد لايكون كذلك، بل تدرك النّفس معنىً من المعاني الغيبيّة من الطريق الّذي لاواسطة بينها وبين الحقّ، أو من المعاني المنتقشة في الأرواح العالية، فتلبس له صورة مثاليّة مناسبة لما في حضرة خياله من الصّور.

فينبغي أن يعبّر ليعلم المراد من الصّور المرئيّة، وإبراهيم عليه السلام لم يعبّرها؛ لأنّ الأنبياء والكمّل أكثر ما يشاهدون الأمور في العالم المثالي المطلق، وكلّ مايرىٰ فيه لابدّ أنّ يكون حقّاً مطابقاً للواقع، فظنّ أنّه عليه السلام شاهد فيه فلم يعبّرها، أو ظنّ أنّ الحقّ أمره بذلك؛ إذ كثير من الانبياء يوحون في مناماتهم، فصدّق منامَه.

(وكان كبشٌ، ظهر في صورة ابن إبراهيم عليه السلام في المنام[4،5]، فصدّق

---

١. لما سبق غير مرّة أنّ القصص القرآنيّة حكايات ألسنة أحوال الاستعدادات المتخالفة للعبد، وهي التي لم يزل يتكلّم الزمان بأفواههم في كلّ عصر، ماهي أساطير الأوّلين، كما هو زعم البعض من الجهلة المنكرين لبيّنات آياته(ص).

٢. البقرة (٢): ١٧١.

٣. الصافّات (٣٧): ١٠٢.

٤. لمناسبة واقعة بينهما، وهي الاستسلام والانقياد، فكان مراد اللّه سبحانه الكبش لاابن إبراهيم عليه السلام (جامي).

٥. ووجه المناسبة ـ هاهنا ـ هو أنّ إبراهيم أوّل مَن تحقّق بالحضرة الجمعيّة الوجوديّة، التي هي ظاهر القابليّة الأولى الذاتيّة، كما أنّ الكبش صورة تلك القابليّة التي ظهرت في المرتبة الحيوانيّة؛ ولذلك تراه في مصدريّة الأفعال الاختياريّة هو الغاية في القبول إذعاناً واستسلاماً.

←

إبراهيم الرؤيا)[١].

أي، الكبش المفديّ به هو الّذي كان مراد اللّه في نفس الأمر، فظهر في صورة إسحاق لمناسبة واقعة بينهما، وهي إسلامه لوجه اللّه وانقياده لأحكامه، فصدّق إبراهيمعليه السلام الرؤيا بأن قصد ذبح ابنه.

(ففداه[٢] **ربُّهُ من وَهْم إبراهيم)** أي، من جهة وهمه **(بالذبحِ العظيم، الّذي هو تعبير رؤياه عند اللّه، وهو لايشعر)**[٣و٤].

←

ثمّ لمّا كان الابن صورة سرّ الأب على ماورد «الولد سرّ أبيه»تصوّر الكبش في الحسّ المشترك عند ظهوره من طرف الغيب والبطون للخيال بصورة ابن إبراهيم؛ لقوّة المناسبة المذكورة وكمال الاستيناس به.

١. اعلم أنّ إبراهيم لمّا وصل من القرب إلى ماوصل، تمكّنت مرآة خياله عن إراءة العكس كاملاً؛ لزوال البُعد وكمال القرب والخلّة، وإذ قد كان ميلانه إلى طرف علوّ قربه الخلّية، جاوز في أمر القربان أيضاً إلى ماهو أعلى من فداء المال وذبح ذي الحياة منه، حتّى توهّم ذبح الابن وفداءه، وهو أوثق العلائق وأبسطها وأحكمها وثاقاً؛ ولذلك ما اختصّت به ذوو العقول فقط، بل عمّت الحيوانات العجم تلك العلاقة، فظهر وثاقة علاقة الابن النَسَبيّ وهمته، فلذلك لمّا رأى إبراهيم في رؤياه الذبح العظيم صوّر الوهم ذلك العظيم بابنه إذ ليس عنده أعظم منه(ص).

٢. أي ابن إبراهيم.

٣. لغلبة أمر القربة فيه واستيلاء سلطان الخلّة عليه (ص).

٤. قال بعض الأفاضل: حاشا منصب الخلّة عن مثل هذا الخطأ. والحقّ في ذلك ـ واللّه أعلم ـ أنّ إبراهيمعليه السلام رأى في المنام أنّه مباشرٌ للذبح، بمعنى أنّه أضجع ابنه وأخذ المدية وأمرّها على حلقومه ليقطعه، ولكن لم يحصل القطع، وهذا هو المراد بقوله: ﴿إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك﴾ أي رأيت أنّي مشتغل بأفعال الذبح، ولايلزم منه تمامه، وقد وقع منه في اليقظة ماراه في المنام، ووطّن نفسه هو وابنه الانقياد لذلك، فلمّا تمّ العزم ووجد مقدّمات الذبح حصل المقصود من الابتلاء، فتداركه اللّه تعالى برحمته بإعطاء الذبح ليذبح فداء له، واللّه اعلم بحقائق الأسرار.

قال مولانا الجامي: العجب من هذا الفاضل بل من كلّ معترض على الشيخ ـ رض ـ في هذا الكتاب؛ فإنّ ماذكره الشيخ ـ ره ـ في مفتتح الكتاب من مبشرة اريها، وأنّ ماأورده في هذا الكتاب ماحدّه له رسول اللّهصلى الله عليه وآله من غير زيادة ولانقصان، إن كان مسلّماً عنده فلامجال للاعتراض عليه، فإنّ ذلك يعود إلى النبيّصلى الله عليه وآله وإن لم يكن مسلّماً عنده، بل اعتقد أنّ ذلك افتراءٌ وكذبٌ أو سهوٌ وخطاءٌ، فالاعتراض عليه ذلك لاهذا، وكيف لايسلّم مَن اطلع على أحواله ومقاماته ومكاشفاته ممّا أدرجه في هذا الكتاب وسائر مصنّفاته؟ (ص).

أي، أظهر ربّه ماكان المراد عنده، وهو الذِبح العظيم الّذي صوّره خياله بمشاركة الوهم بصورة إسحاق، وإبراهيم لايشعر أنّ المراد ماهو، لسبق ذهنه إلىٰ ما اعتاده من الرؤية في العالم المثالي[١].

ولمّا كان للوهم مدخل عظيم في كلّ مايرىٰ في المنام؛ إذ هو السلطان في إدراك المعاني الجزئية، قال: (من وهم إبراهيم) ولأنّه توهّم أنّ المرئي لاينبغي أن يعبّر، فقصد ذَبح ابنه.

(فالتجلّي الصّوري في حضرة الخيال[٢] يحتاج إلىٰ علم آخر، يدرك به ما أراد اللّه بتلك الصّورة).

ولايحصل علمه إلّا بانكشاف رقائق الأسماء الإلهيّة، والمناسبات التي بين الأسماء المتعلّقة بالباطن، وبين الأسماء التي تحت حيطة الظاهر؛ لأنّ الحقّ أنّما يهب المعاني صوراً بحكم المناسبة الواقعة بينهما، لاجزافاً كما يظنّ المحجوبون أنّ الخيال يخلق تلك الصور جزافاً، فلايعبّرون ويسمّونها أضغاث أحلام، بل المصوّر هو الحقّ من وراء حجابيّة الخيال، ولايصدر منه ما يخالف الحكمة.

فمن عرف المناسبات التي بين الصّور ومعانيها، وعرف مراتب النّفوس التي تظهر الصّور في حضرة خيالاتهم بحسبها، يعلم علم التعبير كما ينبغي، ولذلك تختلف أحكام الصورة الواحدة بالنسبة إلىٰ أشخاص مختلفة المراتب، وهذا الانكشاف لايحصل إلّا بالتجلّي الإلهيّ، من حضرة الاسم الجامع بين الظاهر والباطِن.

(ألاترىٰ كيف قال رسول اللّهﷺ) لأبي بكر في تعبيره الرؤيا: «أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً» فسأله[٣] أبو بكر أن يعرّفه ما أصاب فيه، وماأخطأ. فلم يفعلﷺ)[٤].

---

١. المطلق.

٢. المقيّد.

٣. أي رسول اللّهﷺ (جامي).

٤. والذي باح لسان الوقت بالإفصاح عنه في تأويله: أنّ السبب الواصل هو الرابطة الموصلة للعبد، أعني التزام التمسّك بعروة العبادة. وأمّا الرجال الأربعة الواصلون: فهم الخاتمان بوارثيهما؛ فإنّ وارث خاتم الولاية عقود عرى العبادة منه واهية، ينقطع كثيراً، ولكن يوصله على ما صرّح به صاحب المحبوب.

وممّا يدلّ على أنّهم هم الأربعة، قوله تعالى: ﴿إنّ اللّهَ اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين﴾ آل عمران (٣): ٣٣. ولكن إنّما يفهم ذلك بعد الوقوف على لسان أهله. ←

استشهاد ودليل علىٰ أنّ التجلّي الصّوري الخيالي يحتاج إلىٰ علم، يدرك به المراد من تلك الصّورة المرئيّة نقل صاحب (شرح السنّة) عن ابن عباس قال: كان أبوهريرة يحدّث أنّ رجلاً أتىٰ رسول اللّه ﷺ فقال: إنّي رأيت ظلّةً ينطف[1] منها السّمن والعسل، وأرىٰ النّاس يتكفّفون في أيديهم، فالمستكثر والمستقلّ، وأرىٰ سبباً واصلاً من السماء إلىٰ الأرض، فأراك يارسول اللّه، أخذت به فعلوت، ثمّ أخذ به رجل آخر فعلا، ثمّ أخذ به رجل آخر فانقطع به، ثمّ وصل له فعلا.

فقال أبو بكر: أي رسول اللّه، بأبي أنت وأُمّي، لتدعني فلأُعبّرها.

فقال: «عبّرها».

فقال: أمّا الظلّة فظلّة الاسلام، وأمّا ماينطف من السّمن والعسل فهو القرآن لينه وحلاوته، وأمّا المستكثر والمستقلّ فهو المستكثر من القرآن والمستقلّ منه، وأمّا السبب الواصل من السماء إلىٰ الأرض فهو الحقّ الّذي أنت عليه تأخذ به فيعليك اللّه، ثمّ يأخذ به بعدك رجل آخر فيعلو به، ثمّ يأخذ به آخر بعده فيعلو به، ثمّ يأخذ به رجل آخر بعده فينقطع به، ثمّ يوصل له فيعلو، أي رسول اللّه، لتحدّثني أصبت أم أخطأت فقال ﷺ: «أصبت بعضاً، وأخطأت بعضاً».

قال: أقسمت، بأبي وأُمّي يارسول اللّه، لتحدّثني ما الّذي أخطأت؟

فقال النبيّ ﷺ: «لاتقسم»[2]... هذا حديث متّفق علىٰ صحّته.

(وقال اللّه تعالىٰ لإبراهيم ﷺ حين ناداه: ﴿أَنْ ياإبراهيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾)[3،4]

→

ثمّ إنّه ظهر من هذا أنّ ممّا أخطأ فيه المُأوِّل هو إبقاؤه الرجل على صورته المرئيّة وما عبّرها من الشخص الصوريّ الكونيّ الكامل من بني نوعه، إلى الشخص الكماليّ الوجوديّ الكامل منهم، فإنّه هو الرجل حقيقةً (ص).

١. نطفان الماء سيلانه، استكفّ وتكفّف بمعنى، وهو أن يمدّ كفّه يسأل الناس. *صحاح اللغة*.

٢. *صحيح مسلم*، ج٤ ص١٧٧٧، *صحيح البخاري*، ج٩ ص٥٥، *سنن الترمذي*، باب ١٠ ح٢٢٩٣، *المسند لابن حنبل*، ج١، ٢٣٦.

٣. الصافّات (٣٧): ١٠٥ ـ ١٠٤.

٤. أي جعلت ظاهرها صادقاً مطابقاً للواقع بالإقدام على مقدّماته (جامي).

أي، جعلت مارأيت في منامك صادقاً.

(وما[١] قال له: صدقت في الرؤيا أنّه ابنك)[٢] صدقت بالتخفيف، أي: ماجعله اللّه مصدّقاً في رؤياه أنّ المرئي ابنه.

(لأنّه ما[٣] عبّرها، بل أخذ بظاهر[٤] ما رأىٰ، والرؤيا تطلب التعبير)[٥] لأنّ المعاني تظهر في الصّور الحسّيّة، متنزّلة علىٰ المرتبة الخياليّة.

(ولذلك[٦] قال العزيز: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤيَا تَعْبُرُونَ﴾[٧] ومعنىٰ التعبير الجواز من صورة ما رآه إلىٰ أمر آخر)[٨،٩].

وهو المعنىٰ المراد بها[١٠].

(وكانت البقر سنين في المَحْلِ والخِصب)[١١].

أي، المراد من صورة البقر العجاف كان سنين القحط[١٢] والغلاء، ومن صورة البقر السمان سنين الخِصب والسعة.

---

١. نافية.

٢. أي وفّيت حقّها من قولهم: صدّق في القتال إذا وفّى حقّه وفعل مايجب، وعليه قوله تعالى: ﴿رجالٌ صَدَقُوا ماعاهَدُوا اللّه﴾ الأحزاب (٣٣): ٢٣، أي حقّقوا العهد بما أظهروه من أفعالهم وما وفّى حقّ الرُؤيا؛ لأنّه ما عبّرها. (ص).

٣. نافية.

٤. من غير تعبير (جامي).

٥. في أكثر الأمر فلاينبغي أن تحمل على ظاهرها على سبيل القطع (جامي).

٦. أي لطلب الرؤيا التعبير (جامي).

٧. يوسف (١٢): ٤٣.

٨. هو المراد بها (جامي).

٩. هو منتهى ما قُصد من الصورة، تقول: «عبّرت الرُؤيا» إذا ذكرت آخرها وعاقبة أمرها كما تقول: «عبرت النهر» إذا قطعته حتّى تبلغ آخر عرضه وهو عبره ونحوه: «أوّلت الرؤيا» إذا ذكرت مآلها.

١٠. بالصورة.

١١. وبيانه أنّ البقر في جنس الحيوانات هو المخصوص بالمجافة وتناول سائر النباتات ـ حلوها ومرّها ـ وشرب المياه كلّها ـ صافيها وكدرها ـ كما أنّ السنة هي التي تسع الأمور كلّها ـ مرغوبها ومكروهها ـ وتأتي بالحوادث حسنها وسيئها. (ص).

١٢. هذا معنى المحل.

(**فلو صدق في الرؤيا**[١] **لذَبح ابنه**) لأنّه رأىٰ أنّه كان يذبحه (**وإنّما صدّق الرؤيا**[٢] **في أنّ ذلك**[٣] **عين ولده**)[٤] بأن قصد ذبحه (**وماكان**[٥] **عند اللّه إلاّ الذِبح العظيم**[٦] **في صورة ولده**)[٧] أي، وماكان مراد اللّه إلاّ الذِبح العظيم (**الّذي جعله اللّه فداء، ففداه**)[٨] أي، الحقّ الذبح (**لما وقع في ذهن إبراهيم**عليه السلام)[٩] تعليل للفداء (**ماهو**[١٠] **فداء في نفس الأمر عند اللّه**)[١١].

«ما» للنفي، أي: ليس ذلك الكبش فداء عنه في نفس الأمر؛ لأنّ الحقّ ما كان أمره بذبح ولده ثمّ فداه عنه بالذبح، بل لأجل ما[١٢] وقع في ذهن إبراهيمعليه السلام صورة ابنه جعله الحقّ فداء في الظاهر، وقوله: (**عند اللّه**) عطف بيان لنفس الأمر.

(**فصوّرَ الحسُّ الذِبحَ**) لأنّه مراد الله منها (**وصوّرَ الخيالُ ابن إبراهيم**)[١٣] لأنّ المراد في الصّورة الخياليّة ما يظهر بها من المعاني، لانفس تلك الصّور.

---

١. أي لوكان إبراهيم صدقاً فيما حكم به أنّ المرئيّ في رؤياه هو ابنه (جامي).

٢. أي جعلها صدقة (جامي).

٣. المرئيّ (جامي).

٤. فتصدّى لذبحه (جامي).

٥. ذلك المرئيّ (جامي).

٦. يعني الكبش (ص).

٧. أي متمثّلاً في صورة (جامي).

٨. أي الحقّ سبحانه ولده بالذبح العظيم؛ وإنّما سمّاه فداءً لما وقع فيه [...] (جامي).

٩. من أنّ المرئيّ ابنه (جامي).

١٠. أي ليس هو (جامي).

١١. وذلك أنّ قهرمان منزلته الرفيعة ومرتبته القريبة لمّا كان اقتضى القربان، وأظهر اللّه تلك الصورة من غيب قلبه وبطونه إلى مجالي مشاعره وقواه، تيقّن بفداء ماهو الأعزّ عنده والأحبّ لديه فصوّر الخ (ص).

١٢. موصولة.

١٣. وكان شيئاً وأحداً فأجراه إبراهيم على عادته في المنام والوحي، وكان ابتلاءً من اللّه له ولابنه، فصدّقه وتحقّق بذلك التصديق إسلامه وإسلام ابنه في تصديقهما الرؤيا (ق).

لذلك قال: (**فلو رأى الكبشَ في الخيال لعبّره بابنه، أو بأمرٍ**[١و٢و٣] **آخر**) يكون مطلوباً من تلك الصّورة (**ثُمَّ قال**) أي، إبراهيم عليه السلام (﴿**إنَّ هذا لَهُوَ البَلاءُ المُبِينُ**﴾)[٤] أي، الاختبار الظاهر، يقال: «بلوته» اختبرته.

(**يعني الاختبار في العلم**)[٥] أي، اختبر الحقّ إبراهيم عليه السلام في العلم، ليعلم أنّه (**هل يعلم**) أي، إبراهيم (**مايقتضيه**[٦] **موطن الرؤيا من التعبير**[٧و٨] **أم لا؟ لأنّه**) أي، لأنّ الحقّ (**يعلم أنّ موطن الخيال يطلب التعبير، فغفل**) أي، إبراهيم (**فما وفّىٰ الموطن حقّه، وصدّق الرؤيا لهذا السبب**)[٩].

---

١. يعني كما عبّر الحقّ له رؤياه بما فداه بالذبح، فكذلك لو رأى أمراً في صورة الذبح لعبّره بذلك الأمر، وهو إسلامه أو بابنه أنّه صورة إسلامه؛ لكون الولد سرّأبيه (جندي).

٢. يكون أعزّ عنده منه كما سبق بيان (ص).

٣. أي على ما علّمه اللّه بالفداء من أنّ حقّ موطن الرؤيا هو التعبير، كما لو رأى إسلامه لنفسه في صورة الذبح لعبّره بالإسلام (ق).

٤. الصافّات (٣٧): ١٠٦.

٥. الذي يتبيّن به الأسرار الخفيّة، وهو أنّه هل يعلم ... (ص).

٦. غالباً (جامي).

٧. ولبس الاختبار في علوّ الهمّة وكمال الإيثار، ليكون ذبح الابن فيه منجحاً.

اعلم أنّ للحقّ في إفاضة عوارف اللطائف وتوشيح الكلمة الإبراهيميّة نوعَيْن من الإمداد في جهتين منها:

أحدهما: مايتعلّق بتربية الظاهر منه من إعلاء أعلام نبوّته وإظهار أمر رسالته وماينضاف إلى ذلك من علوم الصور ـ مثاليّةً كانت أوْ عينيّةً ـ وأحكامها.

والآخر: مايتعلّق بالباطن، من تكميل مكانة ولايته والارتقاء في مراقي قربته وزلفته ومايستتبعه من التبتّل إلى اللّه بالكلّيّة، متحقّقاً بالتجرّد والإيثار، وترك التعرّض والاختيار، بما يلزمه من المعارف الذوقيّة واللطائف المستلذّة الشوقيّة.

ثمّ إنّ إبراهيم لتسلّط قهرمان الجهة الثانية في حقيقته وكمال استلذاذه به واستغراقه، أخذ في رؤيته تلك الرؤيا مايقتضيه ذلك الموطن الذوقيّ وعلم الصور وأحكامها ممّا يتعلّق بالجهة الأولى، والاختبار المبين إشارةٌ إليه. فهو لسلطان أمر القربة والخلّة عليه ذهل عن ذلك. وماكان جاهلاً به؛ لأنّه يعلم أنّ موطن الخيال ... (ص).

٨. أي، أم لايعلم وإنّما اختبره لأنّه يعلم ... (جامي).

٩. لمّا كان الاختبار سبب العلم، وكانت الرؤيا المحتاجة إلى التعبير سبباً لعلمه أطلق [خ ل: ألطف] عليه وكلّما

←

وإنّما اختبره ليكمّله ويطلعه علىٰ أنّ المعاني تظهر بالصّور الحسيّة والمثاليّة دائماً، فلاينبغي أن تحمل علىٰ ظواهرها فقط، بل يجب أن يطلب ماهو المقصود منها، لئلايكون محجوباً بظواهر الاشياء عن بواطنها، فيفوته علم الباطن والحقيقة، خصوصاً علم التعبير الّذي به ينتفع السالكون في سلوكهم، وجميع الابتلاءات كذلك للتكميل ورفع الدرجات.

(كما فعل[1] تقيٌّ بن مخلد[2]، الامام صاحب المسند) وهو كتاب في الحديث.

(سمع في الخبر الّذي صحّ عنده أنّه ﷺ قال: «مَن رآنيٰ في المنام فقد رآني في اليقظة[3]، فإنَّ[4] الشيطانَ لايتمثّل علىٰ صورتي»[5و6] فرآه تقيّ بن مخلّد) أي، رأىٰ

→

ابتلى أنبياءه وأولياءه كان سبباً لظهور كمال وعلمٍ مكنونٍ في أعيانهم، فلمّا أراد اللّه أن يطلعه على علم التعبير أراه الذبح في صورة إسحاقﷺ وخالف عادته في إراءة الصور في منامه على ماهي عليه من ظواهرها، فظهر بذلك كمال إيمانها وإسلامها لأنفسهما للّه، وعلم إبراهيمﷺ بذلك حقّ موطن الرؤيا من التعبير، لأنّه كان في عينه الثابتة ولم يظهر عليه بعد، فغفل عن ذلك؛ لأنّه كان يعلم باطناً ولايعلم ظاهراً، فما وفّى الموطن حقّه، وصدق الرؤيا بسبب الغفلة عمّا في عينه، فكان التصديق سبباً لظهور كمال وعلمٍ جديد، وهو علم التعبير (ق).

١. وذلك من سراية حكم ولاية الأنبياء المرسلين في ولاية الأولياء المحمديّين(ص).

٢. كذا في النسخ، والأظهر أنّه من تحريف المستنسخين، والصحيح «بقي بن مَخْلد» كما هو مذكور في كتب التراجم قال الذهبي في سير أعلام النبلاء ج ١٣ ص ٢٨٥: «بقي بن مَخْلد بن يزيد: الإمام القدوة، شيخ الإسلام أبوعبدالرحمان الأندلسي القرطبي الحافظ، صاحب التفسير والمسند، اللذين لانظير لهما، ولد حدود سنة مائتين أو قبلها بقليل» راجع أيضاً معجم الأدباء ج٧ ص٨٥ ـ ٧٥، *تذكرة الحفّاظ*، ج٢ ص٦٢٩ / ٦٣١ *الأعلام للزركلي*: ج٢ ص٦٠.

٣. وذلك لختم صورته وتمام إحاطته فيها (ص).

٤. أي حكماً، أي لرؤيتي في النوم حكم رؤيتي في اليقظة فيما سيأتي (جامي).

٥. ورد الحديث بالفاظ مختلفة، في كتاب *سليم بن القيس*. ج٢ ص٨٢٣، ح٣٧ في من لايحضره *الفقيه* ج٢ ص٥٨٥ ح٣١٩١٢، عيون *أخبار الرضا*ﷺ، ج٢ ص٢٥٧ الباب ٦٦ ح ١١، *أمالي* الصدوق، المجلس ١٥ ح ١١ ص ١٢١ صحيح *مسلم*، ج ٤ ص١٧٧٥ ح ١٠، *صحيح البخاري* ج٩ ص٤٢ *المسند*، ج٣ ٥٥ وج٥ ص٣٠٦.

راجع أيضاً ألفاظها المختلفة في *كنز العمّال* ج١٥ ص٣٨٣ ـ ٣٨١.

٦. لكونه محاطاً فيها؛ ولذلك تراه عارَض لهم وقابَله وأسلم على يده وأذعن له. ص إشارة إلى ماورد عن

←

تقيّ بن مخلّد النبيّ ﷺ .

(وسقاهُ النبيّ ﷺ في هذه الرؤيا لبناً، فصدّقَ تقيُّ بن مخلّد رؤياه)[1] أي، صدّق مارآه في نومه عند اليقظة.

(واستقاء فقاء لبناً، ولو عبّر رؤياه لكان ذلك اللّبن علماً، فحرمهُ اللّه علماً كثيراً علىٰ قدر ماشرب[2]**، ألاترىٰ رسول اللّه ﷺ أتي في المقام بقدح لبن، قال: «فشربته حتّىٰ خرجَ الرّيُ من أظافيري، ثُمَّ أعطيت فضلي عمر» قيل: ما أوّلته، يارسولَ اللّه؟ قال: «العلم»**[3].

وماتركه لبناً علىٰ صورة مارآه، لعلمه بمواطن الرؤيا، ومايقتضي من التعبير)[4].

وإنّما أوّل اللّبن بالعلم لأنّه غذاء الأرواح، كما أنّ اللّبن غذاء الأجسام، ولمّا ذكر[5] قوله ﷺ: «**من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة**» أراد أن يحقّق أنّ المرئي ماهو؟ وفي أيّ عالم هو؟ فقال:

(وقد علم أنّ صورة النبيّ ﷺ التي شاهدها[6] **الحسّ إنّها)** بكسر الهمزة **(في المدينة مدفونة**[7] **وأنّ)** بفتح الهمزة **(صورة روحه**[8] **ولطيفته**[9] **ماشاهدها أحد من أحد،**

→

النبيّ ﷺ: أنّ شيطاني أسلم على يدي (*بحار الأنوار*، ج١٦، ص٣٣٧. مع اختلافٍ يسيرٍ).

١. بعدما استيقظ.

٢. لما قاء به (ص).

٣. صحيح مسلم: فضائل الصحابة، باب ٢ ج٤ ص١٨٥٩ *السنن للترمذي* ج ٤ ص٥٣٩.

٤. واعلم أنّ في تعبيره الرؤيا بهذه العبارة إشارةً لطيفةً إلى أنّ العلم الذي روّى العطشان هو الذي خرج من أظافير أصابع يدي قدرته وصنعه [خ ل: ووضعه] الشعائر المستدعية للإشعار من ظواهر الصور المتكثرة الكونيّة، التي تعلم وترقى عند النظر والافتكار، ففيه تلويح إلى الصور الكتابيّة من تلك الكونيّات بخصوصها أنّها هي منابع ذلك العلم، وأنّ فضلها قد اختصّ به عمر ـ أي له عمرٌ وبقاء بعده ـ هذا لمن له قوة التدبير في الإشارات الختميّة (ص).

٥. الشيخ ـ ره ـ.

٦. عند حياته (جامي).

٧. أي وعلم أيضاً (جامي).

٨. أي روح النبيّ ﷺ (جامي).

٩. الروحانيّة (جامي).

ولامن نفسه).

أي، ماشاهد الصّورة الروحانيّة من حيث تجرّدها أحد من بني آدم، في أحد غيره ولافي نفسه، فيكون «من» مستعملاً في مقام «في».

وفي هذا السياق لطيفة وهي: أنّ روحه عليه السلام أبوالأرواح كلّها والولد سرّ أبيه فلطيفته وحقيقته عليه السلام سارية في جميع الأرواح، فكما لايقدر علىٰ شهود صورة روحه عليه السلام أحد، كذلك لايقدر علىٰ شهود تلك الصّورة الروحانيّة ـ في نفسه وفي غيره ـ أحد، لذلك قال: **(كلّ روح بهذه المثابة)**[١] ثمّ بيّن أنّ المرئي هو الصّورة الجسدانيّة، فقال: **(فيتجسّد[٢] له)** أي، للرائى **(رُوح النبيّ ﷺ في المنام بصورة جسده[٣]، كما مات عليه[٤])** أي، تظهر له روح النبيّ بصورة جسده، الّذي هو كالجسم الّذي مات عليه.

(لايخرم[٥] المتجسّد) أي، لايقطع ولايغيّر **(منه[٦] شيئاً، فهو[٧] محمّد ﷺ المرئي من حيث روحه[٨] في صورة جسديّة[٩]، تشبه المدفونة)** أي، الصّورة المدفونة، والجسد في اصطلاح الطائفة مخصوص بالصّورة المثاليّة.

(لايمكن للشيطان أن يتصوّر[١٠] بصورة جسده[١١] ﷺ عصمة من اللّه في حقّ الرائي)[١٢] أي، تعظيماً لشأن النبيّ ﷺ وعصمة من اللّه في حقّ الرائي أيضاً.

---

١. أي، ليس من شأن الروح أن يشاهد الحسّ (جامي).
٢. أي يتمثّل (جامي).
٣. المطهّر المكرّم حال كون تلك الصورة كما مات عليه (جامي).
٤. أي على مماثلة للصورة التي مات عليها النبيّ ﷺ (جامي).
٥. بالخاء المعجمة والراء المهملة، من الخرم وهو القطع، أي لايقطع (جامي).
٦. أي مامات عليه (جامي).
٧. أي مارآه في المنام (جامي).
٨. الظاهر في صورة (جامي).
٩. أي مثاليّة (جامي).
١٠. أي يتمثّل (جامي).
١١. المثالي المماثل لجسمه المطهّر (جامي).
١٢. أن يلتبس عليه الأمر (جامي).

(**ولهذا مَن يرآه**[١] **بهذه الصّورة**[٢] **يأخذ منه جميع ما يأمره به، أو ينهاه عنه، أو يخبره، كما كان يأخذ عنه** ﷺ **في الحياة الدنيا بلاتعبير و تغيير من الأحكام علىٰ حسب ما يكون**[٣] **منه**) أي، يصدر منه.

(**اللّفظ الدالّ عليه**[٤] **من نصّ، أو ظاهر، أو مجمل، أو ماكان**)[٥،٦].

أي، ولكون المرئي عين محمّد ﷺ في الحقيقة، يأخذ الرائي مايحكم به من الأمر والنهي، أو يخبر عنه من الأخبار، كما كان يأخذ منه في الحياة الدنيا، بلاتعبير ولاتغيير في معاني تلك الألفاظ الواقعة منه.

(**فإن أعطاه**)[٧] أي، إعطاء النبيّ ﷺ له (**شيئاً، فإنّ ذلك الشيء**[٨] **هو الّذي يدخله التعبير**[٩]**، فإن خرج**) أي، ذلك الشيء (**في الحسّ، كما كان في الخيال**[١٠]**، فتلك رُؤياً لاتعبير لها**[١١]**، وبهذا القدر**[١٢] **وعليه اعتمد**) أي، اعتمد بهذا القدر وعليه (**إبراهيم الخليل**[١٣] عليه السلام **وتقيّ بن مخلّد**)[١٤] أي، ما عبّر كلّ منهما ماأراه الحقّ في رؤياه.

---

١. ناظرٌ إلى رؤياه النبيّ ﷺ وأخذه منه الكتاب، كما تقدّم في الديباجة، ص٢٢٠.

٢. الجسديّة المشابهة لصورته المدفونة في المدينة (جامي).

٣. أي يوجد (جامي).

٤. أي على مايُؤخذ منه (جامي).

٥. أي، وأيُّ شيءٍ كان من أقسام اللفظ بلاتعبيرٍ وتأويلٍ (جامي).

٦. فعلم أنت صورته المرئيّة ﷺ خارجة عن مقتضى الرُّؤيا من التعبير (جامي).

٧. أي النبيّ ﷺ الرائي شيئاً في المنام (جامي).

٨. المُعطي (جامي).

٩. في بعض الصور (جامي).

١٠. لما في حقيقة الرائي من الصفا والمقابلة (ص).

١١. وهذا أنّما يوجد قليلاً (ص).

١٢. الذي هو قسمٌ من الرُّؤيا جزء (جامي).

١٣. ولمّاكان إبراهيم معصوماً عصمه اللّه من ذبح ولده، وما حفظ تقي بن مخلد بمنعه عن القيء فحرمه العلم (ق).

١٤. مع أنّ رؤياهما لم تكن من هذا القسم الذي يطلب التعبير (جامي).

(**ولمّا كان للرؤيا هذان الوجهان**) التعبير وعدمه (**وعلّمنا اللّه فيما فعل بإبراهيم**[١]) من الابتلاء والفداء (**وما قال له**) من قوله: ﴿انْ يَاإبْراهيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾[٢] أي، صدّقت مارأيت وماعبّرت إلىٰ ما نحن أردناه منها (**الأدبَ لما يعطيه**[٣] **مقام**[٤و٥] **النبوّة**) أي، علّمنا اللّه الأدب فيما فعل بإبراهيم عليه السلام لما يقتضيه مقام النبوّة، من التأدّب بين يدي اللّه تعالىٰ.

قوله: (**علمنا في رؤيتنا الحقّ تعالىٰ في صورة يردّها الدليل العقلي،**[٦] **أن نعبّر تلك الصّورة بالحقّ المشروع**[٧و٨]**. إمّا في حقّ حال الرائي**[٩]**، أو المكان الّذي رآه فيه، أو هما معاً**) جواب «لمّا».

وقوله: (**أو هما معاً**) أي، نعبّرها بالحقّ المشروع في حقّ الرائي، والمكان الّذي رآه فيه معاً.

ومعناه، أنّ الحقّ إذا تجلّىٰ لنا في صورة مثاليّة، أو حسيّة يردّها الدليل العقلي، أي: العقل المعتبر شرعاً، لاالعقل الفلسفي المشوب بالوهم، وإلّا كان الواجب ردّ كلّ ما

---

١. من إراءة الكبش بصورة ابنه. وعدم اطّلاعه على المراد منها أولا وإعطائه الفدية وتمكّنه من ذبحها ليعلم المراد آخراً (جامي).

٢. الصافات (٣٧): ١٠٥ ـ ١٠٤.

٣. لأنّ مقام النبوّة ـ مع جلالة قدرها ورفعة شأنها ـ يعطي ذلك الأدب ويستدعيه، فكيف مقام المتابعة التي دونها (جامي).

٤. على جلالة قدرها من الابتلاء والاختبار في رؤيا أهلها وعدم تقرّرهم الصورة المرئيّة بحالها (ص).

٥. فلذلك علّمه وعصمه وأدّبه (ق).

٦. لاالأدلّة مطلقاً؛ لأنّ العقل موطن التمييز بين الحقّ والباطل، ومحلّ تسطير تصوير الأشياء بما هي عليه، فإذا كانت الصورة التي رُئي الحقّ عليها مما يردّها العقل لابدّ وأن يُعبَّر تلك الصورة... (ص).

٧. فإنّ الشرع هو العرش الذي استقرّ عليه الحقّ بصورته العينيّة وشاكلته المرضيّة ممّا لم يكن عليه لاينسب إليه تعالى، كما في الأسماء، فانّها مالم يطلق الشرع عليه مالنا أن ننسب إليه، تلك الصورة التي ردّها العقلُ ويجعلها مفتقرة إلى التعبير (ص).

٨. أي بالحكم الحقّ الثابت الذي شرّعه الحقّ سبحانه (جامي).

٩. بحسب مناسبته لتلك الصورة المردودة عقلاً (ص).

جاء به الشرع ممّا يوجب التشبيه، سواء كان ذلك كمالاً أو نقصاً، إلىٰ مايقتضيه العقل النظري، وليس كذلك وَجَبَ[١] أن نعبّر ونردّ تلك الصّورة ـ التي توجب النقصان ـ إلىٰ الصّورة الكماليّة التي جاء بها الشرع، وهو المراد بالحقّ المشروع، أي: الثابت في الشرع، كما جاء في الحديث[٢] «أنّ الحقّ يتجلّىٰ يوم القيامة بصورة النقصان فينكرونه، ثمّ يتحوّل ويتجلّىٰ بصورة الكمال والعظمة فيقبلونه فيسجدونه[٣]».

وذلك التعبير والتنزيل إمّا أن يكون في حقّ حال الرائي، أي: مرتبته ومقامه، أو في حقّ حال المرئي ومرتبته، أو في حقّهما معاً باعتبار مراعاة مرتبتيهما ومقاميهما، أو في حقّ حال الزمان والمكان الّذي رأىٰ الرائي الحقّ فيه؛ لأنّ بعض الأزمنة أفضل من غيره كيوم الجمعة وليلة القدر، وكذلك بعض الأمكنة أشرف من البعض كالأماكن المتبرّكة والأراضي المقدّسة، أو في حقّ الجميع كتعبير رؤيا رؤيت في حقّ شخص، فالرائي إذا كان سالكاً ينزّلها تارة علىٰ مقامه ويعبّرها بحسب أحواله، وأُخرىٰ ينزّلها في حقّ المرئي وأحواله، وقد يجمع بين ما يتعلّق بنفسه ونفس المرئي.

(فإن لم يردّها[٤] الدليل العقلي) بأن كان التجلّي في الصّورة النوريّة، كصورة الشمس أو غيرها من صور الأنوار، كالنور الأبيض والأخضر وغير ذلك.

(أبقيناها علىٰ ما رأيناها، كما يرىٰ الحقّ في الآخرة[٥] سواء)[٦و٧و٨].

---

١. جواب قوله: «إذا تجلّى».

٢. هذا مفاد حديث التحول.

٣. شرح *ابن أبي الحديد* ج٣ ص٢٢٦. *الدر المنثور* ج٨ ص٢٥٧، *المستدرك للحاكم* ج٤ ص٥٩٠.

٤. أي رؤية الحقّ (جامي).

٥. بتحوّله في الصور (جامي).

٦. من غير فرق (جامي).

٧. كما ترى في صورة نوريّة عقليّة أو خياليّة، كالبدر والشمس أو كما يتجلّى لأهل الحشر في صورة تعرف وتسجد له أو في صورة تنكر وتتعوّذ منها سواءً بلافرقٍ في الحكم (ق).

٨. فإنّه كثيراً ما يتجلّى فيها بصورة ينكرها أرباب العقول وذوو العقائد، على ما ورد في الحديث (راجع شرح *ابن أبي الحديد*، ج٣ ص٢٢٦، *الدرّ المنثور*، ج٨، ص٢٥٧. *المستدرك للحاكم*، ج ٤، ص٥٩٠. القلم (٦٨): ٤٢ (محيطي).

←

أي، كما يتجلّىٰ الحقّ لنا في الآخرة، فإنّ ذلك التجلّي أيضاً يكون علىٰ صور استعدادات المتجلّىٰ له، غير ذلك لايكون.

واعلم، أنّ الردّ والانكار انّما يقع في التجلّيات الإلـهيّة؛ لأنّ الحقّ تارة يتجلّىٰ بالصفات السلبيّة فتقبله العقول، لأنّها منزّهة مسبّحة للحقّ عمّا فيه شائبة التشبيه والنقصان، وينكره كلّ من هو غير مُجرِّدة كالوهم والنّفس المنطبعة وقواها؛ لأنّ من شأنهم إدراك الحقّ في مقام التشبيه والصّور الحسيّة.

وتارة يتجلّىٰ بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب والنفوس المجرّدة؛ لأنّها مشبّهة من حيث تعلّقها بالأجسام، ومنزّهة باعتبار تجرّدها، وتنكره العقول المجرّدة لعدم إعطاء شأنها إيّاها، بل تنكر تلك الصفات أيضاً بالأصالة، وفي هذا التجلّي قد يتجلّىٰ بصور كماليّة كالسمع والبصر والادراك وغيرها، وقد يتجلّىٰ بصور ناقصة من صور الأكوان كالمرض والاحتياج والفقر، كما أخبر الحقّ عن نفسه بقوله: «**مرضت فلم تعدني، واستطعمت فلم تطعمني**»[1] وقوله: ﴿**مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضاعِفَهُ**﴾[2] وأمثال ذلك، فيقبله العارفون مظاهر الحقّ، وينكره المؤمنون المحجوبون لاعتقادهم بأنّ

→

فلئن قيل: إنّ الصورة المرئيّة من الخاتم لاتحتاج إلى التعبير؛ لأنّ الشيطان لايتمثّل به، فكيف تكون الصور المرئيّة من الحقّ تعالى مفتقرة إليه والشيطان يتمثّل به؟

قلنا: إنّ الخاتم للنبوّة هو الغاية في إظهار الصورة المبعوث لتمام أمرها، فلايمكن أن يتطرّق إليه من الخفاء شيءٌ أصلاً، ولايقدر الشيطان ـ الذي هو قهرمان أمر الإخفاء والإلباس ـ أن يحوم حول حماه الأحمى قطعاً ـ وإلّا لايكون خاتماً للنبوّة.

وأمّا الحقّ، فكما أنّ له صورة الظهور، فله صورة الخفاء أيضاً والكلّ منه وإليه، وإلى هذه النكتة المستشعرة منه أشار بقوله نظماً:

فللواحد الرحمان في كلّ موطن.

١. *بحار الأنوار*، ج٧٤ ص٣٦٨ ح٥٦. *صحيح مسلم*، ج٨ ص١٣، *المسند لأحمد بن حنبل*، ج٢ ص٤٠٤.
وإليه أشار العارف الرومي بقوله:

آنكه گفت إنّي مرضت لم تعد — من شدم رنجور او تنها نشد

مثنوى معنوى، ج١، ص٣٤١.

٢. البقرة (٢): ٢٤٥.

الحقّ ما يتنزّل عن مقامه الكمالي.

فقبل كلّ منهم مايليق بحاله ويناسبه من التجلّيات الإلٰهيّة وأنكر ما لم يكن يعطيه شأنه، والإنسان الكامل هو الذي يقبل الحقّ في جميع تجلّياته، ويعبده فيها. ولمّا كانت العقول الضعيفة عاجزة عن إدراك التجلّيات الإلهيّة في كلّ موطن ومقام، والنفوس الآبية طاغية غير مطيعة[1] لشعائر اللّه، أوجب اسناد الصّور الكماليّة إليه، وردّ مايوجب النقصان عنه، مع أنّه هو المتجلّي في كلّ شيء، وهو المتخلي عن كلّ شيء.

(فللواحد الرّحمن في كلّ موطن[2,3] من الصّور[4] مايخفى[5,6] وما هو ظاهر)[7]

لمّا ذكر أنّ الحقّ متجلّ بصور مقبولة شرعاً وعقلاً، وبصور غير مقبولة فيهما أو في أحدهما، عقّبه بالفاء التعقيبيّة، وذكر أنّ للرحمن صوراً بحسب مراتبه ومقاماته، ولها بحسب الظهور والخفاء مراتب، منها ماهو ظاهر في الحسّ، ومنها ما هو غير ظاهر فيه، ولكن ظاهر في العالم المثالي بالنسبة إلىٰ من كشفت الأغطية من عينه، ومنها ماهو غير ظاهر فيهما[8] وظاهر عند العقل، كالعلوم والمعارف الإلٰهيّة التي يدرك اللّبيب الفطن إيّاها من وراء الستر؛ لأنّ لها أيضاً صوراً عقليّة[9]، ومنها ماهو خفيّ عن العقل وظاهر عند القلب، لوجدانه[10] إيّاه عن غير صورة مثاليّة مطابقة للصّور الخارجيّة، بل

---

١. خ ل: معلّمة.

٢. من المواطن (جامي).

٣. صوريّاً كان أو معنويّاً، عينيّاً أو مثاليّاً، خياليّاً أو جسمانيّاً (ص).

٤. جمع صورة (جامي).

٥. كالروحانيّات (جامي).

٦. كالقبائح والقاذورات المردودة للعقول والشرائع (ص).

٧. كالمحاسن والمنزّهات؛ وذلك لأنّ التعيّنات والاعتبارات الفارقة ـ على أيّ وجه كانت ـ لادخل لها في الحقيقةالحقّة، فهو المطلق المنزّه عن الكلّ في الكلّ، فمن أثبت الحقّ للكلّ على أنّه هو المنزّه عنه فيه، فهو صادقٌ وإلاّ فكاذبٌ؛ ولذلك قال: «فإن قلت: هذا الحقّ...» (ص).

٨. أي في الحسّ والمثال.

٩. فيصحّ قوله: «فللواحد الرحمان في كلّ موطن من الصور».

١٠. أي الشهود.

بصورة نوريّة.

(فإن قلت هذا الحقّ قَدْ تكُ صادقاً[١و٢] وإن قلت أمراً آخراً[٣] أنت عابر)[٤]

أي، إن اعتبرت وحدةالظاهر والمظهر أو الظاهر فقط،[٥] وحكمت بأنّه الحقّ تكون صادقاً؛ لأنّه هو الّذي ظهر بذلك المظهر، وإن لم تعتبر وحدة الظاهر مع المظهر، بل تعتبر الامتياز بينهما، وحكمت بأنّ المرئي غير الحقّ تكون أيضاً صادقاً وتكون عابراً، أي: مجاوزاً عن الصّورة المرئيّة[٦] إلىٰ المعنىٰ الظاهر فيها.

(وما[٧] حكمه[٨] في موطن دون موطن[٩و١٠] ولكنّه بالحقّ للخلق سافر[١١و١٢])

أي، ليس حكم الحقّ منحصراً في موطن ومقام، لئلايكون في موطن آخر، بل حكمه سار في جميع المواطن بحسب سريان ذاته[١٣] فيها، غاية ما في الباب أنّ

---

١. لأنّه هو المتعيّن بصورته لاشيء غيره وإن عبرته بغيره صدقت؛ لأنّه لاينحصر في شيءٍ، فالمنحصر بالتعيّن غيره (ق).

٢. وذلك إذا كان القائل ممّن يرى كثرة الصور ممحوّة في الوحدة الحقيقيّة التي للحقّ(ص).

٣. أي الخلق أمر آخر (ص).

٤. أي عابرٌ لتلك الصورة بمعنى التعبير، كما سبق في النثر بيانه، أو عابرٌ عن الحقّ، ففيه إيهام المعنيين، والثاني أوفق بسياق النظم(ص).

٥. أي، إن اعتبرت الظاهر فقط.

٦. التي هي الأصل.

٧. نافية.

٨. الذي هو تجلّيه الوجودي منحصراً في موطن دون موطن (جامي).

٩. أي ليس حكمه في موطنٍ أولى به من موطن آخر، فإنّ المواطن كلّها بالنسبة إلى الحقّ سواء، ففي أيّ موطنٍ تجلّى كان حكم تجلّيه في سائر المواطن كذلك (ق).

١٠. لأنّه المطلق الشامل (ص).

١١. أي ظاهر الخلق؛ بحسب المناسبات لهم، ومدارج التنزّلات إليهم بالحقّ وإن كان ذلك في صورة الباطل. (ص).

١٢. وفيه إيماء إلى أنّه يظهر بحقيقته للخلق في صورة الخلق وإلّا لم يعرفوه، فلم يظهر لأنّه إنّما يبرز في صور العين الثابتة لكلّ أحد من الخلائق، فيعرفونه ويشهدونه بقدرما تجلّى لهم فيهم (ق).

١٣. أي ذات الوجود الذي هو الحقّ باصطلاح.

أحكامه تختلف باختلاف المواطن، وضمير «لكنّه» يرجع إلىٰ الحكم، أي: لكنّ حكمه بسبب ظهور الحقّ في الخلق سافر، أي: ظاهر فيه، يقال: «سفرت المرأة وجهها» إذا كشفت وجهها فتكون اللام بمعنىٰ «في» وإلّا تكون للتعديّة، تقديره: لكنّ حكمه بحسب تجلّي الحقّ ظاهر للخلق[1].

(إذا ما تجلّىٰ للعيون تردّه عقولٌ ببرهان عليه تثابر)

أي، إذا تجلّىٰ الحقّ في صورة مثاليّة أو حسيّة، تردّه العقول المحجوبة بواسطة أنّها دائماً منزّهة للحقّ ببراهين عقليّة تواظب عليها، إذ المثابرة: المداومة والمواظبة علىٰ الشيء، والعقل وإن كان ينزّه الحقّ عن التشبيه يشبّه في عين التنزيه بالمجرّدات وهو لايشعر، والحقّ تعالىٰ منزّه عن التشبيه والتنزيه بحسب ذاته، وموصوف بهما في مراتب أسمائه وصفاته.

(ويقبل[2] في مجلىٰ العقول[3]، وفي الّذي يسمّىٰ خيالاً[4]، والصحيح النّواظر)[5]

أي، يقبل الحقّ عند أهل الكشف والشهود في مجلىٰ العقول، أي: في مقام التنزيه، وفي المجلىٰ المثالي ـ الّذي يسمّىٰ خيالاً[6] ـ والحسّي أيضاً، لجمعهم بين مقامي التنزيه والتشبيه، والصحيح النواظر، أي: النواظر الصحيحة تشاهد تلك المجالي كلّها، فحذف الخبر[7] بقرينة[8] النّواظر، أو والصحيح ماتشاهده النّواظر في مجالي الحقّ،

---

١. فيكون للخلق متعلّقاً بقوله: «سافر».

٢. أي تجلّيه للعقول (جامي).

٣. أي في مجلى ترتضيه العقول وهو مقام التنزيه، ويقبل للخيال في المجلى الذي يسمّى خيالاً (جامي).

٤. فما تقبله العقول يردّه الخيال ومايقبله الخيال تردّه العقول (جامي).

٥. بالنصب، عطفاً على «خيالاً» والنظر حينئذٍ بمعنى الفكر. وبالرفع على ان يكون جملة حاليّة، والنظر حينئذ بمعنى البصر (ص).

٦. خ ل: الخيال.

٧. وهو الشاهد.

٨. خ ل: لقرينة.

كما قال تعالىٰ في أهل الآخرة: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[١]؛ لأنّ[٢] عين اليقين أعلىٰ مرتبة من علم اليقين.

وقوله: (**يُقبل**) مبني للمفعول لاللفاعل؛ لأنّ العقول ماتقبل المجالي الخياليّة بالإلهيّة[٣].

(**يقول أبو يزيد في هذا المقام:**[٤]).

أي، في المقام القلبي؛ لأنّ كلامه عليه السلام كان في عالم المثال، وهذا العالم لايدرك إلّا بالقلب وقواه، والخيال محلّ ظهوره لاأنّه يدركه، إذ لو كان مدركاً له لكان يدركه كلّ واحد لظهور الخيال في كلّ واحد، بخلاف القلب[٥] فإنّه خفيّ لايظهر إلّا لمن كحلت بصيرته بنور الهداية، وما[٦] يجده كلّ واحد في خياله من المنامات الصادقة، أنّما هو بمقدار صفاء قلبه وظهوره، لابحسب خياله.

(«**لو أنّ العرش وما حواه**[٧] **مائة ألف ألف مرّة**[٨]، **في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ**[٩] **به**»).

وإنّما قيّد بقلب العارف؛ لأنّ قلب غيره من أصحاب الأخلاق الحميدة والنّفوس المطمئنة، ما يشاهد إلّا شيئاً قليلاً، ولايكاشف إلّا قدراً يسيراً، وقلب صاحب النّفس الأمّارة واللّوامة أضيق شيء في الوجود، بل لاقلب له حينئذٍ، لاختفائه[١٠] وظهور النّفس بصفاتها.

---

١. القيامة (٧٥): ٢٣ـ ٢٢.

٢. دليلٌ لقوله: «والصحيح».

٣. متعلق بقوله: «ماتقبل».

٤. أي مقام هذا الكشف التامّ والشهود العامّ (جامي).

٥. فإنّ القلب لايظهر لكلّ أحدٍ.

٦. دفع دخل.

٧. من السماوات والأرضين ومافيهما (جامي).

٨. وقع (جامي).

٩. أي العارف (جامي).

١٠. أي القلب.

(وهذا[1] **وسع أبي يزيد**[2،3] **في عالم الأجسام**[4]**)**.

أي، وسع قلبه؛ لأنّه مايخبر إلّا عمّا يجده في قلبه، لاوسع مرتبة القلب إذا كان[5] في غاية كماله، لذلك قال:

(بل أقول: لو إنّ مالايتناهي وجوده) أي، من عوالم الأرواح والأجسام **(يقدّر**[6]**انتهاء وجوده**[7] **مع العين الموجدة له)** وهو الحقّ المخلوق به السماوات والأرض، أي: الجوهر الأوّل الّذي به وجدت السماوات والأرض **(في**[8] **زاوية من زوايا قلب العارف**[9] **ما أحسّ بذلك في علمه)**.

وذلك لأنّ الحقّ تجلّىٰ له باسمه «الواسع» و«العليم» المحيط بكلّ شيء، فيسع الممكنات كلّها، وأمّا كونه لايحسّ بها، فذلك لاشتغال القلب عنها بمبدعها وخالقها، بل لفنائها في الحقّ وتلاشيها في الوجود المطلق عند نظر قلب هذا العارف.

ولايتوهّم أنّ عدم الاحساس أنّما هو لفناء القلب، فإنّ التجلّي بالوحدة والقهر يوجب ذلك، لابالواسع العليم، وأيضاً هذه السعة أنّما تحصل للقلب بعد أن فنىٰ في الحقّ وبقي به مرّة أُخرىٰ، فلايطرأ عليه الفناء حينئذٍ.

قوله: **(فإنّه قد ثبت أنّ القلب وسع الحقّ، ومع ذلك ما**[10] **اتصف بالرّي، فلو امتلىٰ ارتوىٰ)**.

---

١. أي الذي ذكرناه من قوله أبي يزيد (جامي).

٢. أي بيان وسعه وتصوير سعة قلبه، بل سعة قلب العارف مطلقاً بالنظر (جامي).

٣. ليس بطعنٍ فيه، بل أراد أنّ أبايزيد مع تعيّنه الكلّي نظر إلى عالم الأجسام بالفناء، فلو نظر بعين اللّه لقال مثل هذا، ولكنّه عين عالم الأجسام بالنسبة إلى المحجوبين بالأكوان (ق).

٤. لامطلقاً (جامي).

٥. القلب.

٦. أي يفرض (جامي).

٧. لأنّ التقدير أنّه محاط للقلب، فعلم أنّ انتهاء القلب أيضاً تقديريٌّ فرضيٌّ (ص).

٨. أي وقع فيه (جامي).

٩. سواء كان أبايزيد أو غيره (جامي).

١٠. نافية.

دليل علىٰ ما قال؛ وإنّما لايرتوي لأنّ الحقّ لايتجلّىٰ دفعة بجميع أسمائه وصفاته للقلب الكامل، بل يتجلّىٰ له في كلّ آن باسم من الأسماء وصفة من الصفات، وكلّ من ذلك يعدّ القلب إلىٰ تجلّ آخر، فيطلبه القلب باستعداده ذلك من الحقّ، فلايرتوي أبداً.

وقوله: (**وقد قال ذلك**[1] **أبويزيد**)[2].

إشارة إلىٰ ما كتبه يحيىٰ بن معاذ إلىٰ أبي يزيد «إنّي سكرت من كثرة ماشربت من محبته» فأجابه أبو يزيد:

عجبت لمن يقول: ذكرت ربّي ... وهل أنسىٰ فأذكر ما نسيت

شربت الحبّ كأساً بعد كأس ... فما نفد الشرابُ وما رويت

أو إشارة إلىٰ ما مرّ من قوله: «لو أنّ العرش وما حواه... الخ» فإنّه أيضاً يتضمّن عدم الارتواء.

(**ولقد نبّهنا علىٰ هذا المقام**[3] **بقولنا**):

(**يا خالقَ الأشياءِ**[4] **في نفسه**)[5] أي، في علمه الّذي هو عين ذاته في مقام أحديّته، ثمّ في ظاهر وجوده المسمّىٰ بالوجود العيني (**أنت لما تخلقه جامع**) لأنّ كلّه في علمك وفي عينك. كالأمواج علىٰ البحر الزخّار.

(**تخلق مالاينتهي كونه**) أي وجوده (**فيك**) أي، في علمك وعينك (**فأنت الضيّق**) لأنّه لايبقىٰ لأحد وجود عند ظهور وجودك فالضيّق بهذا الاعتبار بمعنى الضائق، أو الضيّق باعتبار ظهورك في الموجودات المقيّدة، (**الواسع**) الّذي يسع الموجودات كلّها بالعلم والذات المحيطة بالكلّ، أو الواسع بظهوره في المظهر القلبي الّذي يسع كلّ شيء، لمّا تجلّىٰ له الحقّ باسمه «الواسع».

---

١. أي ماذكر من عدم اتّصاف القلب بالريّ.

٢. في قوله: الرجل من يتحسّى بحار السماوات والأرض ولسانه خارجٌ يلهث عطشاناً (جامي).

٣. أيضاً نظماً (جامي).

٤. يعني مقدّر أعيانها الثابتةِ في العلم ومُفيض الوجود على تلك الأعيان في العين (جامي).

٥. أي في ذاته (جامي).

(لو أنّ ما قد خلق اللّه) جميعاً في قلبي **(ما[1] لاح بقلبي فجره الساطع)**[2] أي. نوره المرتفع.

ومعناه: لو أنّ ما قد خلق اللّه جميعاً في قلبي مالاح فجره الساطع، أي: ما ظهر نوره عند نور قلبي وصفاء باطني، فـ«ما» في قوله: **(مالاح)** للنفي، والأوّل [الأولى ـظ] بمعنىٰ الّذي، والباء في «بقلبي» بمعنىٰ «في»، وضمير «فجره» عائد إلىٰ ما خلق اللّه.

(مَن وسّعَ الحقّ[3] فما ضاقَ عن خلقٍ[4]، فكيفَ الأمرُ[5] يا سامع؟)[6]

أي، من وسع الحقّ مع أسمائه وكمالاته فما يضيق عن الخلق؛ لأنّ الحقّ هو الّذي يتعيّن ويظهر في المظاهر الخلقيّة بحسب تجلّيات أسمائه وصفاته، فالخلق عين الحقّ، فمن وسعه وسع الخلق كلّه.

(بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خياله مالاوجود له إلّا فيها، وهذا هو الأمر العامّ[7]، والعارف يخلق بهمّته[8و9] ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمّة)[10].

لمّا كان كلامه رضي اللّه عنه في العالم المثالي، وهو كما مرّ في المقدّمات ينقسم إلىٰ مطلق ومقيّد، والمقيّد هو الخيال الإنساني، وهو قد يتأثر من العقول السماويّة،

---

١. نافية.

٢. والأولى أن يكون الضمير في «فجره» عائداً إلى «ماخلق اللّه» أي مايفنى من وجوده أثرٌ لفنائه في وسع الحقّ (ق).

٣. الغير المتناهي (جامي).

٤. متناه (جامي).

٥. أي أمر سعة القلب (جامي).

٦. فإنّه الجامع بين الحقّ والخلق، فهو الكلّ؛ ولذلك ترى الحقّ فيه قد يخلق الخلق ويحفظه، فإنّه بالوهم يخلق... (ص).

٧. أي الشامل كلّ إنسان (جامي).

٨. في عدة نسخ: «يخلق بالهمّة».

٩. قال الشارح القيصريّ: «فما اختصّ سليمان إن عقلت إلّا بالأمر من غير جمعيّة ولاهمّة بل بمجرّد الأمر» (آخر الفصّ السليماني). فمقام الأمر أولى من الهمّة.

١٠. يعني النفس والخيال (جامي).

والنّفوس الناطقة المدركة للمعاني الكليّة والجزئية، فتظهر فيه صورة مناسبة لتلك المعاني[1]، وقد يتأثر من القوىٰ الوهميّة المدركة للمعاني الجزئية فقط، فتظهر فيه صور تناسبها.

والثاني قد يكون بسبب سوء مزاج الدماغ، وقد يكون بسبب توجّه النّفس بالقوّة الوهميّة إلىٰ ايجاد صورة من الصّور، كمن يتخيّل صورة محبوبه الغائب عنه تخيّلاً قويّاً، فتظهر صورته في خياله فيشاهده، وهذا أمر عامّ يقدر علىٰ ذلك العارف بالحقائق وغيره من العوام.

ذكر الشيخ رضي اللّه عنه هنا هذا المعنىٰ، ونبّه أنّ العارف يخلق بهمّته ـ أي، بتوجّهه وقصده بقوّته الروحانيّة ـ صوراً خارجة عن الخيال، موجودة في الأعيان الخارجيّة، كما هو مشهور من البدلاء، بأنّهم يحضرون في آن واحد[2] في أماكن

---

١. أي المعاني المدركة للنفس.

٢. في الفصل الخامس ـ من فصول سابقة التمهيد الجملي ـ من *مصباح الأنس* ص٣٧: الإنسان الكامل مظهرٌ له من حيث الاسم الجامع؛ ولذا كان له نصيبٌ من شأن مولاه، فإذا تحقّق بمظهريّة الاسم الجامع التروحن من بعض حقائقه اللازمة. فيظهر في صور كثيرةٍ من غير تقيّد وانحصار، فتصدق تلك الصور عليه ويتصادق؛ لاتّحاد عينه كما يتعدّد. لاختلاف صوره، ولذا قيل في إدريس: إنّه هو إلياس المرسل إلى بعلبك، لابمعنى أنّ العين خلع تلك الصورة ولبس الصورة الإلياسيّة وإلاّ لكان قولاً بالتناسخ.
بل أنّ هويّة إدريس مع كونها قائمة في إنّيّته وصورته في السماءِ الرابعة، ظهرت وتعيّنت في إنّيّة إلياس الباقي إلى الآن، فيكون من حيث العين والحقيقة واحدة ومن حيث التعيّن الشخصيّ اثنين، كنحو جبرئيل وميكائيل وعزرائيل يظهرون في الآن الواحد من مائة ألف مكانٍ بصور شتّى كلّها قائمة بهم.
وكذلك ارواح الكُمّل وأنفسهم كالحقّ المتجلّي بصور تجلّيات لاتتناهى كذا [خ ل: كما] ذكره الجَندي، [*مصباح الأنس*، ص٣٨ـ ٣٧].
وفي *أسرار الشريعة وأنوار الحقيقة* للسيّد حيدر الآملي: قد تقرّر أنّ الملك والجنّ يتشكّلون بأيّ شكلٍ أرادو او ويدخلون في أيّ عالمٍ كان، والإنسان أشرف منهم بالاتّفاق، بل وهم مأمورون بسجدة الإنسان وخدمته ومطاوعته ومتابعته في جميع الأمور، فكيف لايتمكّن هو من أمثال هذه وهم يتمكّنون؟
بل يجب أن يكون هو أقدر منهم على ذلك وأمثاله، ويعرف صدق هذا أيضاً من قصّة الأبدال وكيفيّة تبديلهم من صورة إلى صورة أخرى وحضورهم في أمكنة مختلفة على صورةٍ واحدةٍ ... (ص، ١٦٠).
وفي *المثنوي* للعارف الرومي:

←

مختلفة، ويقضون حوائج عباد اللّه، فالمراد بالعارف هنا الكامل المتصرّف في الوجود، لاالّذي يعرف الحقائق وصورها ولاتصرّف له.

وإنّما قال: (**مايكون له وجود من خارج محلّ الهمّة**) أي، خارج الخيال الّذي لنفسه[1]، احترازاً عن أصحاب السيمياء والشعبذة، فإنّهم يظهرون صوراً خارجة من خيالاتهم، لكن ليست خارجة من مقام الخيال، لظهورها في خيالات الحاضرين بتصرّفهم فيها، والعارف المتمكّن في التصرّف بهمّته، يخلق ما يخلق في عالم الشهادة، قائماً بنفسه كباقي الموجودات العينيّة، والغيب[2] أيضاً كالصّور الروحانيّة التي يخلقها، فيدخل بها[3] في عالم الأرواح.

ولاينبغي أن تتأبّىٰ وتشمأزّ نفسك من اسناد الخلق إلىٰ المخلوق، فإنّ الحقّ سبحانه هو الّذي يخلقها في ذلك المظهر لاغيره، إلّا أنّ الخلق يظهر حينئذٍ من مقامه التفصيلي، كما يظهر من مقامه الجمعي، ومن هنا يعلم سرّ قوله: ﴿**فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾[4].

(**ولكن لاتزال الهمّة تحفظه**)[5] أي، ذلك المخلوق (**ولايؤدها**) أي، لايثقل الهمّة (**حفظه**[6]، **أي: حفظ ماخلقته، فمتىٰ طَرَأ علىٰ العارف غفلة عن حفظ ما خلق**[7]،

←

شير مردانند در عالم مدد	آن زمان كافغان مظلومان رسد
بانگ مظلومان زهر جا بشنوند	آن طرف چون رحمت حقّ مى دوند

مثنوى معنوى، ج١، ص٣٥٢.

وقد مضى الكلام في ذلك أيضاً في التنبيه الأوّل من الفصل السادس من المقدّمات.

وراجع *عين اليقين* للفيض، ص٤٠٣، ط١، وكتابنا *سرح العيون في شرح عيون مسائل النفس*.

١. أي يكون موجوداً قائماً بنفسه.

٢. عطفٌ على قوله: «في عالم الشهادة».

٣. أي يصير عقلاً بالفعل.

٤. المؤمنون (٢٣): ١٤.

٥. أي همّة العارف (جامي).

٦. لكمال سعته (ص).

٧. فلايشاهده ولايحضر معه (جامي).

عدم ذلك المخلوق)[١] لانعدام المعلول بانعدام علّته.

(إلّا أن يكون العارفُ[٢] **قد ضبط جميعَ الحضرات، وهو لايغفل مطلقاً، بل لابدّ له من حضرة يشهدها، فإذا خلقَ العارفُ بهمّته ماخلق، وله هذه الاحاطة،**[٣] **ظهر ذلك الخلق بصورته)**[٤] أي، ظهر ذلك المخلوق علىٰ صورته.

(في كلّ حضرة، وصارت الصّور تحفظ بعضها بعضاً،[٥] **فإذا غفلَ العارفُ عن حضرة ما، أو حضرات، وهو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظ لما فيها**[٦] **من صورة خلقه**[٧]**، انحفظت جميع الصّور**[٨] **بحفظه تلك الصّورة الواحدة، في الحضرة التي ما غفل عنها).**

المراد بالحضرات إمّا الحضرات الخمس الكلّية، وهي عالم المعاني والأعيان الثابتة، وعالم الأرواح، وعالم المثال، وعالم الشهادة، وعالم الإنسان الكامل الجامع بين العوالم، وإمّا الحضرات العلويّة السماويّة، والسفليّة الأرضية، وغيرها من العناصر.

وإنّما تنحفظ تلك الصّورة إذا لم يكن العارف المتحقّق بجميع المقامات، والمتّصف بكلّ الأسماء والحضرات، غافلاً عن تلك الصّورة في حضرة مامنها؛ لأنّ مايحصل في الوجود الخارجيّ لابدّ وأن تكون له صورة أوّلاً في الحضرة العلميّة، ثمّ العقليّة القلميّة، ثمّ اللّوحيّة، ثمّ السماويّة والعنصريّة ومايتركّب منها، فإذا كانت همّته حافظة لتلك الصّورة في حضرة من تلك الحضرات العلويّة، تنحفظ تلك الصورة في الحضرات السفليّة؛ لأنّها روح الصور السفليّة، وإذا كانت حافظة إيّاها في الحضرات السفليّة،

---

١. لانعدام علّة بقائه، وهي حضور العارف معه (جامي).

٢. لسعة قلبه (جامي).

٣. بالحضرات (جامي).

٤. الحاصلة له (جامي).

٥. بسراية جمعيّة همّته من كلّ صورةٍ إلى سائرها (جامي).

٦. في تلك الحضرة (جامي).

٧. التي في الحضرات (جامي).

٨. في جميع الحضرات (جامي).

تنحفظ في غيرها أيضاً، لكون وجود المعلول مستلزماً لوجود علّته، ووجود الصّورة دليلاً لوجود المعنى، وإن كانت همّته غافلة عنها، للزوم تطابق الصّور بين الحضرات الإلٰهيّة.

ويؤيّد ذلك أحوال أصحاب الكرامات إذا أخبروا عن حدوث أمر ما، أو زواله، فإنّهم يشاهدون ذلك أوّلاً في الحضرات السماويّة، ثمّ يوجد مايشاهدون في الحضرات السفليّة.

نعم، لو يغفل الكامل عن تلك الصّورة في جميع الحضرات باشتغاله بغيرها تنعدم حينئذ، وأمّا الغفلة عن جميع الحضرات فلايمكن لأحد، سواء كان كاملاً أو غير كامل.

(لأنّ الغفلةَ ما تعمّ[1] قط[2] لا في العموم[3]، ولافي الخصوص)[4،5].

أي، لافي عموم الخلائق ولافي خصوصهم؛ لأنّهم لابدّ أن يكونوا مشتغلين بأمر من الأُمور التي هي مظاهر الأسماء الإلٰهيّة، غايته أنّ العارف يعرف أنّ الأُمور كلّها مجالي ومظاهر للحقّ، وغيره لايعرف ذلك، فلايمكن أن تعمّ الغفلة بحيث لايكون الإنسان مشتغلاً بحضرة من حضرات الحقّ.

أولا في عموم الحضرات، يعني: في جميعها، ولافي خصوصها، أي: في حضرة خاصّة، فهذا بالنسبة إلىٰ الكامل، وأمّا غيره فقد يغفل عن حضرة خاصّة وإن كان لايغفل عن جميعها.

(وقد أوضحت هنا سرّاً[6] لم يزل أهل اللّه يغارون علىٰ مثل هذا أن يظهر)[7] وهو

---

١. أي الحضرات كلّها.

٢. بأن لايحضر أحدٌ مع واحدة منها (جامي).

٣. أي عموم الخلائق (جامي).

٤. أي خصوص الخلائق (جامي).

٥. من الأولياء والكمّل، فإذا انحفظت الصورة في حضرة من الحضرات العالية لابدّ وأن تكون محفوظة في العوالم السافلة؛ لارتباط العوالم بالحضرات بكليّاتها وجزئيّاتها (ص).

٦. وهو عروض الغفلة للعارف عن بعض الحضرات (جامي).

٧. فإنّه الكاشف عن الجهة الامتيازيّة الفارقة بين الحقّ والعبد في مرتبة الفعل والخلق؛ وذلك لمافيه ... (ص).

ايجاد العبد بهمّته أمراً ما، وحفظه إيّاه عند عدم الغفلة عنه، وإنّما يغارون عليه من أن يظهر (**لما فيه**)[١] أي، في ذلك السرّ (**من ردّ دعواهم أنّهم الحقّ**) أي، دعواهم أنّهم متحقّقون بالحقّ، فانون فيه بفناء جهة عبوديّتهم في الجهة الربوبيّة.

(**فإنّ الحقّ**[٢] **لايغفل**[٣]**، والعبد**[٤] **لابدّ له أن يغفل عن شيء دون شيء**[٥]**، فمن حيث الحفظ لما خلق**) أي، فمن حيث ايجاده وحفظه لماأوجده له.

(**أن يقول: «أنا الحقّ»**)[٦-٧] إذ الخالق والحافظ هو الحقّ، ولمّا كان العبد لايزال متميّزاً من الرّب، بيّن الفرق بقوله: (**ولكن ما**[٨] **حفظه لها**[٩] **حفظ الحقّ**) أي، ليس حفظ العبد لتلك الصّورة كحفظ الحقّ لها.

(**ولقد بيّنا الفرق**).

أي، بيّن حفظ الحقّ وحفظ العبد، وهو أنّ العبد لابدّ له من الغفلة من بعض الحضرات، فحفظه لتلك الصّورة فيها بالتضمّن والتبعيّة، بخلاف الحقّ فإنّ له الحضور دائماً مع جميع الحضرات؛ إذ لايشغله شأن عن شأن.

(**ومن حيث ما غفل عن صورة ما**)[١٠] «ما» مصدريّة، أي: ومن حيث غفلته عن صورة ما (**وحضرتها**) أي، عن تلك الصّورة الثابتة في حضرة من الحضرات وحضرتها.

---

١. أي في ظهور ذلك السرّ (جامي).

٢. لتقدّسه عن التلبّس بأحكام المراتب والتجلّي لايغفل (ص).

٣. عن حضرة ماأبداً (جامي).

٤. لجمعيّته واحتيازه للكلّ لابدّ له ... (ص).

٥. وفي وقت دون وقت (جامي).

٦. قوله: «حقّ» بحسب الذات والعين؛ فإنّ التميّز بحسب الأحكام والآثار، وإليه أشار بقوله: «ولكن ...» (ص).

٧. لأنّ خلق ماخلق وحفظه له أنّما هو من حيث كونه حقّاً، لامن حيث كونه عبداً (جامي).

٨. نافية.

٩. أي ليس حفظ العبد لصورة ماخلقه مماثلاً من كلّ الوجوه. (جامي).

١٠. أي العين الواحدة من الغفلة عن الصورة المخلوقة وحضرتها (ص).

(فقد تميّز العبد من الحقّ، ولابدّ أن يتميّز مع بقاء الحفظ لجميع الصّور،[١] **بحفظه صورة واحدة منها**[٢] **في الحضرة التي ما غفل عنها، فهذا حفظ**[٣] **بالتضمّن)**[٤].

إذ حفظه لها حينئذٍ أنّما هو بسبب حفظه صورة واحدة من تلك الصّور، التي في الحضرات، وفي ضمن حفظها.

(وحفظ الحقّ ما خلق) أي، الّذي خلق **(ليس كذلك، بل حفظه لكلّ صورة علىٰ التعيين**[٥]**؛ إذ لايغفل عن شيء)** من الأشياء أصلاً **(وهذه مسألة أُخبرت)**[٦] أي، **اخبروني في الكشف أنّه ماسطرها أحد في كتاب، لاأناولاغيري. إلاّ في هذا الكتاب**[٧]**، فهي يتيمة الوقت**[٨] **وفريدته، فإيّاك أن تغفل عنها)**[٩] أي، عن هذه المسألة وحقيقتها.

قوله: **(فإنّ تلك الحضرة، التي يبقىٰ لك الحضور فيها مع الصّورة**[١٠]**، مثَلَها)**[١١] أي، مثل تلك الحضرة **(مثل الكتاب الّذي قال اللّه تعالىٰ فيه**[١٢]: (﴿مَافَرَّطْنَا فِى الكِتَابِ مِنْ شَىْءٍ[١٣و١٤]﴾).

---

١. أي حفظ العبد (ص).

٢. أي من الصور.

٣. لما خلق (جامي).

٤. أي حفظ صورة ماخلق في حضرته أنّما وقع في ضمن حفظ صورة أُخرى في حضرة أُخرى (جامي).

٥. فعلم أنّ ملاك الأمر في التفرقة والتمييز بحسب الأحكام والآثار ـ لاغير ـ كما قيل: «العين واحدة والحكم مختلف» وذلك أيضاً بمجرد الاعتبار؛ فإنّ مخلوقي العبد والحق محفوظان، إلاّ انّ الأوّل بالتضمّن والثاني بالتعيين، وذلك تفصيل يعتبره العقل (ص).

٦. من جانب الحقّ تعالى (جامي).

٧. لعدم بلوغ الزمان إلى مايقضي الزمان إبراز الحقّ والحقائق وإظهار أسرارها بما هي عليه (ص).

٨. فهي يتيمة الدهر وفريدته، كما في عدّة نسخ معتبرة مخطوطة وغيرها.

٩. علّل الشيخ ـ رض ـ الوصيّة بعدم الغفلة عن هذه المسألة بقوله: فإنّ تلك الحضرة ... (جامي).

١٠. أي صورة ماخلقه (جامي).

١١. أي حالها وشأنها (جامي).

١٢. أي في شأنه (جامي).

١٣. الأنعام (٠٠): ٣٨.

١٤. وأمّا إذا لم يفرط فيه من شيء فهو الجامع (جامي).

تعليل الوصيّة، وتشبيه تلك الحضرة بالكتاب الجامع الإلهيّ، الّذي قال تعالىٰ فيه: ﴿لاَرَطْبٍ وَلاَيَابِسٍ إلاّ في كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[١]، وهو اللّوح المحفوظ، فإنّ العارف إذا أُعطي حقّ حضرة من الحضرات، وتوجّه بسرّه إلىٰ معرفة أسرارها تلوح منها أسرار باقي الحضرات، فتكون تلك الحضرة بالنسبة إليه كالكتاب الجامع لكلّ شيء.

(فهو الجامع للواقع[٢،٣] وغير الواقع)[٤].

وذلك الكتاب هو الجامع لكلّ ما وقع ويقع إلىٰ الأبد.

(ولايعرف ما قلناه إلاّ مَن كان قرآناً في نفسه).

أي، كتاباً جامعاً للحقائق كلّها في نفسه، فإنّه إذا عرف جمعيّته، وقرأ من كتاب حقيقته ـ التي هي نسخة العالم الكبير ـ جميع كلمات اللّه التي هي حقائق العالم مفصّلاً، عرف جمعيّة كلّ من الحضرات، ومأأشرنا إليه من[٥] أنّ تلك الحضرة كالكتاب المبين بالنسبة إليه.

(فإنّ المتّقي للّه يجعل له فرقاناً).

أي، فإنّ الّذي يتّقي اللّه يجعل له فرقاناً، وهذا تعليل مشتمل علىٰ التعليم، وهو أنّ من يتّق اللّه ولم يثبت غيراً ولم يشرك في ذاته وصفاته وأفعاله، يجعل اللّه له فرقاناً، أي: نوراً في باطنه فارقاً بين الحقّ والباطل، ويعلم الحقّ ومراتبه وأحكامه في مواطنه ومقاماته، وهو إشارة إلىٰ قوله تعالى: ﴿إنْ تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾[٦] ... ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَيَحْتَسِبُ﴾[٧].

---

١. الأنعام (٦): ٥٩.

٢. أي في الماضي والحال (جامي).

٣. ممّا يمكن أن يكون له في النشأة الخارجة عن المشاعر صورة ـ ظهرت أو لم تظهر ـ (ص).

٤. ممّا لايمكن له ذلك كالمعاني العقليّة والمثل الخياليّة التي يمتنع لها البروز عن مواطنها تلك، ويستحيل أن تظهر في هذه النشأة الخارجيّة (ص).

٥. بيانٌ لقوله: «ماأشرنا إليه».

٦. الأنفال (٨): ٢٩.

٧. الطلاق (٦٥): ٣ـ٢.

وللتقوىٰ مراتب، فإنّ تقوىٰ العوامّ الاتّقاء عن النواهي، وتقوىٰ الخواصّ الاتّقاء عن اسناد الكمالات إلىٰ أنفسهم والأفعال والصفات إليها، وتقوىٰ الأخصّ من الكمّل عن إثبات وجود الغير مع الحقّ فعلاً وصفة وذاتاً، وهذه مراتب التقوىٰ للّه وهو قبل الوصول إلىٰ مقام الجمع.

وأمّا مراتب التقوىٰ باللّه وفي اللّه فهي أنّما تكون عند البقاء بعد الفناء، ولكلّ مرتبة من مراتب التقوىٰ فرقان يلزمها، فأعظم الفرقانات ما يكون في مقام الفرق بعد الجمع.

(وهو مثل ماذكرنا في هذه المسألة[1]، فيما يتميّز[2] به العبد من الرّب، وهذا الفرقان أرفع فرقان).

أي، ذلك الفرقان الحاصل من التقوىٰ باللّه وفي اللّه، وهو مثل الفرقان الّذي ذكرناه في هذه المسألة من تميّز العبد من الرّب، وهذا الفرقان أرفع فرقان؛ لأنّ الحقّ هو الّذي ظهر بصورة العبد، وأظهر فيه صفة الخالقيّة، فاشتبه علىٰ الخلق بأنّه عبد أو حقّ.

شعرٌ (**فوقتاً يكون العبدُ ربّاً بلاشكّ**) لأنّه يظهر بالصفات الإلهيّة والربوبيّة، وإن كانت عرضيّة بالنسبة إليه.

(ووقتاً يكون العبدُ عبداً بلاإفك).

لأنّه يظهر بصفة العجز والقصور، والعبوديّة ذاتيّة للعبد بخلاف الربوبيّة فإنّها عرضيّة له، وإنّما قال: (ووقتاً) لأنّه كلّ ساعة في شأن، تارة في شؤون الكون، وتارة في شؤون الحقّ.

واعلم، أنّ لكلّ إنسان نصيباً من الربوبيّة، وأمّا الربوبيّة التامّة فهي للانسان الكامل؛ لأنّه الخليفة، وكذلك له العبوديّة التامّة، فلو تحمل هذه الأبيات علىٰ الكامل تكون صحيحة، وعلىٰ غيره أيضاً كذلك، فافهم.

---

١. أي واحدٌ من جزئيّاته (جامي).

٢. أي في معنى يميّز به العبد من الربّ (جامي).

(فإن كانَ عَبداً كانَ بالحقّ واسعاً)[١].

أي، فإن ظهر العبد بصفة العبوديّة كان واسعاً بالحقّ، قادراً علىٰ الأشياء بحوله وقوّته، ولايطالبه أحد بالصفات الكماليّة التي للحقّ.

(وإن كانَ ربّاً كان في عيشة ضنك) أي، في تعب وضيق، لأنّه يطالب بالاشياء حينئذٍ فيعجز عن الإتيان بها.

(فمن كونه عبداً يرىٰ عين نفسه وتتّسع الآمال منه بلاشكّ)

أي، يرىٰ عين نفسه العاجزة، وتتسع آماله إلى موجده.

(ومن كونه ربّاً يرىٰ الخلق كلّه يطالبه من حضرة المُلك والمَلك)[٢]

أي، من حضرة عالم المُلك ـ بضم الميم ـ والمَلك ـ بفتح الميم وسكون اللام ـ وهو عالم الملكوت، وإنّما يطالبه أهل المُلك والملكوت لأنّه خليفة عليهم، يجب عليه إيصال حقوق رعاياه، وإعطاء مايطلبون منه بحسب استعداداتهم.

(ويعجز عمّا طالبوه بذاته لذا تر) حذفت الياء للشعر، أو للتخفيف **(بعض العارفين به[٣] يبكي)** وفي بعض النسخ (لذا كان بعض العارفين به يبكي).

(فكن عبدَ ربّ[٤] لاتكن ربَّ عبده فتذهب[٥] بالتعليق في النار[٦] والسبك)[٧].

أي، لاتظهر إلّا بمقام العبوديّة، فانه أشرف المقامات وأسلمها من الآفات قال رضي اللّه عنه:

لاتدعني إلّا بياعبدها فإنّه أشرف أسمائي

---

١. لأنّه طرف الإطلاق والسعة (ص).

٢. بفتحها وهو القوّة، والمراد به الملكوت بقرينة الملك، هذا بيانٌ للخلق كلّه (جامي).

٣. أي بالحق أو بهذا الحكم (جامي).

٤. أي عبدالربّ (جامي).

٥. عن مقام العبوديّة إلى مقام الربوبيّة أو تزول أو تضمحلّ حال كونك ملتبساً (جامي).

٦. أي نار الحرمان من إنجاح آمال الآملين (جامي).

٧. أي ومتلبّساً بالسبك، أي الإذابة فيها (جامي).

ولاتظهر بمقام الربوبيّة، فإنّ الربّ غيور فيجعلك من أهل الويل والثبور كما قال: «**العظمة إزاري، والكبرياء ردائي، فمن نازعني فيهما أدخلته النار**».

قوله: (فتذهب بالتعليق) أي، متلبّساً بالتعليق في النار، فالباء باء الملابسة، أو باء السببيّة، أي: فتذهب بسبب تعلّقك بالربوبيّة في النار وتسبك فيها.

* * *



[فصّ حكمة عليّة في
كلمة إسماعيليّة]

فصّ حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة

وإنّما أسند الحكمة العليّة إلىٰ كلمة إسماعيليّة لأنّ الحقّ تعالىٰ جعله مظهراً لاسم «العليّ»، لذلك كانت همّته عالية، وكان صادق الوعد بالوفاء مع الحقّ في العهود السابقة والعقود اللاحقة، ولكونه عليّاً بالمرتبة كان عند ربّه مرضيّاً، أو لكونه عليه السلام وعاء لروحانيّة نبيّنا صلى الله عليه وآله، الّذي هو مظهر الذات الجامعة ولها العلو الذاتي، قارن بين الحكمة العليّة وبين كلمته.

ولمّا كان «العليّ» اسماً من أسماء الذات، شرع رضي اللّه عنه في بيان مرتبتيها ـ وهما أحديتها بحسب الذات، وكلّيتها بحسب الأسماء والصفات ـ في[1] حكمته.

وأيضاً وصفه الحقّ بكونه عند ربّه مرضيّاً، وليس[2] إلّا الاسم الّذي يربّه، فشرع يقرّر أحديّة الذات وكثرة الأسماء والصفات التي هي الأرباب، ليكون كلّ من الموجودات عند ربّه مرضيّاً.

قال: **(اعلم، أنّ مسمّىٰ «اللّه» أحديّ بالذات[3] كلّ بالأسماء)**[4].

---

١. أي شرع في ذلك البيان في حكمة إسماعيل.

٢. أي الربّ.

٣. وإنّما لم يقل: «أحدٌ» لأنّ اعتبار معنى التسمية يأبى إطلاق ذلك الاسم عليه إلّا بضرب من الاشتقاق والنسبة (ص).

٤. لأنّه بالعلم والكلام تتحقّق الكلمة، والكلام هو الكلّ (ص).

أي، لاكثرة في ذاته تعالىٰ بوجه من الوجوه، بل هي أحديّة الذات، ولهذه الذات وجوه غير متناهيّة تجمعها الألوهيّة المقتضية للأسماء والصفات وهي المراد بقوله: **(كلّ بالأسماء)** أي، كلّ مجموعي بالنظر إلىٰ الأسماء والصفات؛ فإنّ الحضرة الإلٰهيّة هي الذات مع جميع الصفات والأسماء.

(فكلّ موجود فماله من اللّه[1] إلاّ ربّه خاصّة[2]، يستحيل أن يكون له الكلّ[3]، فلكلّ[4] شخص اسم هو ربّه، وذلك الشخص جسم وهو قلبه).

أي، كلّ واحد من الموجودات العينيّة غير الحقيقة الإنسانية، ليس له من مسمّىٰ اللّه ـ باعتبار كونه كلاً مجموعيّاً ـ إلاّ الاسم الّذي يربّه خاصّة، وهو الوجه الخاصّ من الوجوه الإلهيّة، ويستحيل أن يكون له كلّ الأسماء والوجوه؛ وذلك لأنّ كلّ موجود مظهر لاسم معيّن كليّاً كان أو جزئياً، وذلك الاسم هو الذات مع صفة من صفاتها، لابحسب كلّ الصفات فيكون ربّه اسماً خاصّاً وإن كان اللّه باعتبار أحديّة ذاته ربّ هذه الأرباب.

(وأمّا الأحديّة الإلٰهيّة فما[5] لواحد فيها قدم، لأنّه لايقال لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لأنّها لاتقبل التبعيض).

ليس المراد بالأحديّة الإلٰهيّة مقام جمع الوجود[6] المعبّر عنه بقوله: **(كلّ بالأسماء)** وإلاّ يلزم بطلان قوله: (فكل موجود فماله من اللّه إلاّ ربّه خاصّة) بل المراد الأحديّة الذاتيّة، ومعناه: لو كان في الأحديّة الذاتيّة لواحد قدم لزالت الأحديّة لأنّها أنّما تكون

---

١. أحديّة جمع الأسماء إلاّ الاسم الذي هو ربّه خاصّة (جامي).

٢. منه أُنشئت عينه الثابتة، وبه ظهرت في مراتب الوجود روحاً ومثالاً وحسّاً، وعليه ترتّبت أحواله فيها، وإليها معاده كما أنّه مبدؤه (جامي).

٣. لأنّ العين الواحدة المتشخّصة ـ من حيث إنّها كذلك ـ لايمكن أن تكون تحت تربية الأسماء المتقابلة مورداً لوفود أحكامها المتناقضة؛ فإنّ كلاً منها ظلّ لاسم خاصّ متشخّص بذلك التشخّص (ص).

٤. قوله: «فلكل» إلى قوله: «وهو قلبه ليس في اكثر النسخ.

٥. نافية.

٦. وهو الواحديّة.

باستهلاك جميع الأشياء فيها.

فلايجوز أن يكون لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، لاستهلاك جميع الأسماء والصفات ومظاهرها فيها، والهويّة[١] الإلهيّة من حيث «هي هي» أيضاً في كلّ واحد[٢] من الموجودات، فلايصدق عليها أيضاً أنّه لواحد منها شيء ولآخر منها شيء، وإلّا يلزم أن يتبعّض ويتجزّئ.

(فأحديّته مجموع كلّه بالقوّة) بإضافة المجموع إلىٰ الكلّ.

أي، فأحديّة مسمّىٰ «اللّه» عبارة عن كونه مجموع الأسماء، التي هي الأرباب المتعيّنة[٣] بالقوّة في الذات الإلهيّة، وتذكير ضمير «كلّه» باعتبار المسمّىٰ؛ إذ الأسماء عين المسمّىٰ باعتبار.

ويمكن أن يقال: فأحديّته مجموع جملةٌ، علىٰ أنّ المجموع مرفوع غير مضاف، وكلّه بالقوّة جملةٌ أُخرىٰ، والضمير عائد إلىٰ المجموع، ومعناه: فأحديّة مسمّىٰ «اللّه» من حيث الأسماء والصفات، عبارة عن مجموع الأرباب المتعيّنة، وكلّ ذلك المجموع بالقوّة في الذات الأحديّة، فالأحديّة هنا[٤] مغايرة لأحديّة الذات، لإنّها حينئذٍ أحديّة الجمع المسمّاة بالواحديّة، وأحديّة الذات أحديّة «جمع الجمع»، والأوّل أنسب.

(والسعيد[٥] مَن كان عند ربّه مرضيّاً، وما ثَمّ[٦] إلّا مَن هو مرضيّ عند ربّه، لأنّه[٧] الّذي يبقي عليه ربوبيّته، فهو عنده مرضيّ فهو سعيد).

لمّا بيَّن أنّ لكلّ واحد من الموجودات ربّاً خاصّاً يربّه، وهو نصيبه علىٰ حسب قابليّته من ربّ الأرباب، شرع في بيان أنّ الكلّ سعيد عند ربّه؛ لأنّ السعيد أنّما يطلق علىٰ من

---

١. الوجود المطلق المقابل للمفهوم.
٢. أي باعتبار الظهور.
٣. أي غير متميّزة بحسب الوجود.
٤. أي في المتن، وهو قوله: «فأحديّته».
٥. أي عند ربّه (جامي).
٦. أي في الوجود (جامي).
٧. أي المربوب (جامي).

كان عند ربّه مرضيّاً، وكلّ من الموجودات مرضيّ عند ربّه؛ لأنّ كلّ مايتّصف به ذلك الموجود من الأخلاق والأفعال، فهو من الربّ المتصرّف فيه بالحقيقة، وهو راض عن فعله ومقتضاه، إذ لو لم يرضَ لما صدر منه، ذلك لأنّه غير مجبور فيه، وإنّما أظهر العبد بقابليته كمالاته وأفعاله فيكون مرضيّاً عنده وسعيداً.

و إنّما يتميّز السعيد من الشقي لأنّه يعرف أنّ الأمر كذلك، فسعادته بعلمه ومعرفته، ومن لم يعرف ذلك وأضاف الأفعال إلىٰ القوابل بعد عن الراحة العظمى والمثوبة الحسنى فشقي، فشقاوته بجهله وعدم عرفانه.

وضمير «لأنّه» يجوز أن يعود إلى الربّ أي: لأنّ الربّ هو الّذي يبقي علىٰ مربوبه ربوبيّته بإفاضتها عليه دائماً، ويجوز أن يعود إلىٰ المربوب، أي: لأنّ المربوب هو الّذي يبقي علىٰ نفسه الربوبيّة بالقبول والاستفاضة من حضرة ربّه، والأوّل أولىٰ.

وماذكره هو الشكل الأوّل من أشكال المنطق، كما نقول:

كلّ من الموجودات مرضيّ عند ربّه.

وكلّ من يكون مرضيّاً عند ربّه فهو سعيد.

ينتج أنّ كلّ واحد من الموجودات فهو سعيد

(ولهذا قال سهل: «إنّ للربوبيّة سرّاً[1] وهو أنت» يخاطب كلّ عين) أي، بقوله: أنت **(لو ظهر)** أي، لو زال، قال صاحب (الصحاح): «يقال: هذا أمر ظاهر عنك عاره، أي زائل» وقال الشاعر:

وعيّرها الواشون إنّي أحبّها ... وتلك شكاة[2] ظاهر عنك عارها

قال رضي الله عنه في المسائل المذكورة في الجلد الثاني من (فتوحاته): «وظهر هنا

---

١. سرّ الربوبيّة ما يتوقّف عليه من المربوبين؛ لأنّها من الأمور الإضافيّة، والمربوب كلّ عينٍ عين، والعين باقية على حالها في غيب اللّه أبداً، فلايظهر ذلك السرّ أبداً، فلاتبطل الربوبيّة أبداً، فمعنى قوله: والعين موجودة دائماً أي في الغيب (ق).

٢. خ ل: وشاة.

بمعنىٰ زال، كما يقال: ظهروا عن البلد ـ أي ارتفعوا عنه ـ وهو قول الامام **«للأُولُوهيّة سرّ لو ظهر ...»**[١].

(لبطلت الربوبيّة، فأدخل عليه «لو»[٢] وهو حرف امتناع لامتناع)[٣].

أي، ولأجل أنّ كلاً عند ربّه مرضيّ قال سهل هذا القول، لأنّ الأعيان الثابتة أسرار الربوبيّة، وسرّ الشيء مطلوب بالنسبة إليه، فهي مرضيّة عند أربابها.

واعلم، أنّ سرّ الشيء لطيفته وحقيقته المخفيّة، والربوبيّة نسبة تقتضي الربّ والمربوب، والربّ اسم من الأسماء وهو في الغيب مخفي أبداً، والمربوب أيضاً كذلك وإن كانت صورته ظاهرة؛ لأنّ المربوب في الحقيقة هو العين الثابتة، وهي مخفيّة أبداً لاتظهر في الوجود، لذلك قال رضي اللّه عنه في موضع آخر: (بأنّها ماشمّت رائحة الوجود بعد).

وإليه الاشارة بقوله: (وهو أنت) أي، ذلك السرّ عينك الثابتة، فهما[٤] سرّانِ للربوبيّة وإنّما اكتفىٰ بقوله: (أنت) عن الربّ، لأنّ المربوب ـ الّذي هو العين ـ صورة ربّه، فـ«هو هو» في الحقيقة لاغيره، وبالاعتبار يقع التغاير «ولو ظهر» أي، لو زال السرّ الّذي هو عينك لبطلت الربوبيّة، لأنّ الربوبيّة لاتظهر إلّا بالمربوب، فزواله موجب لزوالها، فلاينبغي أن يحمل الظهور هنا علىٰ معناه المشهور، وإلّا يلزم بطلان قوله: (لو ظهر لبطلت الربوبيّة) إذ بظهوره تظهر ربوبيّة ربّه كما قال الشيخ الأجلّ:

فلولاه ولولانا لما كان الّذي كانا

(وهو لايظهر[٥]**، فلاتبطل الربوبيّة لأنّه لاوجود لعين إلّا بربّه، والعين موجودة**

---

١. راجع الباب الثالث والسبعين من *الفتوحات*: وصل فيه مائة وخمسة وخمسون سؤالاً من الحكيم محمد بن علي الترمذي أجاب عنها صاحب *الفتوحات*، وهذاالباب من أعظم الأبواب وفيه فوائد جمّة لمن هو أهل الخطاب.

٢. في هذه الشرطيّة (جامي).

٣. أي يدل على امتناع أمرٍ، وهو هاهنا بطلان الربوبيّة؛ لامتناع أمر آخر هو زوال سرّ الربوبيّة (جامي).

٤. أي الربّ والعين.

٥. أي لاتزول سرّيّته ولاتبطل؛ لأنّ الخطاب باقٍ إلى أبد الآباد (ص).

دائماً[١]**، فالربوبيّة لاتبطل دائماً)**[٢،٣].

أي، ذلك السرّ الّذي هو عينك لايزول أبداً، فلاتزول الربوبيّة أبداً إذ لاوجود للعين الموجودة في الخارج إلّا بربّها، والعين الموجودة دائمة في الخارج، بحسب نشأتها[٤] الدنياويّة والبرزخيّة والأُخراويّة، فالربوبيّة دائمة، وضمير «بربّه» عائد إلى وجود العين، أو إلى العين، وتذكيره باعتبار أنّه شيء.

(وكلّ مرضيّ محبوب)[٥،٦].

أي، بالنسبة إلىٰ من يرضاه، لتعلّق الإرادة والرضا به، أو محبوب بالنسبة إلينا، ولمّا كانت الأفعال كلّها من حضرة الأسماء، وهي[٧] محبوبات الذات ومطلوباتها، لأنّها كمالاتها قال:

(وكلّ ما يفعل المحبوب محبوب).

أي، محبوب الذات الأحديّة ومطلوبها، أو محبوب عباده المحبّين.

(فكلّه مرضيّ)[٨] أي، كلّ ما يفعل ويجري في الوجود فهو مرضيّ **(لأنّه لافعل**

---

١. به وإن تحوّلت تنوّعات تعيّناتها (ص).

٢. وماقيل: «إنّ معناه أنّه في الغيب موجود دائماً» فخارج عن قانونهم؛ لأنّ ما في الغيب لايطلق عليه «العين» ولاترتبط به نسبة الربوبيّة، كيف والشيخ قد صرّح هاهنا بأنّ الكلّ في الأحديّة بالقوّة والغيب مقدّم عليها.

٣. يريد الشيخ ـ ره ـ أنّ الربوبيّة لمّا كانت من الحقائق الإضافيّة فلاتحقّق لها إلّا بطرفيها، فيتوقّف ظهورها على عبد مربوب، والمفهوم من الربوبيّة عرفاً أن يتوقّف عليها المربوب، ولمّا لم يظهر إلّا في كلّ عينٍ عينٍ من المربوبين كان كلّ عين عين سرّها الموجب لظهورها وتحقّقها، فلو ظهر هذا السر بطلت الربوبيّة المفهومة عرفاً ولم تبطل حقيقة؛ لأنّ الأعيان لاتظهر أبداً، بل هي على حالها في غيب الله، فلاتبطل الربوبيّة أبداً (ص).

٤. والربّ دائم، فوجود العين دائم.

٥. بالنسبة إلى من هو راضٍ عنه ومحبٌّ له (جامي).

٦. لأنّ رضاه بإبقائه على الربوبيّة وتمكينه من الإتيان بفعله الذي هو عين المراد، وكلّ مايظهر منه المراد فهو محبوبٌ (ص).

٧. أي الأسماء.

٨. فعلاً أو عيناً (ص).

للعين[١]، **بل الفعل لربّها فيها)**[٢] أي، ظاهر فيها **(فاطمأنت العين)** أي، الموجودة **(أن يضاف إليها فعل، فكانت)** أي، العين **(راضية**[٣] **بما يظهر فيها**[٤] **وعنها من أفعال ربّها)** ومظهر ذلك الرضا بحسن التأتّي والقبول، لظهور تلك الأفعال فيها، وتمكين ربّها من إظهار كمالاته ومراداته فيها.

(مرضيّة[٥] **تلك الأفعال، لأنّ كلّ فاعل وصانع راضٍ عن فعله وصنعته**[٦]**، فإنّه وفّىٰ فعله وصنعته حقّ ماهي عليه)**.

أي، وفّىٰ حقّ الصنعة التي هي عليها، وأتقنها كما اقتضت حكمته إيّاها، وذكّر ضمير «عليه» باعتبار لفظة «ما».

(لذلك قال تعالىٰ: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ[٧] **خَلْقَهُ**[٨] **ثُمَّ هَدَىٰ﴾**[٩] **أي،**[١٠] **بيّن أنّه أعطىٰ كلّ شيء خلقه**[١١]**، فلايقبل النقص)**[١٢] عمّا هو عليه **(ولاالزيادة)** علىٰ ماهو عليه، لأنّه تعالىٰ خلقه باعتبار قبوله واستعداده الّذي له في الأزل من غير زيادة ولانقصان، والمشيئة الإلٰهيّة اقتضت كذلك.

---

١. الممكنة (جامي).

٢. فهي محلّ لظهور الفعل لاالفاعل (جامي).

٣. والمراد برضاها حسن قبولها لظهور تلك الأفعال وتمكينها ربّها من إظهارها فيها (جامي).

٤. باعتبار قربَيْ الفرائض والنوافل (ص).

٥. أي وكذلك مرضيّة تلك الأفعال للحقّ سبحانه (جامي).

٦. أي أعطاهما بالتمام والكمال (جامي).

٧. بالشيئيّة الوجوديّة (جامي).

٨. ي ماقدر له في مرتبة شيئيّتها الثبوتيّة من الأحكام والآثار الكماليّة (جامي).

٩. طه (٢٠): ٥٠.

١٠. تفسير لقوله تعالى.

١١. مطلوب الربّ من المربوب أن يكون مظهراً له يظهر فيه أفعاله وآثاره على وفق إرادته، والمربوب مطيع له فيما أراد بقابليّته مظهر للربوبيّة، فهو مرضي عنه بإظهاره له ولربوبيته وإبقائها عليه، ولافعل له إلا قابليّته وتحصيل مراده، فكلّ مرضيّ محبوب ذاته وصفته وفعله؛ إذ ليس فيه إلا تمكين الربّ من فعله وهو عين مراده، والفعل أنّما كان للربّ، فقامت عين المربوب مطواعة بما أراد منها من إظهاره (ق).

١٢. أي ذلك الشيء (جامي).

(فكان إسماعيل ـ بعثوره[١] علىٰ ماذكرناه ـ عند ربّه مرضيّاً).

أي، لمّا اطّلع إسماعيل عليه السلام علىٰ أنّ كلّ مايصدر من الأعيان الموجودة مرضيّ عند أربابها، وصفه الحقّ بقوله:

(﴿وكانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرضِيّاً﴾[٢] وهذا تصريح علىٰ ما قلنا من أن السعادة أنّما هي بسبب الاطّلاع، والشقاوة بعدمه، **وكذلك[٣] كلّ موجود عند ربّه مرضيّ[٤]**) أي، سواء كان سعيداً أو شقياً.

(ولا يلزم[٥] إذا كان كلّ موجود عند ربّه مرضيّاً[٦] علىٰ مابيّنّاه، أن يكون مرضيّاً عند ربّ عبدٍ آخر).

ليكون عبد «المضلّ» مرضيّاً عند عبد «الهادي» أو بالعكس، وهذا جواب سؤال مقدّر وهو: أنّه إذا كان كلّ موجود عند ربّه مرضيّاً، فلم يحكم صاحب الشريعة بالسعادة والشقاوة؟ وهو ظاهر.

(لأنّه[٧-٨] ماأخذ الربوبيّة إلّا من كلّ[٩]، لامن واحد)[١٠].

أي، لأنّ إسماعيل ما أخذ الربوبيّة إلّا من كلّ مجموعي، وهو ربّ الأرباب، لامن واحد من تلك الأرباب.

---

١. واطّلاعه (جامي).

٢. مريم (١٩): ٥٥.

٣. أي كما أنّ إسماعيل عليه السلام عند ربّه مرضيّ كذلك كلّ موجود (جامي).

٤. سُئِل جنيد ـ ره ـ ما مراد الحقّ من الخلق؟ قال: ماهم عليه (ق).

٥. وإذ قد استشعر أن يقال: «فلايكون للشقاوة والغضب حكم، ولايكون شقي ولامغضوبٌ أصلاً» أشار إلى منشأ تلك التفرقة بقوله: لايلزم ... (ص).

٦. فيكون عنده سعيداً (جامي).

٧. أي العبد (جامي).

٨. أي لأنّ كلّ موجودٍ أعمّ من أن يكون إسماعيل أو غيره.

٩. في حضرة تفرقة الأسماء (ص).

١٠. في حضرة الجمعيّة (ص).

(**فما تعيّن له**)[١،٢] أي، لإسماعيل (من الكلّ إلّا ما يناسبه[٣] وما يناسب استعداده[٤] فهو) أي، ذلك المتعيّن من حضرة الأسماء (**ربّه**[٥] **خاصّة**) ويجوز أن يرجع ضمير «لأنّه» إلىٰ «كلّ موجود». أي؛ لأنّ كلّ موجود ما يأخذ الربوبيّة إلّا من حضرة الكلّ، حسبما يتعيّن له من حضرته ممّا يناسب استعداده وقابليّته، ولايأخذ جميع أنواع الربوبيّة من واحد حقيقي الّذي هو ربّ الأرباب، ليلزم أنّه إذا رضىٰ منه ربّ ينبغي أن يرضىٰ منه ربّ آخر، فالواحد هنا بمعنىٰ الأحد، كما قال: (مسمّىٰ اللّه أحديّ بالذات كلّ بالأسماء).

ويؤيّد هذا المعنى قوله: (**ولايأخذه أحد من حيث أحديّته**) أي، لايقبل أحد ربّاً من حيث أحديّة الحقّ.

(بل من حيث إلهيّته، ولهذا)[٦] أي، ولأنّ كلّ واحد من الموجودات ما يأخذ من الربّ المطلق إلّا ما يناسبه ويقبله، ولايأخذ من جميع أنواع الربوبيّات.

(**منع أهل اللّه التجلّي في الأحديّة**) أي، طلب التجلّي من مقام الأحديّة (**فإنّك إن نظرته**[٧] **به فهو الناظر نفسه، فمازال ناظراً نفسه بنفسه**).

أي، لأنّك إذا أدركت ذلك التجلّي بالحقّ، فالحقّ مدرك نفسه لاأنت، وقد كان مدركاً نفسه عالماً بها بنفسه أزلاً.

(**وإن نظرته به و بك فزالت الأحديّة بك**)[٨] لأنّ الأحديّة مع الاثنينيّة لايمكن (**وإن نظرته به وبك فزالت الأحديّة أيضاً، لأنّ ضمير التاء في «نظرته» ما هو عين**

---

١. أي لكلّ موجود من ذلك الكلّ المجموعي (جامي).

٢. أي للعبد الذي أخذ رقيقة الربوبيّة أولاً من الكلّ (ص).

٣. بحسب الأحكام والآثار، فكلّ عبد يصدر منه حكم يناسب اسماً من الأسماء المتقابلة (ص).

٤. من الأسماء المخصوصة (جامي).

٥. لأنّ العبد أنّما يأخذ الربّ من الكلّ (ص).

٦. أي لعدم تعيّن الربّ لكلّ أحدٍ من مجموع الأسماء إلّا ما يناسبه، لاالذات من حيث أحديّتها (جامي).

٧. كما في قرب الفرائض بأن يرتفع المراد بضمير التاء، وهو أنت من البين ولم يكن أحد طرفي نسبة التجلّي (جامي).

٨. لاستلزامه النسبة (ص).

المنظور)[١] أي، ليس عينه بل هو عينك، فحصلت الاثنينيّة **(فلابدّ من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً ومنظوراً، فزالت الأحديّة)**[٢] لوجود الثنويّة **(وإن**[٣] **كان**[٤،٥] **لم يرَ إلّا نفسه بنفسه**[٦،٧]**، ومعلوم أنّه في هذا الوصف**[٨] **ناظر ومنظور)**[٩] «إن» للمبالغة.

أي، وإن كان لم يدرك نفسه ولم يشهد إيّاها إلّا بنفسه، فهو الناظر والمنظور، ولكن لايخلو من النّسب والاعتبارات في التجلّي، وهو وجود المتجلّي والمتجلّي له.

(فالمرضيّ لايصحّ أن يكون مرضيّاً[١٠] **مطلقاً)**[١١].

ليس جواب الشرط، بل نتيجة قوله: **(فما تعيّن له من الكلّ إلّا ما يناسبه، فهو ربّه)** أي، إذا كان الفعل المرضيّ صادراً من ربّ معيّن، يكون مرضيّاً بالنسبة إليه؛ لأنّه فعله، ولايكون مرضيّاً مطلقاً.

(إلّا إذا كان جميع ما يظهر به[١٢] **من فعل الراضي**[١٣] **فيه)**[١٤] أي، إلّا إذا كان في

---

١. الذي هو الهاء (ص).
٢. هذا كلّه إذا كان الناظر أنت (ص).
٣. وصليّة.
٤. الحقّ (جامي).
٥. أي وإن كان الناظر هو ولم ير إلّا نفسه. (ص).
٦. في الصورة الأولى (جامي).
٧. الظاهر أنّه بفتح الهمزة، أي فزالت الأحديّة وزالت أيضاً هذه، أي إن كان لم ير إلّا نفسه بنفسه، ومعلوم أنّ في هذه الحالة ناظراً ومنظوراً، وحذف الواو في هذه المقامات جائز.
٨. أي رؤية نفسه بنفسه في الصورة الأولى ناظر من وجه منظور من وجه، فهما متغايران بالاعتبار، فزالت الأحديّة أيضاً (جامي).
٩. معاً، مندمج حكم أحدهما في الآخر، فلايكون ناظراً ولامنظوراً (ص).
١٠. وسعيداً (جامي).
١١. أي بالنسبة إلى جميع الأرباب، بل يكون مرضيّاً وسعيداً بالنسبة إلى ربّه فقط (جامي).
١٢. أي بالمرضيّ (جامي).
١٣. الربّ (جامي).
١٤. غير مشوب بشيء من آثاره الكونيّة التي تنصبغ بها أحكام الربّ وتلتبس، وتختلط صرافة قابليّته الذاتيّة بتلك الآثار الخارجة، فيصير حجاباً له عن إدراك الأمر على ماعليه، وهو إعطاء الربّ كلّ شيء خلقه وتبيينه الذي هو الهداية (ص).

المربوب ـ الّذي يظهر به الفعل المرضيّ ـ استعداد فعل كلّ راض، ليظهر فيه وبه أفعال الكلّ فيكون الفعل حينئذٍ مرضيّاً مطلقاً؛ لصدوره من مقام الجمع ومظهر الكمال المطلق، كعين الإنسان الكامل القائل: ﴿رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ﴾[١]... ﴿رَبُّنَا رَبُّ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضِ﴾[٢].

وليس ذلك إلّا ربّ الأرباب، ألاترىٰ أنّ المؤمنين والكافرين كلّهم كانوا راضين بأحكام النبيّ ﷺ وأفعاله، وإن كان الكافر ينازع في نبوّته.

(ففضل إسماعيل غيره من الأعيان[٣] ـ بما نعته الحقّ[٤] به من كونه عند ربّه مرضيّاً[٥] ـ ظاهر، وكذلك كلّ نفس مطمئنّة[٦] قيل لها: ﴿ارْجِعِى إِلَىٰ رَبِّكِ﴾[٧] فما أمرها[٨] أن ترجع إلّا إلىٰ ربّها الّذي دعاها، فعرفته من الكلّ راضية مرضيّة).

أي، وكذلك كلّ نفس اطمأنّت وتركت الهوىٰ واللّذة الفانية، فهي راضية من ربّها مرضيّة عنده، كما قال تعالىٰ: ﴿يٰاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِى إِلىٰ رَبِّكِ رٰاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾[٩] فأمرها «أن ترجع إلى ربّها الّذي دعاها» أي، طلبها من الحضرة الإلٰهيّة الجامعة، أن تكون مظهراً لكماله، ومجلىً لأنواره، ومحلاً لظهور سلطنته وأفعاله، فعرفت تلك النّفس المطمئنة ربّها من بين الأرباب، فصارت راضية منه

---

١. طه (٢٠): ٥٠.

٢. الكهف (١٨): ١٤.

٣. يعني الأعيان الأناسي الكاملين وغيرهم، فإنّه هو المرضي المطلق (جامي).

٤. ونصّ عليه (جامي).

٥. أي مطلقاً؛ فإنّه سبحانه ما نصّ على ذلك في حقّ أحد غيره (جامي).

٦. مستقرة على اكتساب مراضي الحقّ فضلت غيرها من الأنفس بتنصيص الحقّ على كونها مرضية حيث قيل لها (جامي).

٧. الذي هو موطنك الأوّل، فيكون ذهابك إليه رجعة (جامي).

٨. الحقّ سبحانه في هذا القول. (جامي).

٩. الفجر (٨٩): ٢٨ـ ٢٧.

و[من ـ ظ] أفعاله مرضيّة عنده.

(**﴿فَادْخُلِى فِى عِبادى﴾**[1] **من حيث مالهم**[2] **هذا المقام،**[3و4] **فالعباد المذكورون هنا كلّ عبد عرف ربّه تعالىٰ واقتصر عليه، ولم ينظر إلىٰ ربّ غيره**[5] **مع أحديّة العين، لابدّ من ذلك**).

«ما» في قوله: (من حيث مالهم) زائدة، أي: فادخلي في زمرة عبادي الّذين يعرفون أربابهم، وصاروا راضين مرضيين بهم وأفعالَهم، واقتصروا علىٰ أربابهم ولم ينظروا إلىٰ غير أربابهم، ولم يطلبوا إلّا مايفيض عليهم منهم، مع أحديّة الذات الإلٰهيّة الذي هو ـ كذا ـ ربّ الأرباب كلّهم.

(**﴿وَادْخُلِى جَنَّتى﴾ التي هي ستري**) بكسر السين، أي: حجابي، وفي بعض النسخ (بها ستري) بفتح السين.

واعلم، أنّ الجنّة في اللّغة عبارة عن أرضٍ فيها أشجار كثيرة، بحيث تستر الأرض بظلّها، مأخوذة من الجنّ وهو الستر، فالجنّة من الجنّ الّذي هو الستر، وفي اصطلاح علماء الظاهر عبارة عن مقامات نزهة ومواطن محبوبة من الدار الآخرة، وهي جنّة الأعمال والأفعال.

وللعارفين جنّات أخر غيرها[6]، وهي جنّات الصفات، أعني: الاتصاف بصفات أرباب الكمال، والتخلّق بأخلاق ذي الجلال، وهي علىٰ مراتب كما أنّ الأوّل علىٰ مراتب، ولهم جنّات الذات وهي ظهور ربّ كلّ منهم عليهم، واستتارهم عنده في أربابهم، هذه الجنّات الثلاث للعبد، وللحقّ أيضاً جنّات ثلاث تقابلها، لذلك قال تعالىٰ **﴿وَادْخُلِى جَنَّتِى﴾** فأضاف إلىٰ نفسه.

---

١. المختصّين بي بدلالة ياء الإضافة (جامي).

٢. بإضافة «حيث» إلى «ما» وفي بعض النسخ: «من حيث مآلهم».

٣. على ماهو مقتضى مفهوم الرجوع (ص).

٤. أي مقام العبودية المحضة (جامي).

٥. وإلّا لم يكن عبداً محضاً لربّه (جامي).

٦. راجع الجنّة وأقسامها إلى صفحه ١٣٧ من هذا الكتاب وإلى صفحة ١٤٩ من *مصباح الأنس*ـ ط ١ ـ.

فأوّل جنّاته: الأعيان الثابتة، لأنّه بها يستتر فيشاهد ذاته بذاته من وراء أستار الأعيان الثابتة.

والثانية: استتاره في الأرواح بحيث لايطّلع عليه[١] ملك مقرّب ولاغيره.

والثالثة: استتاره في عالم الشهادة بالأكوان، ليشاهد عوالمه من وراء الأستار بحيث لايشعر به الأغيار.

هذا بحسب استتار ذاته في الذوات في عوالمها، وكذلك استتاره بحسب الصفات والأفعال في صفاتها وأفعالها، فالعارف اذا قيل له: ادخل جنّتي، لم يفهم منه إلّا ادخل ذاتك وعينك وحقيقتك لتَجِدْني فيها وتشاهدني بها؛ لأنّ مطلوبه الحقّ فقط، بخلاف غير العارف فإنّ جنّته مافيه حظوظ نفسه من المشارب والمآكل والمناكح، وما يتعلّق بها، لذلك قال رضي الله عنه مترجماً عن الحقّ:

(وليست جَنّتي[٢] **سواك، فأنت تسترني**[٣] **بذاتك)**[٤] وتكون وقايتي في ذاتي وصفاتي وأفعالي بذاتك وصفاتك وأفعالك.

(فلاأعرف[٥] **إلّا بك**[٦]**، كما أنّك لاتكون**[٧] **إلّا بي)**[٨] أي، لاأُظهر في الأكوان إلّا بك، فإنّك مِرآة ذاتي ومجلىٰ صفاتي ومحلّ تصرّفي وولايتي، كما أنّك لاتوجد إلّا بي، لأنّك من حيث أنت عدم محض.

(فمن عرفك عرفني) أي، من عرفك حقّ معرفتك عرفني، فإنّ حقيقتك أنا.

---

١. أي بالكنه والتمام.

٢. التي هي ستري (جامي).

٣. من حيث إطلاقي (جامي).

٤. لأنّ المظهر من حيث إنّه مظهر ساتر للظّاهر فيه بالذات (ص).

٥. وأظهر.

٦. من حيث تعيّنك (جامي).

٧. أي لاتوجد (جامي).

٨. من حيث إطلاقي (جامي).

(وأنا[١] لاأُعرف فأنت لاتُعرف)[٢] أي، لايمكن لأحد أن يعرف حقيقتي وكنه ذاتي، فإنّه لايعرف في الحقيقة، قال الشيخ رضي اللّه عنه في قصيدة له:

ولست أدرك من شيء حقيقته وكيف أدركه وأنتموا فيه

(فإذا دخلت نفسك) وفي بعض النسخ **(فإذا دخلت جنّته[٣] دخلت نفسك[٤]، فتعرف نفسك معرفة أُخرىٰ غير المعرفة التي عرفتها[٥] حين عرفت ربّك بمعرفتك إيّاها، فتكون صاحب معرفتين[٦]، معرفة[٧] به من حيث أنت[٨] ومعرفة به بك[٩،١٠] من حيث هو،[١١] لامن حيث أنت[١٢])**.

أي، إذا دخلت جنّته دخلت نفسك وذاتك، وشاهدت أسرارها ومافيها من أنوار الحقّ وذاته، فتعرف نفسك معرفة أُخرىٰ، غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربّك بمعرفتك إيّاها.

---

١. فانّ العقل والكشف قاصران عن كنه حقيقتي (جامي).

٢. فإنّ حقيقتي مأخوذة في حقيقتك (جامي).

٣. وهي نفسك (جامي).

٤. فإنّ الدخول فيها ليس إلّا بقدم العلم والمعرفة. وفي بعض النسخ: «فاذا دخلت نفسك» (جامي).

٥. أي نفسك بهذه المعرفة (جامي).

٦. بربّك (جامي).

٧. أي المعرفة الأولى معرفة به (جامي).

٨. أي والمعرفة الثانية (جامي).

٩. أي بسببك لكن من حيث هو (جامي).

١٠. فالباء في «به» في المعرفة الأولى صلة المعرفة، أي معرفتك به من حيث أنت غيره، والباء في قوله «ومعرفة به بك» ليست صلة لها بل في «بك» و«به» للسببيّة، أي معرفتك نفسك بسبب معرفتك ربّك من حيث هو، لامن حيث أنت أو باء الاستعانة كما في قولك: كتبت بالقلم.

وفي الحقيقة هذه الثانية معرفته إيّاه بنفسه في صورتك فلالك معرفة؛ إذ الفعل له.

ويجوز أن تكون الباء الثانية أيضاً صلة المعرفة و«بك» بدلٌ من الضمير بتكرير العامل كقوله تعالى: ﴿للذين استُضعِفُوا لمن آمن منهم﴾ الأعراف (٧): ٧٥، فتكون معرفتك بك معرفة به من حيث هو، فيرجع المعنى إلى الوجه الأوّل في التحقيق، ويشهد به قوله: فأنت عبد ... (ق).

١١. أي من حيث إنّك عينه التي ظهرت بصورتك لتكون مظهراً من مظاهره التي ظهر بها (جامي).

١٢. أي من حيث إنّك ممتاز عنه مغاير له كما في المعرفة الأُولى (جامي).

أي، إنّ العبد إذا عرف نفسه، ثمّ عرف بمعرفته إيّاها ربّه، يكون صاحب معرفة واحدة، وهي عرفناك أنّك عاجز فقير منبع للنقائص والشرور، وأنّ ربّك قادر غنّي معدن الكمالات والخيرات، أو عرفت أنّك موصوف بالكمالات المعارة عليك ممّن هي له بالأصالة، فعرفت أنّ ربّك صاحب الكمالات الذاتيّة.

أمّا إذا عرف ربّه وعرف ظهوراته في المظاهر، ثمّ رجع وتوجّه إلىٰ معرفة نفسه برّه، يعرفها معرفة أُخرىٰ أتمّ وأكمل من الأولىٰ؛ لأنّه عرفها أنّها مظهر من مظاهر ربّها، كما قال رسول اللّهﷺ، حيث سئل: بم عرفت ربك؟: «**عرفت الأشياء باللّه**» فيكون صاحب معرفتين:

احداهما: معرفة بالربّ والنّفس من حيث نفسك.

وثانيهما: معرفة بالربّ والنّفس من حيث ربّك، لا من حيث نفسك، والثانية هي الأتمّ من الأولىٰ.

فضمير «به» في الموضعين يعود إلىٰ الربّ، وكان الأنسب أن يقول: معرفة به وبك من حيث أنت، أي: بالربّ والنّفس، كما قال في الثانية: (ومعرفة به وبك من حيث هو) والظاهر أنّه حذفه اعتماداً لفهم السامع من قوله: (فإذا ادخلت نفسك جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أُخرىٰ) والباء في «به» في الموضعين للصلة، وفي «بك» للسببيّة، أي: عرفته بسبب مظهريّتك، لا من حيث إنّك مغايره، بل من حيث إنّك هو، أو تكون في «بك» للصلة وفي «به» للسببيّة، أي: عرفت نفسك من حيث هو[1] بسببه. شعرٌ:

(فأنت عبدٌ وأنت ربٌّ   لمن له فيه أنت[2و3و4] عبدٌ)

---

١. أي الحق.

٢. فما أنفكّ يرضاني بكل محبّة   ومازلت أهواه بكلّ مودّة
فممتنع عنه انفصالي وواجب   وصالي بلاإمكان بعد وقربة (جندي)

٣. هذا بحسب المعرفة الأولى التي انت في مواقف عبوديّتك، وأمّا بحسب المعرفة الثانية التي أنت في مواطن جنّة ربوبيّته وأنت ربّ... » (ص).

٤. أنت عبد له من حيث ظهور سلطانه عليك، وأنت ربّ له من حيث ظهور سلطانك به على من دونك.
←

أي، فأنت عبد للاسم الحاكم عليك والظاهر فيك، الذي يربّك من باطنك، وأنت ربّ لذلك الاسم الّذي بعينه أنت عبد له، وفي حكمه تربّه لقبول أحكامه وإظهار كمالاته فيك، وذلك لأنّ للّه تعالىٰ ظاهراً وباطناً، والربوبيّة لهما ثابتة، فكما أنّ الباطن يربّ الظاهر بافاضته أنوار الغيب وإظهار أحكام الأسماء الإلٰهيّة الغيبيّة عليه، كذلك الظاهر يربّ الباطن باستفاضة تلك الأنوار وقبولها، وإظهار تلك الأحكام في الأسماء الداخلة تحتها، وهي الموجودات العينيّة.

فلكلّ من هذين الاسمين[1] الجامعين ربوبيّة وعبوديّة، وكذلك للأسماء التي تحتهما ربوبيّة وعبوديّة، وما ثمّ من يكون ربّاً علىٰ الاطلاق، إلّا الحضرة الإلٰهيّة من حيث وجوبها وغناها عن العالمين.

(**وأنت ربّ**[2] **وأنت عبد**) أي، أنت ربّ باعتبار الهويّة الظاهرة فيك، وأنت عبد باعتبار تعيّنك وتقيّدك.

(**لمن له في الخطاب عهد**)[3،4] أي، لربّ له عهد في الخطاب، وهو قوله تعالىٰ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[5].

ولابدّ أنْ تعلم أنّ العهد السابق بين العبد والربّ كلّي وجزئيّ، فالكلّي هو العهد الّذي بين الاسم الجامع الإلهي وبين العباد، بأنّهم يعبدونه بالأمر التكليفي والأمر الارادي، بحسب كلّ اسم حاكم عليهم، والجزئي هو العهد الّذي بين كلّ واحد من الأسماء وبين كلّ من عبيدها، وهذه العهود الجزئيّة لايمكن نقضها في الوجود، ولاالكلّي الارادي، وإن كان ينقض العهد الكلّي التكليفي بالاحتجاب عن الفطرة

← وعليه أيضاً من حيث إجابته لسؤالك، فما أنت على كل حالٍ إلا تعيّناً من تعيّناته وتجلّياً من تجلّياته، وأنت ربّ أيضاً من حيث ظهور الربوبية بك وفيك (جندي).

١. أي الظاهر والباطن.

٢. باعتبار الفناء فيه(ق).

٣. منك إليه بالاعتراف بربوبيّته، كما يدلّ عليه حكاية الحقّ عن المخاطبين بقوله: ﴿قالوا بلىٰ﴾ الأعراف (٧): ١٧٢ (جامي).

٤. هذه عقيدة أولي الألباب من أرباب الإطلاق، فأمّا أرباب العقائد الجزئيّة فكلّ عقد ... . (ص).

٥. الأعراف (٧): ١٧٢.

الأصليّة، بالغواشي الطبيعيّة الموجبة للكفر والعصيان، وإن كان العبد فيه أيضاً عابداً للاسم «المضلّ»، كما قال تعالىٰ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ اَلّا تَعْبُدُوا إلّا إيّاهُ﴾[1]، فالكلّ عباد اللّه، ويعبدونه من حيث الأسماء الحاكمة عليهم.

(فكلُّ عقدٍ[2و3] عليه شخصٌ[4] يحلّهُ من سواه عقدٌ)[5و6]

العقد هنا بمعنىٰ العهد، كقوله تعالىٰ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اَوْفُوا بالعُقُودِ﴾[7].

أي، بالعهود السابقة، أي لكل عقد عليه شخص من الاشخاص، وهو العهد الّذي بينه وبين ربّه الخاصّ، به يحلّ ذلك العهد والعقد من له عهد مع ربّه الخاصّ، به يخالف حكمه حكم ذلك الربّ كعبد «الرحيم» مثلاً فإنّه يخالف عبد «القهّار» و«المنتقم»، ويحلّ عقده، فجاء بلفظ الحلّ مناسبة للعقد. أو بمعنىٰ العقيدة[8]، أي: كل شخص علىٰ عقيدة يخالفه من له عقيدة غيرها، وفاعل «يحلّه من»، أي: يحلّه من له عقد سواه، ويجوز أن يكون عقد فاعلاً، أي: يحلّه عقد حاصل له[9] من سواه، فـ«من»

---

١. الإسراء (١٧): ٢٣.

٢. أي كلّ عهدٍ أو كل عقيد (جامي).

٣. أي اعتقادٍ (ص).

٤. يكون ذلك العقد بينه وبين ربّه الخاصّ (جامي).

٥. أي قيدٌ لايرتجى انشراح الصدر من ذلك الاعتقاد.

ويمكن أن يجعل «من سواه» على تركيب الجار والمجرور، فحينئذٍ يكون «العقد» فاعل «يحلّه» ولاحاجة إلى التقدير.

وعلى التقديرين يلزم أن يكون صاحب الاعتقاد له جهتان في ذلك العقد:

إحداهما كونه حلاً لعقد ذي اعتقاد آخر.

والأخرىٰ كونه نفسه العقد.

والأُولى منهما بإزاء جهة الربوبيّة لأرباب الكشف والانشراح، والثانيّة بإزاء جهة العبوديّة منهم، فالعبد لايخلو عن الجهتين قطّ (ص).

٦. أي فكلّ مايعتقده شخص يحلّه اعتقاد شخص آخر لفرقان العبد اللطيف على عقدٍ يحلّه عبد القهّار (ق).

٧. المائدة (٥): ١.

٨. لابمعنى العهد.

٩. متعلّق بقوله: «يحلّه».

مكسورة الميم حينئذٍ.

(فرضي الله عن عبيده، فهم مرضيون) لأنّهم أظهروا مقتضيات أسمائه وأحكامها، فصاروا مرضيّين عنده.

(ورضوا[١] عنه، [٢] فهو[٣] مرضيّ).

أي، رضوا عن الله لاعطائه ماطلبوا منه من الايجاد في العين، وإظهار كمالاتهم التي كانت في كتم العدم مخفيّة[٤] عن أيدي الأسماء فالحقّ مرضيّ منهم، قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[٥] وعدم رضا الحقّ ونبيّه بالمعاصي أنّما هو من حيث الأمر التكليفي[٦]، فانه تعالىٰ كلّف عباده بالايمان والطاعة، فلايرضىٰ الكفر والمعصية، وأمّا من حيث الارادة فراض؛ لأنّهم أتوا[٧] بما أراد الله منهم.

(فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال[٨]، والأمثال أضداد؛ لأنّ المثلين لايجتمعان[٩]، إذ لايتميّزان).

الحضرتان هما حضرة الربوبيّة وحضرة العبوديّة، وإنّما تقابلت تقابل الأمثال؛ لأنّهما يتشاركان في الوجود الإلهي[١٠] و في الربوبيّة والعبوديّة كما مرّ آنفاً، ويختلفان

---

١. أي العبيد (جامي).

٢. أي عن الله، كلّ من اسمه الخاصّ به يحسن قبوله لظهور آثاره وأحكامه (جامي).

٣. أي الله مرضيّ لهم (جامي).

٤. متعلق بقوله: «لإعطائه».

٥. الزمر (٢٩): ٧.

٦. يأتي في آخر الفصّ الداودي البحث عن الأمر التكويني والتكليفي.

٧. كما روى أن الله أمر آدم بأنّ لايأكل من الشجرة، وشاء أن يأكل، وأمر إبليس بأن يسجد، وشاء وأراد أن لايسجد، وأن الله تعالى شاء أن يرى الحسين عليه السلام قتيلاً وغير ذلك.

٨. من حيث إنّهما راضيان مرضيّان(ص).

٩. وهما وجوديان، وإلا لم يكونا مثلين، وكلّ أمرين شأنهما ذلك فهما ضدّان، وإنّما قلنا: «إنّهما لايجتمعان» إذ لايتميّزان (ص).

١٠. أي حقيقة الوجود.

في التعيّن[١] والاعتبار،[٢] وأيضاً كلّ من الحضرتين في كونهما راضية مرضية مماثل للآخر، فتقابلهما تقابل الأمثال، وتقابل الأمثال عبارة عن تباينها وتمايزها مع اتحادها وتشاركها في حقيقة واحدة.

وإنّما جعل الأمثال أضداداً؛ لأنّها لاتجتمع كالأضداد لأنّ المثلين من حيث تباينهما مع اشتراكهما في حقيقة جامعة لهما، يصيران مثلين وامّا من حيث تشاركهما في حقيقة واحدة من غير اعتبار تباينهما لايمكن وجود المثلين اذ لايتميزان حينئذٍ ولابد من التميز في المثلين ومن حيث تباينهما لايمكن اجتماعهما في محل واحدٍ فهما كاضداد في عدم الاجتماع (كذا في بعض النسخ). فلايجتمعان، إذ لو اجتمعا لكانا غير متميّزين، لكن كلّ مافي الوجود من الأعيان متميّز عن غيره، وإليه أشار بقوله:

(وما ثَمَّة إلّا متميّز)[٣و٤].

ولمّا أثبت أوّلاً وجود الأمثال والأضداد باعتبار الكثرة، أراد أن ينفيها باعتبار الوحدة الذاتيّة[٥] والوحدة العرضيّة[٦]، فقال:

(فما ثمة[٧] مثل، فما[٨] في الوجود مثل، فما[٩] في الوجود ضدّ، فإنّ الوجود حقيقة واحدة، والشيء لايضادّ نفسه).

أي، إذا كان ما في الوجود متميّزاً عن غيره بما «هو هو»، فليس في الخارج لشيء مثل من كلّ الوجوه، وإذا لم يكن في الخارج لشيء مثل، لايكون في مطلق الوجود أيضاً مثل؛ لأنّ ما في العقل أيضاً ممتاز بتعيّنه المعنوي[١٠] عن غيره، وإذا لم يكن في

---

١. باعتبار المشاركة في الوجود.

٢. باعتبار المشاركة في الربوبيّة والعبوديّة.

٣. أي عند الاجتماع لابدّ من التميز وإلّا يكون اتّحاداً لااجتماعاً (ص).

٤. أي في مرتبة الأمثال إلّا متميز، فالمثلان متميّزان فلايجتمعان فهما ضدّان (جامي).

٥. بالنسبة إلى الحقّ.

٦. بالنسبة إلى العبد، التي في مقابل الكثرة.

٧. أي في الحضرة الإلهيّة والكيانيّة (ص).

٨ و٩. نافية.

١٠. وإن كان متميّزاً بتعينه الصوري الظاهري.

العقل ولا في الخارج مثل، لايكون فيهما[١] أيضاً ضدّ، إذ بتحقّقه يتحقّق المثل، فإنّ كلاً من الضدّين مماثل للآخر في الضدّيّة.

وأيضاً كلّ من الضدّين بحسب الحقيقة يرجع إلىٰ الوجود المطلق، وهو حقيقة واحدة، والضدّان عبارة عن حقيقتين مختلفتين متساويتين في القوّة والضعف، والحقيقة الواحدة لايمكن أن تضادّ لنفسها.

وتلخيصه: أنت الحضرتين المتقابلتين لهما اعتباران؛ اعتبار الحقيقة الجامعة[٢] بينهما، واعتبار التغاير، فباعتبار وحدة حقيقتهما لاتماثل بينهما ولاتضادّ، فلاربوبيّة ولاعبوديّة بينهما، وباعتبار التغاير بينهما تماثل وتضادّ، فالربوبيّة والعبوديّة حاصلة، فالحكم بوجودهما باعتبار الكثرة صحيح، وبعدمهما باعتبار الوحدة صحيح، والأوّل يناسب العالم، والثاني يناسب الوجود الحق.

شعرٌ:

(فلم يبق إلّا الحقُّ لم يبقَ كائنٌ[٣] فلا (فما خ ل) ثَمَّ موصولٌ وماثَمَّ بائنٌ)[٤]

(بذا جاءَ برهانُ العيانِ فما أرىٰ بعينيَّ إلّا عينَهُ إذ أُعاينُ)

أي، إذا ارتفعت الأمثال والأضداد، وظهرت وحدة الوجود فلم يبق إلّا الحقّ، وفنىٰ العالم فيه لاقتضائه[٥] الكثرة، فما ثم واصل ولاموصول ولابائن، أي: مفارق، لاستهلاك الكلّ في عين الوحدة الحقيقيّة، قوله: (بذا جاء) أي، بما ذكر يشهد برهان العيان والكشف (فما أرىٰ بعينيّ) أي، بعين البصر والبصيرة أو بِعَيْنَيْ البصر إلّا عين الحقّ، وذاته، حين أُعاين وأُشاهد الموجودات في العقل وفي الخارج.

---

١. أي في الخارج والعقل.

٢. وهي حقيقة الوجود.

٣. من الكيان الإمكانيّة التي هي مبدأ التفرقة ومنشأ الكثرة (ص).

٤. ضرورة أنّ تحقّقهما موقوفٌ على وجود ثنويّة الحجب وتفرقة البُعد والقُرب (ص).

٥. أي العالم.

(﴿ذلك[١] لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾[٢][٣] أن يكون[٤][٥] هو لعلمه بالتمييز)[٦].

تتميم الآية، ولمّا تكلّم رضي اللّه عنه في مقام الجمع شرع يتكلّم في مقام الفرق بعد الجمع، لأنّ المحقّق هو الّذي يعطي حقّ المقامات كلّها لتكون عقيدته هيولى الاعتقادات، ولايقف في شيء منها، وإلّا يكون مقيداً.

فقوله (ذلك) إشارة إلىٰ قوله ﴿رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾ أي، ذلك المقام الّذي هو مقام الرضا عنهم، لايحصل إلّا لمن خشي ربّه، وانقاد حكمه بقيامه في مقام عبوديّته، لعلمه بتميّز مقامه عن مقام ربّه، فإنّ الخشية هي التواضع والتذلّل لعظمة الربّ، ولايظهر بمقام الربوبيّة ليكون عين ربّه فيدّعي أنّه هو، كما ظهر به أرباب الشطح، قال تعالىٰ معاتباً للمسيح، وتنبيهاً للعباد: ﴿ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللّهِ﴾[٧].

والفرق بين المحقّق وبين أهل الشطح إذا ظهر كلّ منهم بمقام الربوبيّة، أنّ المحقّق لايظهر به إلّا وقتاً دون وقت إعطاء لحقّ المقام لاعزّة عليه بحكم الوحدة، ولو قيل له عند ظهوره به «إنّك عبد» يقرّبه ويرجع إليه عن مقام الربوبيّة، وأهل الشطح لكونهم مغلوبين بحكم المقام لايقدرون علىٰ الرجوع، فتأخذهم الغيرة بالقهر.

---

١. البيّنة (٩٨): ٨.

٢. أي إثبات التقابل، والحكم بكون الربّ راضياً والعبد مرضيّاً وبالعكس (جامي).

٣. أي تلك المماثلة من الحضرتين الكاشفة عن الوحدة الحقيقيّة الوجوديّة، الرافعة للكثرة الحاجبة الكونيّة لمن خشي ربّه (ص).

٤. فارقاً في عين تلك الجمعيّة، حتّى يكون توحيده ذاتيّاً وتحقّقه بالوحدة الحقيقيّة الذاتيّة، لاالوحدة الرسميّة الوصفيّة، التي هي مقابلتها الكثرة، فلايحيط بها ولايجامعها، بل يعاندها وينافيها (ص).

٥. أي يتّحد به لغلبة شهود الوحدة عليه، ويرتفع التمييز بينهما في نظر شهوده، فيختلّ أمر العبودية والربوبيّة (جامي).

٦. وهذه الخشية أنّما هي لعلمه بالتمييز بين الربّ وعبيده وتضرر ارتفاعه المفضي إلى عدم بلوغه إلى مرتبة الكمال (جامي).

٧. المائدة (٨): ١١٦.

(دلّنا[1] علىٰ ذلك[2] جهل أعيان[3] في الوجود، بما أتىٰ به[4] عالم).

أي، دلّنا علىٰ ذلك ـ العلم بالتمييز بين المقامين ـ جهل بعض أعيان الموجودات، بما أتىٰ به عين العالم بالله من التمييز بين مقام الربوبيّة والعبوديّة تارة، والظهور بالربوبيّة اخرىٰ مع مراعاة الأدب، وهذا كما يقال: تعلّمت الأدب ممّن لاأدب له، وفي بعض النسخ: (لمّا دلّنا) وجوابه:

(فقد وقع التمييز بين العبيد،[5و6] فقد وقع التميّز بين الأرباب)[7].

فإنّ التمييز بين العبيد معلول للتميّز بين الأرباب، ووجود المعلول يدلّ علىٰ وجود علّته، فوقع التميّز بين الأرباب وبين عبيدها أيضاً؛ لأنّ العلل مغايرة لمعلولاتها[8].

(ولو لم يقع التميّز[9و10] لفسّر الاسم الواحد الإلهيّ من جميع وجوهه، بما يفسّر به الآخر، والمعز لايفسّر بتفسير المذلّ إلى مثل ذلك) معناه ظاهر.

(لكنّه[11] هو[12] من وجه الأحديّة[13] كما تقول في كلّ اسم: إنّه دليل علىٰ الذات،

---

١. وفي النسخة المقروءة على الشيخ ـ رض ـ «لنا» أي حاصلٌ معلوم لنا دالاًّ على ذلك التمييز جهل أعيان ظاهرة (جامي).

٢. التمييز (جامي).

٣. ظاهرة في الوجود (جامي).

٤. أي أخبر به عالم، فإنّ ذلك الاختلاف بالجهل والعلم يدلّ على التمييز بين الموصوفين بهما (جامي).

٥. العارف وغير العارف (ق).

٦. بذلك (ص).

٧. لأنّ العبد لايظهر إلّا ماأعطاه الربّ والرّب لايعطي إلّا ما سأله العبد بلسان استعداد (ق).

٨. لأجل تغاير معلولاتها.

٩. بين الأرباب التي هي الأسماء (جامي).

١٠. أي بين الأرباب، ويكون الكلّ في حضرة الأسماء واحداً لفسر (ص).

١١. أي المعزّ (جامي).

١٢. أي المذلّ (جامي).

١٣. أي أحديّة الذات (جامي).

وعلىٰ حقيقته من حيث هو، فالمسمّىٰ واحد فالمعزّ هو المذلّ من حيث المسمّىٰ، والمعزّ ليس المذلّ من حيث نفسه[١و٢] وحقيقته، فإنّ المفهوم يختلف في الفهم[٣] في كلّ واحد منهما)[٤].

أي، لكنّ المعزّ هو المذلّ من وجه أحديّة ذات الحقّ؛ لأنّ كلّ اسم دالّ علىٰ الذات الأحديّة إذ الاسم عبارة عن ذات مع صفة خاصّة فالمسمّىٰ الذي هو الذات واحد في الكلّ والصفات مختلفة، ومفهوم كلّ واحد من المعزّ والمذلّ مختلف، لأنّه إن اعتبر مجموع الذات والصفة في مفهوم كلّ من الأسماء فقد وقع الاختلاف، وإن اعتبر الجزء الّذي به يقع التميّز فقد وقع الاختلاف أيضاً، وإن اعتبر الذات فقط فمسمّىٰ الكلّ منهما[٥] عين مسمّىٰ الآخر. شعر:

(فلاتنظر إلىٰ الحقّ وتَعريه عن الخلق)[٦و٧]

هذا تفريع علىٰ قوله: (لكنّه هو من وجه الأحديّة) أي، لاتنظر إلىٰ الحقّ بأن تجعله موجودا خارجيّاً، مجرّداً[٨] عن الأكوان، منزّهاً عن المظاهر الخلقيّة، عارياً عنها وعن صفاتها.

(ولاتنظر إلىٰ الخلق وتكسوه سوىٰ الحقّ)[٩]

بأن تجعل الخلق مجرّداً عن الحقّ مغايراً له من كلّ الوجوه، وتكسوه لباس الغيريّة،

---

١. يعني من حيث ظاهر الاسم الذي به اسميّته، وهو الصفة (ص).

٢. التي هي مفهومه الخاصّ (جامي).

٣. أي العقل (جامي).

٤. أي من المعزّ والمذلّ وإن اتحدا في الخارج (جامي).

٥. من المعزّ والمذلّ.

٦. أي الحقيقة تستلزم الخلقيّة استلزام الربّ للمربوب والخالق للمخلوق والإله للمألوه؛ لما بينهما من التضايف، فلايلاحظ أحدهما بدون الآخر (ق).

٧. حتّى تشاهد ظاهريّته في عين الباطن (ص).

٨. ويكون بينهما عزلة ولايكون ظهورٌ.

٩. حتّى تشاهد باطنيّته في عين الظاهر؛ بناءاً على أنّ المنظور أولاً هو الظهور (ص).

وقد قال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَاكُنْتُمْ﴾[١]، بل انظر[٢] إلىٰ الحقّ في الخلق لترىٰ الوحدة الذاتيّة في الكثرة الخلقية، وترىٰ الكثرة الخلقيّة في الوحدة الذاتيّة.

(ونزّهه وشبّهه وقم في مقعد الصدق)[٣]

أي، نزّه الحقّ الّذي في الخلق ـ بحسب مقام أحديّته ـ عن كلّ مافيه شائبة الكثرة الامكانية والنقصان، وشبّهه أيضاً بكلّ صفات كماليّة كالسمع والبصر والارادة والقدرة، فإنّك إذا جمعت بين التنزيه والتشبيه كما هو عادة الكاملين، فقد قمت مقام[٤] الصدق وهو مقام الجمع بين الكمالين.

(وكن في الجمع إن شئت وإن شئت ففي الفرق)[٥و٦]

أي، إذا علمت وحدة الحقيقة الوجوديّة، وأنّ الخلق حقّ من وجه وأنّ الحقّ خلق من وجه بحكم مقام المعيّة، وأنّ الخلق خلق وأنّ الحقّ حقّ في مقام الفرق، وأنّ الكلّ حقّ بلاخلق في مقام الجمع المطلق، وأنّ الكلّ خلق بلاحقّ في مقام الفرق المطلق، وتحقّقت بهذه المقامات، فكن إن شئت في مقامات الجمع، وإن شئت في مقامات الفرق، فإنّه لايضرك حينئذٍ وأنت مخلص موحّد.

(تحز بالكلّ ـ إن كلّ تبدّي ـ قصب السبق)

أي، إذا كنت على ما وصفته لك فحينئذٍ إن تبدّى كلّ من العبيد وقصد قصب السبق، تحز كلّ كمالاتهم، فإنّك مع كلّ من سبقك حينئذٍ ومع كلّ من لحق أيضاً، لأنّك قابل بكلّ المراتب عابد للّه فيها جميعاً.

فقوله (تحز) جواب الشرط، وهو قوله: (إن كلّ تبدّى) لذلك حذف الواو فإنّه

---

١. الحديد (٥٧): ٤.

٢. در آب به چشم من وبين ظهور دريا را ‏‏ ‏‏ ‏‏ ‏‏ بين به چشم يقين نقش موج اشيا را

٣. خ ل: في معقد.

٤. وشهود الكثرة، فإنّه لامنافاة بينهما عندك (جامي).

٥. أي تحز قصب السبق بالكلّ، إن كلّ تبدى لك، بحيث لايحجب بأحدهما عن الآخر (ص).

٦. «تحز» جواب الشرط، أي إن كنت في الجمع وفي الفرق بعد الجمع بحسب المشيئة تحز قصب السبق بالكلّ منها، إن كلّ منها تبدى لك بحيث لاتحجب بأحدهما عن الآخر، فتشهد الحقّ خلقاً والخلق حقّاً، فلايحجبك أحد الشهودين عن الآخر (ق).

من حاز يحوز إذا جمع، ويجوز أن يكون تحُز جواب الأمر، أي: نزّهه وشبّهه وقم في مقام الجمع الّذي هو المقعد الصدق، وكن في مقام الجمع والفرق فحز في كلّ الكمالات، فجواب «إن كلّ تبدّى» محذوف، تقديره: إن كلّ تبدّى قصب السبق كن حائزاً إيّاه.

(فلاتَفنىٰ[1] ولاتَبقىٰ[2] ولاتُفني[3] ولاتُبقي)

أي، إذا علمت أنّ الخلق حقّ في الحقيقة، والحقّ لايفنىٰ أبداً، علمت أنّك من جهة الحقيقة لاتفنىٰ، وإذا علمت أنّ الحقّ له ظهورات في مراتبه المختلفة، بحسب تنزّلاته ومعارجه، وبتلك الظهورات تحصل المظاهر الخلقيّة، وليس كلّ منها دائميّاً، علمت أنّك لاتبقىٰ من حيث الخلقيّة، بل تتبدّل إنيّاتك في كلّ آن بحسب المواطن التي تنزل إلىٰ النشأة الدنياويّة، وفيها وفي مواطن الآخرة أيضاً، كما قال تعالىٰ: ﴿بَلْ هُمْ في لَبْسٍ منْ خَلْقٍ جَديدٍ﴾[4].

وإذا علمت أنّ الحقّ أزلاً وأبداً ظاهر في كلّ المراتب، لاتفني الأعيان الوجوديّة مطلقاً، لأنّها مظاهره فيها[5]، ولاتبقيها أيضاً مطلقاً، لفنائها واستهلاكها دائماً في عين الوجود الحقّ، عند تجلّي الواحد القهار يوم القيامة، كما قال تعالى: ﴿لِمَنْ المُلْكُ اليَوْمَ للّهِ الواحِدِ القَّهارِ﴾[6].

ولاتفنيها من حيث تعيّناتها فإنّها فانية[7] في الأزل، ولاتبقيها من حيث حقيقتها، فإنّ الحقّ باقٍ لم يزل[8]، لذلك قيل:

الفاني فان في الازل   والباقي باق لم يزل

---

١. حينئذٍ عن نفسك كما هو عقيدة الصوفية الرسميّة (ص).

٢. بالبقاء الحقيقي (ص).

٣. غيرك بالإرشاد (ص).

٤. ق (٥٠): ١٥.

٥. أي في المراتب.

٦. غافر (٤٠): ١٦.

٧. فلاتحتاج إلى الإفناء.

٨. فلايحتاج الى الإبقاء.

(ولايلقى عليك الوحي في غير[1] ولاتلقي)[2،3]

أي، إذا لم يكن في الوجود غير اللّه في الحقيقة، فالوحي الّذي يلقى إليك من جهته بعبوديتك، لايكون يلقىٰ في حقّ الغير بل يكون ملقىً علىٰ نفسه من مقام جمعه علىٰ مقام تفصيله، ولاتلقي أنت أيضاً ذلك الوحي بربوبيّتك إلّا في حقّ نفسك، فإنّ العباد كلّها مظاهر حقيقتك، وأنت مقام جمعهم وهم تفاصيلك.

(الثناء[4] بصدق الوعد[5] لابصدق الوعيد[6]، والحضرة الإلـهيّة تطلب الثناء[7] المحمود بالذات[8،9]، فيثنى عليها بصدق الوعد[10] لابصدق الوعيد[11،12]، بل بالتجاوز)[13].

لمّا أثنىٰ الحقّ علىٰ إسماعيل بصدق الوعد، شرع يبيّن في حكمته أسراره كما بيّن أسرار الرضا[14]، والثناء[15] عقلاً وعادة لايكون[16] إلّا في مقابلة خيرات المثنى عليه،

---

١. أي من غيرك (ص).

٢. أي منك إلى الغير، بل الأمر كلّه منك إليك (ص).

٣. أيضاً على غير، أي في صورة تغاير الحقّ سبحانه مطلقاً وتغايرك مطلقاً (جامي).

٤. من جملة مايختصّ به إسماعيل عليه السلام أنّه كان صادق الوعد. وإذ قد فرغ من بحث الرضا أخذ فيه قائلاً: «الثناء بصدق الوعد.» (ص).

٥. الثناء يتحقّق بصدق الوعد وإتيان الواعد بالموعود (جامي).

٦. وإتيان المتوعّد بما توعّد به؛ إذ لايثنى عقلاً وعرفاً على مَن تصدر منه الآفات والمضرّات، بل على من تصدر منه الخيرات والمبرات (جامي).

٧. أي من العبيد حيث أخرجهم من العدم إلى الوجود، وجعلهم مظاهر أسمائه وصفاته الجميلة (جامي).

٨. قوله: «المحمود» مقدّم في بعض النسخ على قوله: «بالذات» كماأنّ في بعضها لاتكون لفظة «بالذات» مذكورة أصلاً.

٩. فإنّ الإله مالم يظهر ويعبد لم يكن إلهاً (ص).

١٠. وإتيانها بالموعود (جامي).

١١. وإتيانها بما توعّدت به (جامي).

١٢. وذلك لأن الثناء المحمود أنّما يتقضي الظهور والانبساط واللطف على مالايخفى على الواقف لما سلف في تحقيق معنى الحمد وصدق الوعيد، أنّما يتسدعي الخفاء والانقباض والقهر (ص).

١٣. حيث قال: «فلاتحسبن اللّه ...» (ص).

١٤. في حكمته.

١٥. مبتدأ.

١٦. خبر.

لافي مقابلة الشرور، إذ لايثنى علىٰ من يحصل منه الضرر والنقم، بل علىٰ من يحصل منه النفع والنعم، فمن وعد بالخير وأنجز وعده يثنى عليه بذلك، ومن أوعد فلايثنى عليه بذلك الايعاد إلّا إذا عفا، وتجاوز عن ايعاده.

والذات الإلٰهيّة لكونها منبع الخيرات ومعدن المسّرات، تطلب بالذات الثناء من العبيد، حيث أخرجهم من العدم إلىٰ الوجود، وكساهم بحلل الكمالات، وجعلهم مظاهر الأسماء والصفات.

والشرور أُمور اضافيّة، لكونها عبارة عن عدم ملائمتها للطبائع، فكون الشرِّ شراً ليس بالنسبة إلىٰ الذات، كما نبّه النبيّ ﷺ بقوله في دعائه «**والخير كلّه بيديك والشرّ ليس إليك**»[1].

قال اللّه تعالىٰ: ﴿مَاأَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَمَاأَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[2] بل بالنسبة إلىٰ ذاته تعالىٰ كلّها خير؛ لأنّها وجودات خاصّة ظهرت في هذه المظاهر، لذلك أردفه بقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ﴾[3].

أي، الحسنات المنسوبة إلىٰ اللّه، والسيئات المضافة إلىٰ نفسك، كلّها صادرة من عند اللّه، فهي خيرات في أنفسها، لذلك صارت مقتضىٰ أسماء اللّه، وإن كان بعضها شروراً بالنسبة إليك.

(﴿فَلاتَحْسَبَنَّ اللّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾[4] [5] ولم يقل: ووعيده، بل قال:[6] ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾[7] مع أنّه توعّد علىٰ ذلك)[8].

---

١. *بحار الأنوار*، ج٨٤ ص٣٦٦ ح٢١.

٢. النساء (٤): ٧٩.

٣. النساء (٤): ٧٨.

٤. إبراهيم (١٤): ٤٧.

٥. استشهد الشيخ ـ رض ـ على أنّ الثناء أنّما يكون بصدق الوعد لابصدق الوعيد بقوله تعالى: ﴿فلاتحسبنّ الذين...﴾ إبراهيم (١٤) ٤٧.

٦. أي فيه (ص).

٧. الأحقاف (٤٦): ١٦.

٨. فهو سبحانه وعد بالتجاوز عن السيّئات، مع أنّه توعّد على ذلك، أي على اقتراف السيئات، وهو لايخلف وعده، فيتجاوز عن السيّئات فيلزم إخلافه الوعيد على اقترافها (جامي).

وهذا التجاوز عامّ بالنسبة إلىٰ أهل الجنّة والنار، أمّا بالنسبة إلىٰ أهل الجنّة فظاهر، حيث تجاوز عن ذنوب وجوداتهم وصفاتهم وأفعالهم، كما قال:

فقلت وما أذنبت، قالت مجيبة: وجودك ذنب لايقاس به ذنب

وأمّا بالنسبة إلىٰ أهل النار من المؤمنين، فبالاخراج بشفاعة الشافعين، وبالنسبة إلىٰ الكافرين بجعل العذاب لهم عذباً، أو برفعه مطلقاً كما جاء في الحديث «**ينبت في قعر جهنم الجرجير**»[١] وإن كانوا خالدين فيها، أو باعطائهم صبراً علىٰ ما هم عليه من البلايا والمحن، فيألفون فلايتألمون منه بعد ذلك، علىٰ ماسيأتي آنفاً إن شاء اللّه تعالىٰ.

(**فأثنىٰ علىٰ إسماعيل**[٢] بـ﴿**أنّه كان صادق الوعد**﴾[٣،٤] وذلك لوفائه علىٰ العهود السابقة، بابراز الكمالات المودعة فيه، وبعبادة ربّه بحيث صار مرضيّاً عنده.

(**وقد زال الامكان في حقّ الحقّ**[٥]**، لما فيه**[٦] **من طلب المرجّح**)[٧].

أي، قد زال في حقّ الحقّ امكان وقوع الوعيد، إذ لاشكّ أنّ الحقّ تعالىٰ وعد بالتجاوز، فقال: ﴿**وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ**﴾[٨]... وقال: ﴿**اِنَّ اللّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً**﴾[٩]... ﴿**اِنَّ اللّهَ لايَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءَ**﴾[١٠]... ﴿**وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ**﴾[١١] من السيئات وأمثال ذلك.

---

١. تره تيزك.

٢. جرياً على ماعليه الكمال الإلهي الوجودي.

٣. مريم (١٩): ٥٤.

٤. مع إمكان عينه ومايطلبه بالذات من الأوصاف العدميّة المذمومة (ص).

٥. يعنى لمّا أثنى اللّه تعالى على إسماعيل بصدق الوعد توجّه الثناء والحضرة الإلهيّة طالبة للثناء، فيلزم أن يكون اللّه صادق الوعد على سبيل الوجوب لاالإمكان (ق).

٦. أي في الإمكان (جامي).

٧. أي لما في الإمكان من طلب المرجّح، ولاتتوقّف صفةٌ مّا من صفات اللّه تعالى على شيء، فتحقّق وجوب صدق وعده، وقد وعد التجاوز، فوجب التجاوز لكونه من جملة وعده(ق).

٨. الأحقاف (٤٦): ١٦.

٩. الزمر (٣٩): ٥٣.

١٠. النساء (٤): ٤٨.

١١. المائدة (٥): ١٥.

ووقوع وعده واجب وهو التجاوز والعفو والغفران، فزال امكان وقوع الوعيد؛ لأنّ وقوع أحد طرفَيْ الممكن لايمكن إلّا بمرجّح، وما ثمّ ما يطلب الوعيد إلّا الذنب، وهو يرتفع بالتجاوز، فزال سبب وقوع الوعيد، وعدم العلّة موجب لعدم المعلول، والوعيد أنّما كان للتخويف والاتقاء ولايصال كلّ منهم إلىٰ كمالهم، لذلك قال تعالىٰ: ﴿وَمَانُرْسِلُ بِالآيَاتِ إلّا تَخْوِيفاً﴾[1]. و﴿لعلهم يتّقون﴾[2].

وقال بعض أهل الكمال:

واني إذا أوعدته أو وعدته ... لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

ولايثنىٰ بالوفاء[3] بالايعاد، بل بالتجاوز عنه، ويثنىٰ بالوفاء بالوعد، وحضرة الحقّ تعالىٰ طالب الثناء، فوجب اتيانه بما وعده من العفو والمغفرة والتجاوز، وانتفى امكان وقوع ما أوعد به، وفيه أقول:

يامن بلطف جماله خلق الورىٰ ... حاشاك أن ترضىٰ بنار تحرق

أنت الرحيم بكلّ مَن أوجدته ... ولأجل رحمتك العميمة تخلق

إن كنت منتقماً فأنت مؤدب ... ومعذّباً إن كنت، أنت المشفق

فاجعل[4] عذابك للعباد عذوبة ... وارحم برحمتك التي قد تسبق

وإنّما قال: (في حقّ الحقّ) ولم يقل: في حقّ الخلق؛ لأنّ زوال الامكان أنّما هو بسبب التجاوز والعفو، وهو من طرف الحقّ لا الخلق، فإن اختلج في قلبك أنّ الشرك لايغفر، فيجب وقوع ما أوعده فضلاً عن امكانه، فسيأتي بما يتبيّن عندك الحقّ بعد شرح الأبيات.

(فلم يبقَ إلّا صادق الوعد وحده[5] ... وما لوعيد الحقّ[6] عين تعاين)[7]

---

١. الإسراء (١٧): ٥٩.

٢. البقرة (٢): ١٨٧.

٣. خ ل: إذ لايثنى بالوفاء.

٤. جواب «إن كنت» الثاني.

٥. فإنّ صدق الوعيد ينفيه الثناء المحمود الذي هو مقتضى الوجوب الذاتي (ص).

٦. أي لماتوعّد به الحقّ وهو التعذيب غير الزائل (جامي).

٧. على ما تنادي عليه النصوص الجليّة، كقوله تعالى: ﴿ذلِكَ يخوّفُ اللّهُ به عبادَهُ﴾ الزمر (٣٩): ١٦ ﴿وَمانُرسل بالآيات إلا تخويفاً﴾ الإسراء (١٧): ٥٩. إلى غير ذلك، مؤيّدةً بالبراهين العقليّة الذوقيّة (ص).

إذا زال سبب الوعيد فلم يبقَ إلّا تحقّق الوعد وحده؛ لأنّه صادق في وعده، ومابقي «لوعيد الحقّ عين تعاين» على البناء للمفعول، لزوالها بالمغفرة والعفو في حقّ العاصين، وأمّا في حقّ الكافرين والمنافقين لانقلاب عذابهم بنعيم يناسبهم[١]، كما قال:

(وإن دخلوا[٢] دار الشقاء[٣] فإنّهم[٤]

على لذة فيها [أي، في تلك الدار]. نعيم مباين)[٥]

أي لنعيم الجنان[٦]، فإنّ نعيم النفوس الطيّبة لايكون إلّا بالطيّبات، ونعيم النفوس الخبيثة لايكون إلّا بالخبيثات، كالتذاذ الجعل بالقاذورات وتألمه بالطيّبات، قال تعالىٰ: ﴿الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ والخَبِيثَاتُ لِلخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلخَبِيثَاتِ﴾[٧].

(نعيم جنان الخلد، فالأمر[٨] واحد[٩]

وبينهما[١٠] عند التجلي[١١و١٢] تباين)[١٣و١٤]

---

١. في خلود أهل النار وأنّ مآلهم إلى النعيم، وسيأتي البحث عن ذلك أيضاً في آخر الفصّ اليونسي ومواضع أخرىٰ.

٢. أي أهل الوعيد (جامي).

٣. التي هي النار (جامي).

٤. بالأخرة واقعون على لذة كائن فيها أي في تلك اللذة (جامي).

٥. فقوله: «نعيم مباين» مبتدأ، خبره قوله فيها: «المقدم عليه» وقوله: «نعيم جنّات الخلد» مفعولٌ للمباين.

٦. أي مباين لنعيم الجنان.

٧. النور (٢٤): ٢٦.

٨. في النعيمين من حيث كون كلّ واحدٍ منهما نعيم يلتذّ به (جامي).

٩. من حيث إنّه مبدأ الكثرة (ص).

١٠. أي بين المعينين (جامي).

١١. الواقع بحسب استعداد المتجلّي لهم (جامي).

١٢. بحسب مدارك الأقوام ومراتب أفهامهم (ص).

١٣. حيث إنّ كلاً منهم لايدرك نعيم الآخر؛ ولذلك يسمّى الأوّل بـ«النعيم» والآخر بـ«العذاب»، إبانة تحكم المباينة الموهومة، ولكنّ الأمر في نفسه واحد، فإنّ العذاب أيضاً نعيم يستلذّ به أهله (ص).

١٤. فإنّ نعيم أهل النار من رحمة أرحم الراحمين؛ لحدوثه بعد الغضب والعذاب، ونعيم أهل الجنّة من حضرة الرحمن الرحيم والامتنان الجسيم، فإذا آلَ العذاب إلى النعيم يسمّى» عذاباً» من عذوبة طعمه، فيكون ←

«نعيم» منصوب علىٰ أنّه مفعول للمباين، أي: مباين لنعيم جنّات الخلد، قوله: (فالأمر واحد ... الخ) إشارة إلى أنّ التجلّي الإلهيّ علىٰ السعداء والأشقياء في الأصل ليس إلّا واحداً، كقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[١].

والتعدّد والتباين أنّما يقع بحسب القوابل، وكلّ منها يأخذ بحسب استعداده وقابليته، كماء واحد نزل من السماء، فصار في موضع سكّراً، وفي موضع حنظلاً.

(يسمّىٰ عذاباً من عذوبة طعمه[٢]
وذاك[٣و٤و٥] له[٦] كالقشر[٧]، والقشر صائن)[٨و٩و١٠]

أي، يسمّىٰ ذلك النعيم الّذي لأهل الشقاء عذاباً لعذوبة طعمه بالنسبة إليهم؛ فإنّ العذاب مأخوذ من العذب في الأصل، «وذاك» أي، لفظ العذاب «له» أي، للعذب كالقشر، والقشر صائن للبّه من الآفات، فلفظ العذاب يصون معناه عن إدراك المحجوبين، الغافلين عن حقائق الأشياء، أو يكون «ذاك» إشارة إلى نعيم أهل النار، أي: ذلك النعيم كالقشر لنعيم أهل الجنّة، إذ الجنّة «**حفت بالمكاره**» ألاترىٰ: أنّ التبن

→ الأمر بينهم وبين أهل الجنة في العذوبة واللذّة واحداً (ق).

١. القمر (٥٤): ٥٠.

٢. آخراً (جامي).

٣. أي تسميته عذاباً (جامي).

٤. التخصيص والتسمية الموهمة للاختلاف (ص).

٥. أي نعيم أهل النار لنعيم أهل الجنّة (ق).

٦. أي لنعيم دار الشقاء (ص).

٧. كالقشر لكثافة ذلك، ولطافة هذا كالتبن والنخالة للحمار والبقر ولباب البرّ للإنسان(ق).

٨. أي حافظ اللبّ، فكذا أهل النار يتحمّلون المشاقّ لعمارة العالم، وأهل الجنة يحقّقون المعارف والحقائق لعمارة الآخرة (ق).

٩. يصونه عن غير أهله وعن أن يوصل إليه ويدرك مغزاه في غير أوانه؛ فإنّه أنّما يصل إلى ذلك أُولو الألباب في أوان ظهورها للأفهام وبروزها عن الأكمام يوم تبلى السرائر، وأمّا الظاهريّون من أهل القشر وذويه فليس لهم منه غير معنى التعذيب والتأليم، الذي هو ظاهر اسمه (ص).

١٠. للبّه عن تطرّق الآفة إليه (جامي).

نعيم الحيوان والبرّ المحفوظ به نعيم الإنسان.

وبعد أن فرغنا من حلّ تركيبه وبيان معناه، فلنشرع في تحقيقه ومبناه؛ لأنّه من أهمّ المهمّات، وقليل من يعرف أُصول هذه المقامات، فنقول:

اعلم، أنّ المقامات الكلّية الجامعة لجميع العباد في الآخرة ثلاث، وإن كان كلّ منها مشتملاً علىٰ مراتب كثيرة لاتحصىٰ، وهي الجنّة والنار والأعراف الّذي بينهما علىٰ ما نطق به الكلام الإلهيّ، ولكل منها اسم حاكم عليه يطلب بذاته أهل ذلك المقام؛ لأنّهم رعاياه وعمارة ذلك الملك بهم، والوعد شامل للكلّ إذ وعده في الحقيقة عبارة عن ايصال كلّ واحد منّا إلىٰ كماله المعيّن له أزلاً، فكما أنّ الجنّة موعود بها كذلك النار والأعراف موعود بهما.

والايعاد أيضاً شامل للكلّ فإنّ أهل الجنّة يدخلون الجنّة بالجاذب والسائق، قال تعالىٰ: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾[١].

والجاذب المناسبة الجامعة بينهما بواسطة الأنبياء والأولياء، والسائق[٢] الرحمٰن بالايعاد والابتلاء بأنواع المصائب والمحن، كما أنّ الجاذب إلىٰ النار المناسبة الجامعة بينها وبين أهلها، والسائق الشيطان، فعين الجحيم موعود لهم لامتوعّد بها.

والوعيد هو العذاب الّذي يتعلّق بالاسم «المنتقم» وتظهر أحكامه في خمس طوائف لاغير؛ لأنّ أهل النار إمّا مشرك أو كافر أو منافق أو عاص من المؤمنين، وهو ينقسم إلى موحّد عارف غير كامل وإلىٰ محجوب، وعند تسلّط سلطان «المنتقم» عليهم يتعذّبون بنيران الجحيم، كما قال تعالىٰ:

﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[٣].

﴿وَنَادَوا يَامَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾[٤].

---

١. ق (٥٠): ٢١.

٢. أي إلى الجنّة.

٣. الكهف (١٨): ٢٩.

٤. الزخرف (٤٣): ٧٧.

و﴿لايُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذٰابُ وَلاٰهُمْ يُنْظَرُونَ﴾[١].

وقال ﴿اخْسَئُوا فِيهَا وَلاٰتُكَلِّمُونِ﴾[٢]

فلمّا مرّ عليهم السنون والأحقاب، واعتادوا بالنيران ونسوا نعيم الرضوان[٣]، قالوا: ﴿سَوٰاءٌ عَلَيْنَا اَجَزِعْنَا اَمْ صَبَرْنَا مَالَنَا مِنْ مَحِيصٍ﴾[٤] فعند ذلك تعلّقت الرحمة بهم، ورفع عنهم العذاب.

مع أنّ العذاب بالنسبة إلى العارف ـ الّذي دخل فيها بسبب الأعمال التي تناسبها ـ عذب من وجه، وإن كان[٥] عذاباً من وجه آخر كما قيل:

وتعذيبكم عذب، وسخطكم رضىٰ　　　وقطعكم وصل، وجوركم عدل

لأنّه يشاهد المعذّب في تعذيبه، فيصير التعذيب سبباً لشهود الحقّ، وهو أعلىٰ ما يمكن من النعيم حينئذٍ في حقّه.

وبالنسبة إلىٰ المحجوبين الغافلين عن اللّذات الحقيقيّة أيضاً عذب من وجه، كما جاء في الحديث «**أنّ بعض أهل النار يتلاعبون فيها بالنار**». والملاعبة لاتنفكّ عن التلذذ، وإن كان معذّباً لعدم وجدانه ما آمن به، من جنّة الأعمال التي هي الحور والقصور.

وبالنسبة إلىٰ قوم يطلب استعدادهم البعد من الحقّ والقرب من النار، وهو المعني بجهنم أيضاً عذب وإن كان في نفس الأمر عذاباً، كما يشاهد هنا ممّن يقطع سواعدهم ويرمى أنفسهم من القلاع، مثل بعض الملاحدة.

ولقد شاهدت رجلاً سمّر في أُصول أصابع احدىٰ يديه خمسة مسامير، غلظ كلّ

---

١. البقرة (٢): ١٦٢.

٢. المؤمنون (٢٣): ١٠٨.

٣. قال صائن الدين ـ بعد نقل هذا الكلام من مولانا عبدالرزاق موافقاً لمولانا مؤيد الدّين ـ: «وماقيل ... فكلام مَن ليس له ذائقة إدراك الحقائق كما هي، فإنّ ذلك التكفير والاضطراب والملاعنة والمخاطبة كلّها موائد استلذاذهم الخاصّة، التي ليس لأحدٍ أن يحوم حولها، أو يروم نيلها كما قال أبو يزيد فيه:

فكلّ مآربي قد نلتُ منها　　　سوى ملذوذ وجدي بالعقاب

٤. إبراهيم (١٤): ٢١.

٥. كحكّة الأجرب.

مسمار مثل غلظ القلم، واجتهد المُسمر ليخرجه من يده فمارضىٰ بذلك، وكان يفتخر به، وبقي علىٰ حاله إلىٰ أن أدركه الأجل.

وبالنسبة إلىٰ المنافقين الّذين لهم استعداد الكمال واستعداد النقص، وإن كان أليماً لادراكهم الكمال وعدم امكان وصولهم إليه، لكن لمّا كان استعداد نقصهم أغلب رضوا بنقصانهم، وزال عنهم تألمهم بعد انتقام «المنتقم» منهم بتعذيبهم، وانقلب العذاب عذباً، كما نشاهد ممّن لا يرضىٰ بأمر خسيس أوّلاً، ثمّ إذا وقع فيه وابتلىٰ به وتكرّر صدوره منه تألّف به واعتاد، فصار يفتخر به بعد أن كان يستقبحه.

وبالنسبة إلىٰ المشركين الّذين يعبدون غير اللّه من الموجودات، فينتقم منهم «المنتقم» لكونهم حصروا الحقّ فيما عبدوه، وجعلوا الإله المطلق مقيّداً.

وأمّا من حيث إنّ معبودهم عين الوجود الحقّ الظاهر في تلك[1] الصورة، فما يعبدون إلاّ اللّه فرضي اللّه عنهم من هذا الوجه، فينقلب عذابهم عذباً في حقّهم[2].

وبالنسبة إلىٰ الكافرين أيضاً، وإن كان العذاب عظيماً، لكنّهم لم يتعذّبوا به لرضاهم بما هم فيه، فإنّ استعدادهم يطلب ذلك، كالأَتوُّني الّذي يفتخر بماهو فيه، وعظم عذابه بالنسبة إلىٰ من يعرف أنّ وراء مرتبتهم مرتبة، وأنّ ماهم فيه عذاب بالنسبة إليها.

وأنواع العذاب غير مخلّد علىٰ أهله من حث إنّه عذاب، لانقطاعه بشفاعة الشافعين، وآخر من يشفع وهو «أرحم الراحمين»، كما جاء في الحديث الصحيح لذلك: «**ينبت الجرجير في قعر جهنم**»[3] لانقطاع النار وارتفاع العذاب، وبمقتضىٰ «**سبقت رحمتي غضبي**»[4].

---

١. المعبوديّة.

٢. للّه درّ الشارح.

٣. شرح *القاساني* ص١٢٣. بحار *الأنوار* ج٦٦ ص٢٣٦ مع اختلاف في الألفاظ.

٤. *بحار الأنوار*، ج١٨ ص٣٠٦ ح١٣، *مسند أحمد*، ج٢ ص٢٤٢ *صحيح مسلم*، ج٨ ص٩٥.

ولعلّ إليه أشار العارف الرومي:

زآنكه اين دمها چه گر نالايق است | رحمت من بر غضب هم سابق است

مثنوى معنوى، ج١ ص١٦٤.

←

فظاهر الآيات التي جاءت في حقّهم التعذيب وكلّها حقّ، وكلام الشيخ رضي اللّه عنه لاينافي ذلك؛ لأنّ كون الشيء من وجه عذاباً لاينافي كونه من وجه آخر عذباً.

وإنّما بسطت الكلام هنا لئلاينكر علىٰ هذا الخاتم المحمّدي ﷺ فيما أخبر، فإنّ الأولياء (رضوان اللّه عليهم) ما يخبرون إلّا عمّا يشاهدون يقيناً من أحوال الاستعدادات في الحضرة العلميّة، وعوالم الأرواح والأجساد، لعلمهم بالحقائق وصورها في كلّ عالم، واللّه أعلم بالحقائق.

* * *

→

رحمتش سابق بدست از قهر زان | تا ز رحمت گردد اهل امتحان

رحمتش بر قهراز آن سابق شدست | تا كه سرمايهٔ وجود آيد بدست

مثنوی معنوی، ج۲ ص۲۳۷.

[فصّ حكمة رَوحيّة في كلمة يعقوبيّة]

فصّ حكمة رَوحيّة في كلمة يعقوبيّة [١و٢]

الظاهر أنّ الرَّوح ـ مفتوح الراء الّذي هو الراحة ـ أورده ملاحظاً لقوله تعالىٰ، عن لسان يعقوب عليه السلام: ﴿يَابَنِيَّ إذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلاَتَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللّهِ إنَّهُ لاَيَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّهِ إلاّ القَوْمُ الكَافِرُونَ﴾ [٣] كما ذكر في حكمة كلّ نبيّ ماجاء في حقّه في التنزيل ولأنّه يبيّن في هذه الحكمة أحوال الدين من الانقياد والجزاء والعادة، وبكلّ منها تحصل الراحة الحقيقيّة، ويترتب عليه الرَّوح الدائم السرمدي.

إمّا بالانقياد فظاهر؛ لأنّ من انقاد لأوامر الحقّ، وانتهىٰ عن نواهيه، واستسلم وجهه إلىٰ اللّه تعالىٰ، نال الدرجة العليا، ووجد الراحة القصوىٰ.

وإمّا بالجزاء فلأنّه إذا عرف الإنسان أنّ الجزاء يترتّب علىٰ أعماله، وهي من مقتضيات ذاته، واستعداداته، وإن كان وجودها من اللّه وخلقها، [٤] تحصل له الراحة

---

١. ولذلك قال تعالى على لسانه: ﴿لاتيأسُوا مِن رَوْحِ الله﴾ يوسف (١٢): ٨٧ و ﴿إنّي لأجِدُ ريحَ يوسف﴾ يوسف (١٢): ٩٤ (ص).

٢. إنّما خصّصت الكلمة اليعقوبيّة بالحكمة الروحيّة؛ لغلبة الروحانيّة عليه عليه السلام؛ ولذلك بنى الكلام في هذا الفصّ على الدين؛ فإنّ الدين الأصيل القيّم هو ما عليه الروح الإنساني بحسب الفطرة من التوحيد والإسلام لوجه اللّه تعالى كما قال: ﴿فطرة اللّه الّتي فطرَ الناسَ عليها لاتبديلَ لخلقِ اللّه ذلكَ الدينُ القيّم﴾ الروم (٣٠): ٣٠(ق).

٣. يوسف (١٢): ٨٧.

٤. أي خلقها من اللّه.

العظيمة أيضاً، لأنّه يعلم أنّ ما أعطاه اللّه تعالىٰ ممّا له وعليه من نفسه وذاته، فلايحمد إلّا نفسه ولايؤاخذ إلّا نفسه كما قال في هذا الفصّ: **(بل هو منعم ذاته ومعذّبها، فلايذمّنّ إلّا نفسه، ولايحمدنّ إلّا نفسه)**.

وإمّا العادة أيضاً فظاهر لأنّ الإنسان إذا اعتاد بشيء يستلذّ منه ويجد الراحة.

ويمكن أن يكون الرُّوح ـ مضموم الراء ـ؛ لأنّ المعاني الثلاثة[١] التي هي مفهومات الدين،[٢] كلّها من شأن الروح المدبّر للبدن، فحصل التناسب بينهما، وإليه مال شيخنا المحقّق[٣] رضي الله عنه في (فكوكه).

وتخصيصها بالكلمة اليعقوبيّة لأنّهعليه السلام كان يعلم علم الأنفاس والأرواح، وكان كشفه روحانياً لذلك قال: ﴿لاتَيْأَسُوا مَنْ رَوْحِ اللّه﴾ فإنّه كان يجد في مقام روحه بقاء يوسف وأخيه وجدانياً اجماليّاً، كما قال: ﴿إنِّي لأجِدَ رِيحَ يُوسُفَ﴾[٤] ولايجده عياناً تفصيليّاً، لذلك ﴿ابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الحُزْنِ﴾[٥]، واللّه أعلم.

(الدين دينان؛ دين[٦] عند اللّه، وعند مَن عرّفه الحقّ تعالىٰ،[٧] و[٨]مَن عرّفه مَن عرّفه الحقّ[٩]، ودين عند الخلق[١٠] وقد اعتبره اللّه،[١١و١٢و١٣] فالدين الّذي عند اللّه هو

---

١. أي الانقياد والجزاء والعادة.

٢. فالراحة حاصلة من هذه الثلاثة، فذكر الدين مناسب لهذه الحكمة الروحيّة.

٣. وهو صدر الدين القونوي.

٤. يوسف (١٤): ٩٤.

٥. يوسف (١٤): ٨٤.

٦. تعيّن وتقرّر عند اللّه (جامي).

٧. من الأنبياء بالوحي إليهم (جامي).

٨. أي وعند من عرفه (جامي).

٩. من ورثتهم طبقة بعد طبقة بتبليغ الأنبياء اليهم(جامي).

١٠. ممّا واطأ عليه خيار الناس وحكماؤهم من الأوضاع المستحسنة المستجلبة للمكارم، الموافقة للحكم الخاصّة المطابقة لمصلحة العامّة (ص).

١١. لأنّ الغرض منه موافق لما أراد اللّه من الشرع الموضوع من عنده (ق).

١٢. لهذه الموافقة (جامي).

١٣. بلسان الخاتم، المعرب عن الحكم والمصالح كلّها، فإنّه مالم يعتبره كذلك فهو من العادات الرديئة المدية ←

الّذي اصطفاه اللّه[1]**، وأعطاه الرتبة العليّة علىٰ دين الخلق**[2]**، فقال تعالىٰ**[3]: **﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَابَنِيَّ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَاتَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾**[4] **أي، منقادون إليه).**

اعلم، أنّ للدّين لغة مفهومات تطلق عليه بالاشتراك اللّفظي وهي الانقياد والجزاء والعادة، وقد اعتبر في نقله إلى الشرع هذه المفهومات الثلاثة كلّها؛ لأنّ الإنسان مالم ينقد لأحكام اللّه ظاهراً وباطناً، ولم يعتد بالاتيان بالأوامر والانتهاء عن النواهي، ولم يعتقد جزاء الأعمال، ولم يصدّق يومه وكون الحقّ مثيباً للمحسنين ومعاقباً للكافرين والعاصين، لم يكن مؤمناً بالحقّ ونبيّه.

فالدين شرعاً جامع للمعاني الثلاثة، وهو لايخلو إمّا أن يصدر من حضرة الجمع الإلهيّ بارسال الأنبياء ﷺ، وإمّا من حضرة التفصيل.

والأوّل: هو الّذي اصطفاه اللّه تعالىٰ، وأعطاه للأنبياء، وعرّفهم إيّاه، وعرّف باقي المؤمنين بواسطتهم، وبهذا التعريف وتبليغ الرسالة وتبيين الدّين، صاروا حجّة اللّه علىٰ الخلق. (كذا، حجج اللّه ظ).

والثاني: هو الّذي كلّف المهتدون بنور الحقّ، والمتفكّرون في عالم الأمر والخلق نفوسَهم بتكاليف من عندهم، وذلك لمّا عرفوا مقام عبوديّتهم ومقام ربوبيّة الحقّ إيّاهم، بأنوار لمعت من بواطنهم النقيّة، ولاحت من أسرارهم الزّكيّة، كلّفوا نفوسهم بالعبوديّة شكراً لنعم الربّ، الّذي خلقهم وهداهم.

كما قال تعالىٰ: **﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَاكَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾** أي، ما فرضنا تلك العبادة عليهم **﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّهِ فَمَا رَعَوْهَا﴾** أي، الّذين كلّفوا نفوسهم بها **﴿حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ﴾** بها أي، بتلك العبودية **﴿أَجْرَهُمْ﴾** من الأنوار القدسيّة

←

التي تتبعها الغواشي المظلمة المضلّة (ص).

١. أي اختاره اللّه (جامي).

٢. والعامل في الجار والمجرور إمّا الاصطفاء أو العلوّ على سبيل التنازع (جامي).

٣. مشيراً إلى هذاالدين واصطفائه إيّاه (جامي).

٤. البقرة (٢): ١٣٢.

والكمالات النفسيّة، التي هي الأخلاق الشريفة والملكات الفاضلة، وهذا هو المراد بقوله[١]: (وقد اعتبره اللّه).

﴿وكَثِيرٌ منهم﴾ أي، من الناس الّذين لم يعملوا بها، ولابما شرّعه اللّه في حقّهم بلسان الأنبياء ﴿فَاسِقُونَ﴾[٢] أي، خارجون عن الاتيان بمقتضاها والانقياد لأحكامها، وإلىٰ هذين القسمين أشار بقوله: (الدين دينان؛ دين عند اللّه، ودين عند الخلق).

(**وجاء الدّين**[٣] **بالألف واللام للتعريف والعهد، فهو**[٤] **دين معلوم معروف**)[٥] لأنّ المعهود لابدّ أن يكون معلوماً عند المخاطب.

(**وهو قوله تعالىٰ**) أي، ذلك الدّين المعلوم هو المراد من قوله تعالىٰ (**﴿إنَّ الدّينَ عِنْدَ اللّهِ الاسْلامُ﴾**[٦] **وهو**) أي، الاسلام هو (الانقياد، **فالدّين عبارة عن انقيادك**[٧]**، والّذي من عند اللّه**[٨] **هو الشرع، الّذي انقدت أنت إليه**)[٩-١٠].

أي، إذا كان الدّين عبارة عن الاسلام، والاسلام هو الانقياد، فالدّين عبارة عن الانقياد، ولاشكّ أنّ الانقياد من العبد فالدّين من العبد، «والّذي من عند اللّه هو الشرع» أي، الحكم الإلهيّ الّذي ينقاد العبد إليه، ففرّق بين الدّين والشرع، بجعل

---

١. أي الشيخ ـ ره ـ.

٢. الحديد (٥٧): ٢٧.

٣. ثمّ أكّد ذلك الاعتبار بقوله: وجاء الدين في قوله تعالى: ﴿إنّ اللّه اصطفى لكم الدين﴾ البقرة (٢): ١٣٢ (جامي).

٤. أي الدين المعرَّف بالألف واللام (جامي). وقوله معروف، أى معروف معهود بين المتكلّم والمخاطب.

٥. آل عمران (٣): ١٩.

٦. ضرورة أنّ الغاية التي هي الحقيقة الآدمية لما كانت معلومة معروفة في الأزل، فكذلك الطريقة الموصلة إيّاها إلى كمالها المتمّمة لها، لابدّ وأن تكون معلومة معروفة، وإلى ذلك في القرآن الكريم إشارة، وهو قوله تعالى: ﴿إنّ الدين عند اللّه الإسلام﴾ (ص).

٧. أي عمّا شرعه اللّه من حيث انقيادك له، فهو من هذه الحيثية من عندك (جامي).

٨. خاصّة من غير مدخليّة العبد (جامي).

٩. أي ذات هذا الشيء من غير اعتبار معنى الانقياد فيه (جامي).

١٠. فالانتساب إليه تعالى هو الذي نسمّيه بـ«الشرع» (ص).

الدّين من العبد والشرع من الحقّ.

(فالدّين الانقياد[١]**، والناموس هو الشرع الّذي شرّعه اللّه**[٢]**، فمن اتصف بالانقياد لما شرعه اللّه له فذلك الّذي قام بالدين واقامه، أي: أنشأه كما يقيم الصلاة، فالعبد هو المنشئ للدين**[٣]**، والحقّ هو الواضع للأحكام، فالانقياد عين فعلك فالدّين**[٤] **من فعلك)** ظاهر.

(فما سعدت إلّا بما كان منك[٥،٦]**)** أي، ماسعدت إلّا بما حصل منك وهو الانقياد للشرع.

(فكما أثبت السعادة لك[٧] **ما**[٨] **كان**[٩] **فعلك، كذلك ماأثبت) (الأسماء**[١٠] **الإلٰهيّة**[١١] **إلّا أفعاله).**

أي، كما أثبت سعادتك فعلك، وهو الانقياد للشرع، «كذلك ماأثبت» أي، ما أظهر «الأسماء الإلٰهيّة» التي هي كمالات الذات «إلّا أفعاله».

---

١. أي ماشرعه اللّه من حيث الانقياد (جامي).

٢. فرقٌ بين الدين والشرع الذي هو المسمّى بالناموس؛ لأنّ الدين منك، لأنّه انقيادك لأمر اللّه تعالى، والشرع من اللّه تعالى؛ لأنّه حكم اللّه تعالى (ق).

٣. من حيث الانقياد (جامي).

٤. من حيث الانقياد (جامي).

٥. من الانقياد (جامي).

٦. لمّا كان الدين هو الانقياد، والانقياد فعلك كنت فاعل الدين ومنشأه؛ ولأنّ السعادة صفة لك، والصفة الحاصلة لك لاتكون إلّا من فعلك، فسعادتك من فعلك؛ لأنّ كل فعل اختياري لابدّ أن يخلف أثراً في نفس الفاعل، فإذا انقدتَ لأوامره فقد أطعته، وإذا أطعته فقد أطاعك وأفادك كما لك، كما قال: «أنا جليس من ذكرني، وأنيس من شكرني ومطيع من أطاعني» (ق).

٧. فما أسعدك إلّا فعلك، كما هو في الأصل، فإنّ أفعال اللّه وهي المحدثات أثبت له الأسماء الحُسنى؛ لأنّ المحدثات مخلوقات للّه، فأثبتت له الاسم «الخالق» وكذلك «الرازق» و«الربّ» و«الإله» (جندي).

٨. فاعل «أثبت».

٩. يعني الانقياد، فإنّ الانقياد للأحكام الإلهيّة يتّصف العبد بالسعادة (جامي).

١٠. العقلية (جامي).

١١. التي هي كمال الأُلوهيّة الأسمائية (ص).

ولاينبغي أن يتوهّم: أنّ الأفعال سبب الأسماء؛ لأنّ الأسماء علل للأفعال ومبادئها، لكن لمّا كانت الأسماء حقائق إلهيّة مخفيّة عن العالمين، فظهورها لايحصل إلّا بالآثار والأفعال، كما لم تظهر سعادة العبد وشقاوته إلّا بأفعاله؛ لأنّها معرّفات لها، أسند[١] رضي الله عنه الاثبات بالأفعال، إذ لولم يظهر من الحقّ تعالىٰ لطف ما ورحمةما، ما[٢] كان يظهر لنا أنّه لطيف رحيم، ولاكان يوصف بهما.

(وهي[٣] أنت[٤،٥]، وهي[٦] المحدثات).

الضمير الأوّل عائد إلىٰ الأسماء، والثاني إلىٰ الأفعال، أي: تلك الأسماء الإلٰهيّة عبارة عن الأعيان الثابتة، فقوله: (أنت) خطاب لعين كلّ واحد من الموجودات، كما مرّ في قول سهل رضي اللّه عنه: «انّ للربوبيّة سراً، وهو أنت» يخاطب كلّ عين، أو خطاب للحقيقة الجامعة الإنسانيّة، لاحاطتها بجميع الأسماء وحقائق العالم. أي، وتلك الأسماء باعتبار الكلّي المجموعي عينك، والأفعال الصادرة منها هي الحوادث.

واعلم، أنّا بيّنّا في فصل الأعيان أنّ الأسماء لها صور علميّة، وتلك الصّور هي الحقائق والأعيان الثابتة، وهي تارة عين الأسماء بحكم اتحاد الظاهر والمظهر، وتارة غيرها، لذلك قال: (وهي أنت) أي، تلك الأسماء عينك وحقيقتك بالاعتبار الأوّل.

(فبآثاره سُمِّي إلهاً، وبآثارك سُمّيت سعيداً).

أي، الحقّ بآثاره وهي المألوه يسمّىٰ إلهاً، كما أنّ الربّ بالمربوب سمّي ربّاً،

---

١. جواب «لمّا».

٢. نافية.

٣. أي أفعاله. (جامي).

٤. يخاطب كلّ عين فلاتختصّ بما له صلاحية الخطاب من ذوي العلم؛ ولهذا صرّح ثانياً بما هو نصٌّ في العموم فقال: «وهي المحدثات» (جامي).

٥. يعني العين باعتبار تفرقته في ثنويّة الخطاب وثبوته منه عياناً (ص).

٦. أي أفعاله (جامي).

والإنسان بالآثار المرضيّة يسمّىٰ سعيداً، وغير المرضيّة يسمّىٰ شقيّاً.

(فأنزلك اللّهُ تعالىٰ منزلته[١]، إذا أقمت الدّين، وانقدت إلىٰ ما شرّعه لك).

أي، جعلك في تحقّق كمالك بأفعالك نازلاً منزلة نفسه؛ لأنّ كماله بإلهيّته، وهي أنّما تتحقّق ويظهر بالآثار والأفعال، وهي العالم ومقتضياته، فإذا أقمت الدّين بانقيادك لأوامره وأحكامه التي شرعها لك، حصل كمالك وصرت من السعداء، وأنزلك اللّه منزلته، حيث أضاف الدين الّذي هو فعلك إلىٰ نفسه، كما قال: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰه الاسْلامُ**﴾[٢] أي، الدّين المعتبر عند اللّه هو الاسلام، فهو دين اللّه وقال: ﴿**أَلاَ لِلّٰهِ الدِّينُ الخَالِصُ**﴾[٣].

(وسأبسط في ذلك[٤] إن شاء اللّه ما تقع به الفائدة، بعد أن نبيّن الدّين الّذي عند الخلق، الّذي اعتبره اللّه) ذلك إشارة إلىٰ ما مرّ من معنىٰ الدّين، وسيقرّره مع باقي مفهوماته.

(فالدّين[٥] كلّه للّه، وكلّه منك لامنه، إلّا بحكم الأصالة)[٦].

لمّا كان الدّين عبارة عن الانقياد وهو للّه وأوامره[٧] وأحكامه، فالدّين للّه قال تعالىٰ: ﴿**ألاللّهِ الدِّينُ الخَالِصُ**﴾ «وكلّه» أي، وكلّ الدّين «منك» لأنّ الانقياد فعل صادر منك، لامن اللّه «إلّا بحكم الأصالة» لأنّه هو الموفّق لك بذلك الانقياد، باعطاء القدرة والاستعداد والايجاد فيك.

(قال تعالىٰ: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً[٨] ابْتَدَعُوهَا﴾[٩]).

---

١. في التسمية بالأسماء بواسطة الآثار (جامي).

٢. آل عمران (٣): ١٩.

٣. الزمر (٣٩): ٣.

٤. أي في بيان معنى الانقياد (جامي).

٥. سواءٌ كان عند اللّه أو عند الخلق (جامي).

٦. أي ينقاد إليه، لكن المنقاد إليه بالأصالة مأموراً به من عند اللّه أو مأموراً به من عند الخلق للّه (جندي).

٧. أي عبارة عن أوامره.

٨. الحديد (٥٧): ٢٧.

٩. «ورهبانية» هو منصوب بفعل دلّ عليه «ابتدعوها» لابالعطف على الرحمة لأنّ ماجعله الله لايبتدعونه.

←

استشهاد للدين الّذي عند الخلق، ﴿وَرَهْبَانِيَّةً﴾ أي: مايفعله الراهب ـ وهو العالم في الدّين المسيحي ـ من الرياضة والانقطاع من الخلق، والتوجّه إلىٰ الحقّ ﴿ابْتَدَعُوهَا﴾ أي: اخترعوها لأنفسهم.

(وهي[١] **النواميس الحكمية**) أي، الشرائع التي اقتضتها الحكمة والمعرفة.

(**التي لم يجئ الرّسول المعلوم بها في العامّة من عند اللّه، بالطريقة[٢] الخاصّة المعلومة في العرف، من ظهور النبيّ وادّعائه النبوّة، وإظهار المعجزة**).

وقوله: (بالطريقة الخاصّة) متعلّق بقوله: (ابتدعوها) أي، اخترعوها بوضع تلك الطريقة الخاصّة.

(**فلمّا وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها**) أي، في تلك النواميس (**الحكم الإلهيّ، في المقصود[٣،٤] بالوضع الشرعي[٥] الإلهيّ**) وهو تكميل النفوس علماً وعملاً (**اعتبرها اللّه اعتبار ماشرعه من عنده تعالىٰ، وما كتبها اللّه عليهم**).

أي، وما فرضها عليهم، أي: علىٰ كلّ الناس لأنّ ذلك طريق الخواصّ لاالعوامّ، إذ لايقدر كلّ أحد علىٰ تحمّل مشاق الرياضة، والسلوك بالطريقة الخاصّة.

(**ولمّا فتح اللّه بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لايشعرون**)[٦] أي، من الوجه الخاصّ الّذي لهم إلىٰ اللّه، ولايشعرون بذلك الوجه والفتح.

(**جعل في قلوبهم تعظيم ماشرعوه، يطلبون بذلك رضوان اللّه علىٰ غير**

→

وقيل: هو معطوف عليها «وابتدعوها» نعت له والمعنى فرض عليهم لزوم رهبانية ابتدعوها؛ ولـ[illegible] قال: «ماكتبناها عليهم إلّا ابتغاء رضوان اللّه». (تركيب أبي البقاء).

١. أي الرهبانيّة (جامي).

٢. الباء في قوله: بـ«الطريقة» متعلّقة بابتدعوها، أي رهبانية اخترعوها بوضع تلك الطريقة الخاصّة المعلومة في عرفٍ خاصٍ، كطريقة التصوّف في زماننا هذا (ق).

٣. وهو الكمال الإنساني.

٤. وهو تكميل النفوس الإنسانيّة بالعلم والعمل.

٥. خ ل: المشروع.

٦. أي من الوجه الخاصّ الذي لم يكن لهم شعورٌ به (جامي).

الطريقة النّبويّة[١،٢]، المعروفة[٣] بالتعريف الإلهيّ) بإظهار المعجزات علىٰ أيديهم.

والمراد بقوله: (علىٰ غير الطريقة النبويّة) أنّهم أتوا بأمور زائدة علىٰ الطريقة النبويّة، ما فرض اللّه عليهم ذلك، كتقليل الطعام، والمنع عن الزيادة في الكلام والخلطة بالناس والخلوة والعزلة عنهم، وكثرة الصيام وقلّة المنام والذكر علىٰ الدوام، لاالاتيان بما ينافيها كشرب الحرام وعبادة الأصنام.

وفي بعض النسخ: (علىٰ الطريقة النبويّة) وهو يؤيّد ما ذكرناه، ولمّا فُسّر[٤] قوله: ﴿مَاكَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إلّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّهِ﴾ بأنّ معناه، ما كتبناها و أوجبناها عليهم، ولم يفعلوا بها ﴿إلّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّهِ﴾ ليكون مفعولاً له، من لم يفعلوا لامن ماكتبناها، جعل رضي اللّه عنه ﴿إلّا ابْتَغَاء رِضْوَانِ اللّهِ﴾ استثناء من قوله ﴿فَمَا رَعَوْهَا﴾ للمناسبة من حيث المعنىٰ[٥]، حيث قال:

(﴿فَمَا رَعَوْهَا﴾ هؤلاء الّذين شرعوها، وشُرّعت لهم) أي لعوامهم ومقلّديهم **(﴿حَقَّ رِعَايَتِهَا إلّا ابْتَغَاءَ رِضْوَان اللّهِ﴾)** وإن كان الزجّاج جعل الابتغاء بدلاً من «الهاء» التي في «كتبناها» ليكون مفعولاً به.

فعلىٰ الأوّل: لايكون العمل بها واجباً، لكنّ من يعمل بها وأوجبها علىٰ نفسه يصل إليه أجرها، كما قال: ﴿فَاتَيْنَا الّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ﴾.

وعلىٰ الثاني: يكون واجباً، لذلك قال الحسن: «تطوّعوا ابتداعها، ثمّ كُتب بعد ذلك عليهم» وقيل: ذلك كالتطوّع من التزمه لزمه كالنذر.

---

١. وفي بعض النسخ: «على الطريقة النبويّة» وهو أيضاً صحيح؛ لأنّ الطريقة المبتدعة لمّا كانت موافقة للطريقة في الأمر المقصود منها فكأنّها هي (جامي).

٢. قال مولانا عبدالرزاق: يطلبون بذلك رضوان اللّه ممّا شرعوه من النواميس زيادة على الطريقة النبويّة.

٣. أي المعلومة بالتعريف أي بتعليمها بالوحي الإلهى (جامى)

٤. على المبنيّ للمفعول، أي لمّا فسرّه أرباب التفسير هكذا.

٥. أي استثناء من قوله: «فمارعوها» من حيث المعنى لامن حيث اللفظ حتّى يقال: لايوافق القواعد العربيّة.

(ولذلك[١] اعتقدوا[٢و٣و٤]) أي، العاملون بها اعتقدوا أنّ من يعمل بها يحصل له رضوان اللّه، وثواب الدار الآخرة.

(﴿فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بها ﴿مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ[٥] وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ﴾ أي، من هؤلاء الّذين شرّع فيهم) أي، في حقّهم وهم المقلّدون.

(هذه العبادة ﴿فَاسِقُونَ﴾ أي، خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقّها، ومن لم ينقد إليها لم ينقد إليه مشرّعه[٦و٧] بما يُرضيه).

أي، ومن لم ينقد إلىٰ تلك الشريعة الموضوعة لأنفسهم، لم ينقد إليه مشرّع ذلك الشرع بالأصالة ـ وهو الحقّ ـ بما يرضيه، من اعطاء الجنّة والخير والثواب، وذكّر ضمير «مشرّعه» باعتبار الدّين، وفي بعض النسخ: (لم ينقد إلىٰ مشرّعه)[٨] فضمير «مايَرضيه» عائد إلىٰ المشرّع حينئذ.

(لكنّ الأمر[٩] يقتضي الانقياد)[١٠و١١].

---

١. أي لابتغاء رضوان اللّه بها واعتقاد أنّها وسيلة إليه (جامي).

٢. إنّما فسّرها على المعنى؛ لأنّ الاستثناء منقطع، معناه ماكتبنا عليهم، لكنّهم ابتدعوها ابتغاء رضوان اللّه، فمارعوها حقّ رعايتها إلّا لذلك. وإن كان المراد النفي حتّى يكون فمارعوها حكم الفساق منهم فتفسيره صحيح؛ لأنّ الذين ابتدعوها فقد رعوها حقّ رعايتها ابتغاء رضوان اللّه، وكان اعتقادهم ذلك (ق).

٣. الرضوان برعاية تلك الرهبانيّة، فيكون الاستثناء على هذا التقدير متصلاً، ففسّر الآية على المعنى إظهاراً لذلك، فإنّ ظاهر الآية ـ على ماعليه العامّة ـ أنّ الاستثناء منقطع، والمعنى على ذلك أيضاً مشوّش؛ فلذلك عدل عمّا هو الظاهر من التركيب، وجعل الاستثناء عن قوله: فما رعوها، مع تقدّمه، فإنّ ذلك غير بعيد على قانون ذوي الألباب، الذين لايلتفتون إلى الرسوم الاصطلاحيّة الجعليّة (ص).

٤. أي الرهبانية المبتدعة وأحبّوها (جامي).

٥. وهو الرضوان (ص).

٦. وهو الحقّ سبحانه، فإنّ مشرع الطريقةالمبتدعة بالأصالة هو الحقّ سبحانه (جامي).

٧. أي بالأصالة من حيث عبيده الذي وضعوها (جندي).

٨. بدون الضمير المجرور بـ«إلى».

٩. أي الشأن الإلهي (جامي).

١٠. أي انقياد مشرّعه إليه وإن لم يكن بما يُرضيه (جامي).

١١. إذ لايلزم من عدم انقياد المشرّع إليه بما يرضيه عدم انقياده إليه مطلقاً؛ فإنّه لابدّ للأمر مطلقاً من الانقياد (ص).

أي، لكنّ الأمر والشأن الإلهيّ يقتضي وقوع الانقياد علىٰ أيّ وجه كان، فليس المراد بالأمر الأمرَ التكليفيّ.

(وبيانه: أنّ المكلّف إمّا منقاد بالموافقة، وإمّا مخالف، فالموافق المطيع لاكلام فيه لبيانه)[١] أي، لوضوحه **(وأمّا المخالف فإنّه يطلب بخلافه الحاكم عليه من اللّه**[٢] **أحد الأمرين، إمّا التجاوز والعفو)**.

قوله: (الحاكم) يجوز أن يكون مجروراً صفة للخلاف، ويجوز أن يكون منصوباً علىٰ أنّه مفعول،[٣] أي: لمخالفته الحاكم. أي: يطلب[٤] بمخالفته من يحكم عليه أحد الأمرين[٥] إمّا التجاوز والعفو **(وإمّا الأخذ علىٰ ذلك، ولابدّ من أحدهما، لأنّ الأمر حقّ في نفسه، فعلىٰ كلّ حال**[٦] **قد صحّ انقياد الحقّ إلىٰ عبده، لأفعاله، وماهو**[٧] **عليه من الحال)**[٨].

أي، لكنّ الأمر في نفسه يقتضي الانقياد، وبيانه أنّ المكلّف إمّا منقاد للحقّ بالموافقة والطاعة، أو مخالف له، فالموافق المطيع لاكلام فيه لوضوحه، وأمّا المخالف فإنّه يطلب بذلك الخلاف الحاكم عليه في ذلك الوقت، باقتضاء عينه ذلك[٩] الخلاف أحد الأمرين[١٠] من اللّه، وهو إمّا العفو والمغفرة ليظهر كمال الاسم «العفو» و«الغفور» وحكمهما، وإمّا المؤاخذة بذلك الخلاف ليظهر حكم الاسم «المنتقم» و«القهّار» وكمالهما.

---

١. وظهور أمره (ص).

٢. فإنّ الحكم أنّما هو لصرافة القابلية الأصلية الذاتيّة (ص).

٣. أي مفعولٌ له، أي لمخالفة الاسم الحاكم عليه (جامي).

٤. أي المخالف.

٥. من اللّه.

٦. من العفو والأخذ (جامي).

٧. أي لماهو عليه (جامي).

٨. المقتضي لأحد الأمرين (جامي).

٩. مفعول «اقتضاء».

١٠. مفعول «يطلب».

وعلىٰ التقديرين يكون المخالف منقاداً لربّه الحاكم عليه من «العفو» و«الغفور» أو «المنتقم» و«القهّار» من حيث الباطن، وإن كان مخالفاً لحكم مقام الجمع الإلهيّ حين خالف دين اللّه، أو لحكم ربّ ذلك المشرّع من حيث الظاهر، فصحّ انقياد الحقّ إلىٰ عبده لأفعاله، وما يقتضيه حاله، باعطاء ما يطلب منه بحسب عينه الثابتة.

(فالحال[١] هو المؤثّر)[٢].

أي، إذا كان الحقّ منقاداً للعبد بحسب اقتضاء حاله ذلك، والانقياد لايكون إلّا بالتأثّر، فالحال هو المؤثّر.

(فمن هنا كان الدّين جزاء، أي: معاوضة بما يُسِرُّ، أو بما لايُسِرُّ).

أي، لمّا كان العبد منقاداً للحقّ والحقّ منقاداً للعبد، كان لكلّ منهما فعل يقابل فعل الآخر، وهو الجزاء الواجب من الطرفين، فحصل في الدّين الّذي هو الانقياد عين المجازاة، فـ«كان الدّين جزاء» أي، معاوضة بما يسرّ العبد عند الموافقة ظاهراً وباطناً، وهو اعطاء الجنّة والثواب، أو العفو والتجاوز عن ذنوبهم عندالمخالفة، وبما لايسرّ العبد عند المؤاخذة بالمخالفة الظاهرة من العبد.

(فبما[٣] يَسّرُّ ﴿رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[٤] هذا جزاء بما يَسُرُّ[٥،٦] ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذاباً كَبِيراً﴾[٧] هذا جزاء بما لايَسُرُّ[٨،٩] ﴿وَنَتَجاوَزُ عَنْ

---

١. أي حال العبد هو المؤثر في انقياد الحقّ له (جامي).

٢. يعني ـرضـ أنّ العبد بحاله سواء كان موافقاً أو مخالفاً، فإنّه يستدعي إنقياد الحقّ له بالثواب أو بالعقاب لابدّ من ذلك (جندي).

٣. أي جزاءً بما يسر مايدلّ عليه قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ﴾ (جامي).

٤. المائدة (٥): ١١٩.

٥. فإن رضى اللّه عنهم يسرّهم فيرضون عنه وجزاءً بما لايسر، مايدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ومَن يظلم﴾ (جامي).

٦. للمكلّف الموافق (ص).

٧. الفرقان (٢٥): ١٩.

٨. للمكلّف المخالف (ص).

٩. فإن أذاقه العذاب ممّا لايسرّهم بل يسؤهم (جامي).

سَيِّئَاتِهِمْ﴾[١] هذا جزاء)[٢].

أي، إذا جازىٰ الحقّ عبيده بما يسرّ العبيد «فرضي اللّه عنهم ورضوا عنه» أي، العبيد عنه حيث جازاهم بما يلائم طبائعهم، وإذا جازاهم بما لايسرّهم بالمخالفة كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾ فقد جازاهم بما اقتضىٰ حالهم، وإن لم يلائم طباعهم، وإذا جازاهم بالتجاوز فقد جازاهم أيضاً بما رضوا عنه.

(فصحّ أنّ الدّين هو الجزاء) أي، فثبت أنّ الجزاء مفهوم الدّين.

(وكما أنّ الدّين هو الاسلام، والاسلام هو عين الانقياد[٣]، فقد انقاد[٤] إلىٰ ما يَسرّ[٥] وإلىٰ مالايَسرّ، وهو الجزاء)[٦] ارتباط بين المفهومين؛ الانقياد، والجزاء.

(هذا لسان الظاهر في هذا الباب) أي، لسان تحقيق الظاهر في هذا الباب **(وأمّا سرّه وباطنه)** أي، سرّ هذا اللّسان وباطنه **(فإنّه)** أي، فإنّ الجزاء.

(تجلّ في مرآة وجود الحقّ[٧]، فلايعود علىٰ الممكنات من الحقّ إلّا ماتعطيه ذواتهم[٨] في أحوالها، فإنّ لهم في كلّ حال صورة[٩]، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلّي[١٠] لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد[١١] بحسب ما يكون، فما أعطاه الخير سواه، ولاأعطاه ضدّ الخير غيره، بل هو منعّم ذاته ومعذّبها، فلايحمدنّ إلّا نفسه،

---

١. الأحقاف (٤٦): ١٦.

٢. بما يسر للمكلّف المخالف.

٣. أي انقياد العبد لما شرّعه الله (جامي).

٤. أي فكذلك قد إنقاد الحق سبحانه (جامي).

٥. أي مايسرّ العبد (جامي).

٦. فيكون كلا معنييه مراداً مستقيماً إرادته هاهنا هذا لسان الظاهر في هذا الباب حيث فصّل المكلّف وقسّم المكلّفين إلى الموافقين منهم والمخالفين، وبيّن للكلّ مالهم من الدين (ص).

٧. أي تجلّي الحقّ في مرآة وجود الحقّ المتعيّن بصورة العبد لاالحقّ المطلق(ق).

٨. المنقلبة (جامي).

٩. أي صورة وجوديّة تناسبه وتخالف الصور الوجوديّة التي لسائر أحوالهم (جامي).

١٠. أي تجلّي وجود الحقّ بهذه الصورة لاختلاف الحال فيقع الأثر الذي هو التلذّذ أو التعذّب (جامي).

١١. مرأت حق شدم من ومرآت من شد او ‌‌ ‌ ‌ با همدگر مقابله گشتيم بی جهات

ولايذمّنّ إلّا نفسه، فللّه الحجّة البالغة في علمه بهم، إذ العلم يتبع المعلوم)[١،٢].

وهذا بيان لسرّ القدر[٣]، وفيه توطئة لبيان المفهوم الثالث، وهو العادة، وقد مرّ مراراً أنّ الحقّ وأسماءه يظهر في مرايا الأعيان الثابتة، وقد تظهر الأعيان في مِرآة وجود الحقّ، وقد يكون كلّ منهما مِرآة للآخر دفعة وهذا القول إشارة إلىٰ الثاني. وتقريره أنّ الجزاءهوعبارة عن تجلّي الحقّ، في مِرآة وجوده بحسب الأعيان الممكنة من اسمه «الديّان»، فالتكليف بالانقياد والجزاء انّما هو باقتضاء الأعيان له، فهم المكلّفون للحقّ[٤] علىٰ أنّ الحقّ يكلّفهم بما هم عليه من الأحوال ويجازيهم بها، فلايعود علىٰ الممكنات من حقّ حال الجزاء، إلّا مااقتضت ذواتهم في أحوالهم، فمنها مالها وعليها لامن غيرها.

ومن الحقّ التجلّي واعطاء الوجود لصور تلك الأحوال الذاتيّة التي لها، فإنّ لها في كلّ حال صورة خاصّة تقتضيها تلك الأحوال، والأحوال مختلفة فاختلفت صورها أيضاً، فاختلفت التجليّات الإلٰهيّة باختلاف الاستعدادات المتجلّى لها وأحوالها، فالأعيان معذّبة لذواتها ومنعّمة لأنفسها لاغيرها، فللّه الحجّة البالغة عليها؛ لأنّه يعلمها علىٰ ماهي عليها، ويتجلّىٰ عليها بحسبها، فعلمه تابع لها.

(ثمّ السرّ الّذي فوق هذا[٥] في هذه المسألة، أنّ الممكنات[٦] علىٰ أصلها من العدم[٧]، وليس وجود إلّا وجود الحقّ بصور أحوال ماهي عليه الممكنات[٨] في أنفسها

---

١. فلايتعلّق به إلّا على ماهو عليه في نفسه وذلك سرّ القدر(ج).

٢. يشير ـ رض ـ إلى انقياد الحقّ، وهو الدين ـ أي الجزاء بما يسر ـ وبما لايسر أنّما هو تجلّ للاسم «الديّان» استجلبه واستدعاه العبد الدين أو غير الدين، بموجب حاله الذي هو عليه (جندي).

٣. سرّ القدر احكامى است كه بر اعيان ثابته مترتب است. (استاد فاضل تونى ـ قدّس سرّه ـ).

٤. متعلق بقوله: «فهم المكلفون».

٥. أي السرّ الذي ذكرنا (جامي).

٦. لاتزال ثابتة على أصلها (جامي).

٧. أي على أصلها الذي هو العدم ما شمّت رائحة الوجود، فـ«من» في قوله: «من العدم» بيانية (جامي).

٨. ضمير «هي» راجع إلى الممكنات المذكورة قبله والممكنات بدلٌ منه، أو ضميرٌ مبهم والممكنات مفسّرة، أي بصور أحوال الذي عليه الممكنات من الأمر (ق).

وأعيانها[١]، فقد علمت مَن يلتذّ ومَن يتألّم)[٢].

أي، الأعيان الممكنة باقية علىٰ أصلها من العدم، غير خارجة من الحضرة العلميّة، كما قال فيما تقدّم: (والأعيان ما شمّت رائحة الوجود بعد).

وليس وجود في الخارج إلّا وجود الحقّ، متلبّساً بصور أحوال الممكنات، فلايلتذّ بتجلّياته إلّا الحقّ، ولايتألّم منها سواه، فـ«من» في قوله: (من العدم) للبيان، والمبيّن «علىٰ أصلها»[٣].

واعلم، أنّ الالتذاذ والتألّم من صفات الكون، فإسنادهما إلىٰ الحقّ لأحد الطريقين:

أحدهما: اتصافه بصفات الكون في مقام التنزّل[٤].

وثانيهما: رجوع الكون[٥] وصفاته إليه.

وأمّا باعتبار الأحديّة فالكلّ مستهلك فيها، فلاالتذاذ ولاتألّم، وإنّما جعل هذا السرّ فوق سرِّ القدر؛ لأنّه من لسان الأحديّة المستعلية علىٰ الكثرة وألسنتها.

(وما يعقِب[٦] كلَّ حالٍ من الأحوال)[٧].

عطف علىٰ «من» أي، فقد علمت من الملتذّ ومن المتألّم وما الّذي يعقب كلّ حال من الأحوال.

أي: كما أنّ الحقّ هو الملتذّ من التجليّات، وهو المتألم بها، فالأحوال التي تعقب حالاً بعد حال هي أيضاً تجلّياته لاغيره، و«كلّ» منصوب علىٰ أنّه مفعول، وفاعله

---

١. فلئن قيل: إذا ثبت أنّ الممكنات على عدمها الأصلي، فكيف يتصوّر لها أحوال يظهر الحق بصورها؟
قلنا: إنّ الممكنات إذا لوحظت من حيث أنفسها وأعيانها ـ أي ذواتها وأصالتها ـ فهي الاعتبارات المسمّاة بالشؤون الذاتيّة، وهي عين الذات، وإنّما يقال لها: «الممكن» إذا لوحظت خارجة عن الوجود الحقّ، مقابلة له (ص).

٢. أي علمت أنّه لايلتذّ بالثواب ولايتألّم بالعقاب إلّا الحقّ المتعيّن بصورة هذه العين الثابتة، التي هي شأنٌ من شؤون الحقّ (ق).

٣. أي على قوله: «على أصلها».

٤. وهو قرب النوافل.

٥. وهو قرب الفرائض.

٦. وهو الجزاء.

٧. فإنّه من تجلّياته سبحانه بصورة حالٍ تابعٍ لحالٍ آخر مترتّب عليه (جامي).

ضمير يرجع إلىٰ «ما».

(وبه[1] يسمّىٰ عقوبة[2] وعقاباً)[3،4] أي، وبكونه يعقب حالاً بعد حال سمّي الجزاء عقوبة وعقاباً، فالعقوبة مأخوذة من العقب.

(وهو سائغ في الخير والشرّ، غير أنّ العرف سمّاه في الخير ثواباً، وفي الشرّ عقاباً).

أي، العقاب جائز أن يستعمل في الخير والشرّ بحسب أصل اللّغة، إلّا أنّ العرف الشرعي خصّص الخير بالثواب، والشرّ بالعقاب.

(ولهذا[5] سمّى أو شرح الدّين بالعادة؛ لأنّه[6] عاد عليه مايقتضيه[7] ويطلبه حاله، فالدّين العادة، وقال الشاعر[8]: «كدينكِ من أُمّ الحُوَيْرِثِ قبلها»، أي: عادتك).

أي، ولأجل أنّ كلّ حال يعقبه حال آخر هو جزاؤه، سمّى الدّين الّذي هو الجزاء بالعادة، أو فسّر بها، لأنّه الضمير للشأن، أي: لأنّ الشأن عاد إليه ما يقتضيه ويطلبه حاله من الجزاء، ثمّ استشهد بقول الشاعر في استعمال الدّين وارادة العادة.

(ومعقول العادة أن يعود الأمر[9] بعينه إلىٰ حاله[10]، وهذا[11] ليس[12،13] ثَمَّ فإنّ

---

١. أي بهذا التعقيب (جامي).

٢. فإنّ عقب الشيء آخره (ص).

٣. فإنّ العقوبة والعقاب مأخوذان من العقب (جامي).

٤. أي بكونه عقيب الحال يسمّى عقوبة وعقاباً، فالخير والشرّ في هذا المعنى ـ أي في تعقّبه للحال ـ سواءٌ، إلّا أنّ العرف خصّصه في الخير بالثواب (ق).

٥. أي لأجل أنّ كلّ جزاء حال يعقّب حالاً آخر سمّى أو شرح، أي فُسّر الدين، الذي هو الجزاء بـ«العادة» (جامي).

٦. أي لأنّ صاحب الدين (جامي).

٧. حاله و استعداده (جامي).

٨. وهو إمرئ القيس في قصيدة «قِفا نَبْكِ» وبعده «وجارتها أمّ الرباب بما سل».

٩. ثانياً (جامي).

١٠. الأُولى (جامي).

١١. أي العود بعينه (جامي).

١٢. أي في صورة الجزاء (جامي).

١٣. أي في الدين (ص).

العادة تكرار) .

أي، المفهوم من العادة عقلاً أن يعود أمر إلىٰ حاله كما كان، وهذا المعنىٰ ليس موجوداً في الجزاء فإنّ العادة تقتضي التكرار، ولاتكرار في الوجود، فكيف في الجزاء؟. بل حال يعقب الحال الأوّل بحسب مايقتضيه الأوّل.

(لكنّ العادة حقيقة[١] واحدة معقولة[٢]، والتشابه في الصّور موجود، [٣و٤] فنحن نعلم[٥] أنّ زيداً عين عمرو في الإنسانيّة، وما عادت الإنسانيّة[٦]) .

(إذ لو عادت لتكثّرت، وهي حقيقة واحدة[٧]، والواحد لايتكثّر[٨] في نفسه، [٩] ونعلم[١٠] أنّ زيداً ليس عين عمرو في الشخصيّة، فشخص زيد ليس شخص عمرو، ومع تحقّق وجود الشخصيّة بما هي شخصيّة في الاثنين، [١١و١٢] فنقول في الحسّ: عادت لهذا الشبه[١٣]، ونقول في الحكم الصحيح[١٤]: لم تعد)[١٥] .

---

١ . بمعنى التكرار (ص).

٢ . فلايأباه العقل ظاهراً (ص).

٣ . كما في المتّحدين بالنوع والمماثلين من أفراده، فيتصوّر العادة حينئذٍ بحقيقتها كما في أفراد الإنسانية (ص).

٤ . أي في أشخاص تلك الحقيقة، فتوهّموا العادة وليست بها (ق).

٥ . مثلاً (جامي).

٦ . في نفسها (جامي).

٧ . غير متكثرة (ص).

٨ . ولاأقول بتكرار الوجود ولا — عود التجلّي، فما في الأصل تكرار
فالبحر بحرٌ على ماكان في قِدم — إنّ الحوادث أمواج وأنهار
لاتحجبنّك أشكال يشاكلها — عمّن تشكل فيها فهي أستار (جندي)

٩ . فمن هذه الحيثيّة لاتكرار ولاعود (جامي).

١٠ . أيضاً (جامي).

١١ . فيحصل بينهما شبه فتقول في الحس: عادت (جامي).

١٢ . أي مع اعتبار معنى التشخّص فيهما؛ فإنّه معنى واحد لاتكثّر فيه بنفسه كالحقيقة بعينها (ص).

١٣ . الواقع بينهما من عروض هذا التشخّص الواحد ومن حيث تماثلهما في أصل الحقيقة (ص).

١٤ . في العقل لم تعد لوحدة الحقيقة.

١٥ . من حيث إنّ العائدَ بالذات غير البادئ، على مادلّ عليه برهان امتناع إعادة المعدوم بعينه (ص)

استدراك من قوله: (وهذا ليس ثَمّ)، والغرض بيان أنّ العود من أيّ وجه يتحقّق ومن أيّ وجه لايتحقّق، وذلك لأنّ العادة حقيقة معقولة، وهي عود الشيء إلىٰ ماكان عليه أوّلاً، والحقيقة لاتتكثّر في نفسها كما أنّ الإنسانيّة لاتتكثّر بتكثّر أشخاصها، بل المتكثّر صور تلك الحقيقة، وصور الأشخاص أمثال، فالمثليّة متحقّقة بين الأشخاص.

فالحقيقة المعقولة من العادة أيضاً لها أفراد متكثّرة، وهي تكرّر الأحوال، فمن حيث إنّ هذا الحال الثاني مثل الحال الأوّل في الحسّ يطلق عليه العادة، ومن حيث أنّ تلك الحال ليس عين الأوّل، بل مغايراً له، لاتطلق العادة عليه.

(فما[1] ثَمَّ عادة بوجه[2]، وثَمَّ عادة بوجه[3،4]، كما أنّ ثَمَّ جزاء بوجه، وما ثَمَّ جزاء بوجه، فإنّ الجزاء أيضاً حال في الممكن من أحوال الممكن[5]، وهذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن، أي: أغفلوا أيضاحها علىٰ ماينبغي، لاأنّهم جهلوها،[6] فإنّها من سرّ القدر المتحكّم في الخلائق)[7،8].

---

١. نافية.

٢. واعتبار معنى وحدة الحقيقة (جامي). ثم عادة بوجه من حيث الأشخاص المقابلة (ق).

٣. واعتبار، يعني تكثّر الحقيقة بصورها الشخصيّة وتشابه تلك الصور في كونها صوراً شخصيّة لتلك الحقيقة (جامي).

٤. فقد جمع في حكمه هذين الطرفين، وإنّما خصّ ذلك في الحس؛ لأنّ مرجع الاشتباه بين المتمايزات ومورده ذلك، ومن ثمّة يرى العقل يغلطه في كثيرٍ من المواضع؛ ولذلك وصف الحكم العقليّ بالصحّة (ص).

٥. ممّا يقتضيها الممكن بذاته، وهي الأمور المتغايرة بالذات، فليس منها مايستعقب بعضها بعضاً، من النسب الارتباطيّة والرقيقة الاتّحاديّة بهذا الاعتبار.

وتلخيص هذا الكلام أنّ الدين الذي هو من أحكام الأعيان الممكنة جامع للطرفين، كالأعيان بعينها؛ فإنّها من وجه عدم محض، ومن وجه آخر أحوالٌ وأحكامٌ يتصوّر بها الوجود، فلها وجه بهذا الوجه (ص).

٦. وإلّا لم يكن لهم علمٌ بالشأن أصلاً (ص).

٧. إذ ما من مخلوق إلّا وهو مجبور تحت حكم قابليّته الأصليّة الذي يتبعه التجلّي، وأعيان علماء ذلك الشأن ما حكمت قابليّاتها وماطلبت ألسنة استعدادتهم إيضاح تلك المسألة على ماينبغي، وبيان ذلك ما أشار إليه بقوله: «واعلم أنّه...» (ص).

٨. وعلماء هذا الشأن عالمون به، فيكونون عالمين بها أيضاً (جامي).

لمّا كان العود مرتّباً علىٰ الجزاء، أراد أنّ يؤكد ما ذكر من تحقّق العود وعدم تحقّقه، بتشبيهه باثبات الجزاء وعدم إثبات الجزاء، وأمّا كون الجزاء ثابتاً في نفس الأمر ـ من حيث استلزام الحال الأوّل للثاني ـ فلاشكّ فيه، وأمّا كونه حالة أُخرىٰ برأسها لعين الممكن، متعيّنة بتجلّ آخر فلاشكّ أيضاً فيه، فما ثمّ جزاء وثمّ جزاء، وما ثمّ عادة وثمّ عادة، والباقي ظاهر.

(واعلم، أنّه كما يقال في الطبيب: «إنّه خادم الطبيعة»، كذلك يقال في الرّسل والورثة[١]**: «إنّهم خادمو الأمر الإلهيّ في العموم»**[٢]**، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات، وخدمتهم**[٣]**من جملة أحوالهم، التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم)**[٤و٥].

لمّا كان الكلام في بيان أحوال أعيان الممكنات التي هي من أسرار القدر، وكان من جملتها **أعيان** الرّسل والورثة، شرع في بعض أحوال أعيانهم، وهوكونهم أطبّاء للأُمم؛ لأنّهم يخلّصون الأرواح **من** الأمراض الروحانيّة، كما يخلّص الطبيب الأجسام من الأمراض الجسمانيّة.

فقال: (كما أنّ الطبيب خادم للطبيعة) **من** حيث إنّه يساعدها علىٰ رفع المرض، كذلك الرّسل وورثتهم من الكمّل «خادمون للأمر الإلهيّ في العموم»، أي: مطلقاً سواء كان الأمر[٦] موافقاً للارادة أو مخالفاً لها، فإنّهم مبلّغون للأمر، بل هم في نفس الأمر خادمون لأحوال الممكنات، حيث يرشدونهم ويهدونهم ويمنعونهم ممّا لاينبغي أن يكونوا عليه، **من** الشرك والكفر والعصيان.

وهذا الارشاد والخدمة من الأنبياء والورثة ممّا يقتضي أعيانهم، ومن جملة أحوالهم

---

١. أي ورثتهم من العلماء (جامي).

٢. ممّا يتعلّق بأنفسهم من الأحكام الخاصّة بهم، وممّا يتعلّق بالأُمم المتعلّقة بهم ممّا يختصّ بهم (ص).

٣. أي خدمة الرسل والورثة (جامي).

٤. في علم الحقّ سبحانه (جامي).

٥. وباقي الأعيان هم المخدومون في حال ثبوت أعيانهم (ص).

٦. هو الأمر الذي يقتضي عين المأمور ذلك الأمر وهو الأمر الإرادي كما سيجيء عن قريبٍ.

التي هم عليها في حال ثبوتهم في الحضرة العلميّة، دون وجودهم الخارجيّ.

(فانظر ما أعجب هذا) أي، فانظر ما أعجب أنّ الأشرف يكون خادماً للأخسّ وهو الممكنات، أو ما أعجب أنّ الخادم للأمر الإلهيّ يكون خادماً للممكنات، مع عظم قدره وجلالة قربه عند اللّه.

(إلّا أنّ الخادم المطلوب[١] هنا[٢] أنّما هو واقف عند مرسوم مخدومه[٣]، إمّا بالحال أو بالقول، فإنّ الطبيب أنّما يصحّ أن يقال فيه: «خادم الطبيعة» لو مشىٰ بحكم المساعدة لها[٤]، فإنّ الطبيعة[٥] قد أعطت[٦] في جسم المريض مزاجاً خاصّاً، به سمّي مريضاً، فلو ساعدها الطبيب خدمة[٧] لزاد في كمّيّة المرض بها أيضاً، وإنّما يردعها[٨] طلباً للصحّة، والصحّة[٩] من الطبيعة[١٠] أيضاً بانشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج[١١و١٢]، فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة)[١٣].

أي، الطبيب خادم الطبيعة، والأنبياء والرّسل وورثتهم خادمو الأمر الإلهيّ، إلّا أنّ الطبيب ليس بخادم للطبيعة مطلقاً، ولا الرّسل خدمة للأمر الإلهيّ مطلقاً، فإنّ الخادم

---

١. أي المطلوب بالذكر (جامي).

٢. أي في هذا المقام (جامي).

٣. فإنّ أطبّاء الأبدان إذا عالجوا المرضى الذين مآلهم إلى الهلاك كلّما ازدادوا في المداواة ازدادوا مرضاً وضعفاً بالحال، وأمّا بالقول فكما اخطأوا في العلاج وأمروا المريض بما فيه هلاكه (ق).

٤. فيما اقتضته في حدّ ذاتها عريّة عن العوارض الغريبة فقط، كحفظ الصحة وإزالة المرض لافيما اقتضته مطلقاً (جامي).

٥. لانضياف العوارض الغريبة إليها (جامي).

٦. أي اقتضت (جامي).

٧. في إبقاء ذلك المزاج له (ص).

٨. ويمنعها عمّا اقتضته بواسطة العوارض الغريبة (جامي).

٩. بعد المرض (جامي).

١٠. كالمريض بإنشاء مزاجٍ خاصٍّ آخر في جسم المريض (جامي).

١١. الذي هو مبدأ الانحراف عن نهج الاستقامة والاعتدال الصحيح (ص).

١٢. الخاصّ الذي به سمّي مريضاً (جامي).

١٣. مطلقاً (جامي).

مطلقاً «أنّما هو واقف عند مرسوم مخدومه» أي، واقف عند أمر مخدومه، يقال: «رسم الأمير بكذا» إذا أمر.

والطبيب ليس واقفاً عند مرسوم الطبيعة مطلقاً، فإنّه لو كان كذلك لساعد[١] الطبيعة في كلّ حال من أحوالها، ومن جملة أحوالها المرض، لأنّه مزاج خاصّ أحدثته الطبيعة، فلو كان مساعداً لها لزاد في كميّة المرض، لكنّه يسعىٰ في زواله وتبديله بالصحّة.

و«يردعها» أي، يمنعها عن المرض، وهذا المطلوب أيضاً يحصل بمزاج آخر من الطبيعة ملائم لمطلوب الطبيب، فالطبيب خادم للطبيعة من حيث المزاج الملائم للشخص، وليس خادماً علىٰ الاطلاق، فهو خادم لها من وجه، وغير خادم لها من وجه آخر.

وكذلك الأنبياء والرّسل وورثتهم، ليسوا خادمين للأمر الإلهيّ مطلقاً، فإنّ الأمر الإلهيّ قسمان:

١ـ قسم يتعلّق بأُمور تقتضيها عين المأمور، وهو الأمر الارادي.

٢ـ وقسم يتعلّق بأُمور يقتضي بعضها عين المأمور، ولايقتضي البعض الآخر، بل نقيضه وهو الأمر التكليفي، والأنبياء والرّسل خادموا الأمر التكليفي بالحال أو القول.

وقوله: (إمّا بالحال أو بالقول) متعلّق بقوله: (واقف)، ووقوفه بالحال كالاتيان بالعبادات والأفعال المبيّنة لقرب الحقّ لتقتدي الأمّة بهم[٢] فيها[٣] فتسعد، كما قال تعالىٰ: ﴿**قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُوني يُحْبِبْكُمُ اللّهُ**﴾[٤].

ويأتي العاصي بضدّها فيشقىٰ، كقوله تعالى: ﴿**وَاَمَّاالَّذينَ في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْساً اِلىٰ رِجْسِهِمْ**﴾[٥]... وقوله: ﴿**فَمَا اخْتَلَفُوا اِلاّ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ**﴾[٦].

---

١. أي الطبيب.
٢. أي بالأنبياء والرسل.
٣. أي في العبادة.
٤. آل عمران (٣): ٣١.
٥. التوبة (٩): ١٢٥.
٦. الجاثية (٤٥): ١٧.

ووقوفه بالقول كأمره بالايمان ونهيه عن الكفر والطغيان، وبيان ما يثاب به ويعاقب عليه، كما قال: ﴿بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ اِلَيْكَ﴾[١] ليصل به المطيع إلىٰ كماله والعاصي إلىٰ وبال أعماله، لاخادموا[٢] الارادة، إذ لو كانوا كذلك لما منعوا لأحد عمّا يفعل، لتعلّق الارادة به، بل كانوا يساعدونه فيه، ويجوز أن يكون متعلّقاً بالمرسوم ـ أي: الخادم ـ واقف عند مرسوم مخدومه، وذلك المرسوم إمّاأن يكون بالحال أو بالقول؟

(وإنّما هو خادم لها من حيث إنّه لايصلح جسم المريض، ولايغيّر ذلك المزاج[٣] إلّا بالطبيعة أيضاً، ففي حقّها[٤] يسعىٰ[٥] من وجه خاصّ غير عامّ[٦]، لأنّ العموم لايصحّ في هذه[٧] المسألة[٨]، فالطبيب خادم[٩] لاخادم[١٠]، أعني للطبيعة)[١١] ظاهر ممّا مرّ.

(كذلك الرّسل والورثة في خدمة الحقّ،[١٢] والحقّ علىٰ[١٣] وجهين في الحكم في

---

١. المائدة (٥): ٦٧.

٢. خ ل: خادم.

٣. الذي به سمّي مريضاً (جامي).

٤. أي الطبيعة (جامي).

٥. أي الطبيب ويخدمها (جامي).

٦. وذلك هو معاونة الطبيعة في إنشاء مزاجٍ يقيمه على إصلاحه واعتداله بالطبيعة، فخدمته مختصّة بهذا الوجه (ص).

٧. خ ل: في مثل هذه المسألة.

٨. لما عرفت (جامي).

٩. من وجهٍ خاصٍّ (جامي).

١٠. على وجه العموم (جامي).

١١. فهو أيضاً ذو طرفين (ص).

١٢. فإنّهم يخدمون الأمر الإلهي لامن جميع الوجوه، بل من جهة الإصلاح ومساعدته للوصول إلى موقف الإسعاد.

١٣. خ ل: وأمر الحقّ.

أحوال المكلّفين[١]، فيجري[٢] الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه ارادة الحقّ[٣]، وتتعلّق ارادة الحقّ[٤] به بحسب ما يقتضي به[٥] علم الحقّ، ويتعلّق علم الحقّ به علىٰ حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته)[٦].

أي، وكذلك الرّسل وورثتهم ليسوا في خدمة ارادة الحقّ مطلقاً، لأنّ حكم الحقّ في أفعال المكلّفين علىٰ وجهين:

أحدهما: الأمر مع ارادة وقوع المأمور به.

والآخر: الأمر مع عدم ارادة وقوع المأمور به.

وما بالارادة هو بحسب علم الحقّ، فإنّ الشيء مالم يعلم لم يرد، فالارادة تتعلّق بالمراد بواسطة العلم، والعلم تابع للمعلوم، فالأمر مع الارادة وافق ما عليه أعيان المكلّفين حال ثبوتهم في العلم، فقبلوا الأمر وأطاعوه، وهو المراد بقوله: (فيجري الأمر من العبد) أي، صدر المأمور به من العبد، يقال: «جرىٰ منك كذا» أي، صدر.

والأمر مع عدم ارادة وقوع المأمور به لايمكن أن يقبل؛ لأنّه ما يكون إلّا ما تعلّقت الارادة بوجوده، فيقع العصيان.

---

١. فإنّه قد سلف لك ـ في مطلع الكتاب ـ أنّ الأمر الإلهي مدرجين في النزول:

إحداهما: من عرش الذات نحو تحصيل الأعيان بلاواسطة الرسل ـ وهو المسمّى بالمشيئة، والحاصل منه هو الشيء.

والثانية: من علم الرسل نحو تبيين أحكام تلك الأعيان وخواصّها، وهو المسمّى بالتشريع، والحاصل منه هو الشرع.

والكلّ من المدرجة الأولى، ولكن خدمة الأنبياء والرسل أنّما يتعلّق بما يعرض أحوال المكلّفين منها من الأحكام، وخدمتهم أيضاً من تلك المدرجة، وإليه أشار بقوله: «فيجرى ...» (ص).

٢. ويصدر من العبد (جامي).

٣. لابحسب مايقتضيه أمره التكليفي إلّا إذا كان موافقاً للإرادة (جامي).

٤. أي بما تقتضيه إرادته (جامي).

٥. أي بما يقتضي به علمه (جامي).

٦. فما يجري الأمر من العبد إلّا على حسب ماأعطاه من ذاته (جامي).

(فما ظهر[١و٢] **إلّا بصورته)**[٣و٤و٥] أي، فما ظهر المعلوم إلّا علىٰ صورته التي هو عليها في العلم.

(فالرّسول والوارث خادم الأمر[٦] **الإلهيّ**[٧و٨] **بالارادة**[٩]**، لاخادم الارادة)**[١٠].

أي، فالرّسول والوارث خادم الأمر الإلهيّ إذا كانت الارادة متعلّقة بوقوع المأمور به، لاخادم الارادة مطلقاً؛ لأن الارادة تتبع المعلوم كما مرّ، والمعلوم يقتضي أُموراً تناسبه ممّا ينفعه ويُضرّه، والرّسول ليس مساعداً له فيما يضرّه، وأيضاً كلّ ما يقع من الخير والشرّ أنّما هو بالارادة، فلو كان خادماً للارادة مطلقاً، لما ردّ علىٰ أحد في فعله القبيح.

(فهو يردّ عليه به طلباً لسعادة المكلّف)[١١و١٢].

أي، الرّسول يردّ علىٰ المكلّف ويدفع عنه بالأمر الإلهيّ ما يضرّه، طلباً لسعادته وإظهاراً لكماله.

(فلو خدم[١٣] **الارادة الإلٰهيّة ما**[١٤] **نصح)** أي، ما نصح الخلق، بل كان يتركهم علىٰ

---

١. العبد أو المعلوم (جامي).

٢. الأمر الحقّ التابع للعلم (ص).

٣. التي هو عليها في الحضرة العلميّة (جامي).

٤. اي بصورة المعلوم (ص).

٥. يعني بصورة العبد في عينه الثابتة (جندي).

٦. أي التكليفي (جامي).

٧. الواقع بالإرادة(جامي).

٨. ممّا يتعلّق منه بأحوال المكلّفين(ص).

٩. التي ظهرت بذلك الرسول وتعلّقت به؛ لما عرفت من شمول المدرجة الأولى للكلّ (ص).

١٠. فإنّ الإرادة حكمها شاملٌ للإسعاد والإشقاء، وخدمة الرسل أنّما تتوجّه نحو إسعاد العبيد والمكلّفين فقط(ص).

١١. كما يردّ الطبيب على الطبيعة بها؛ طلباً لصحّة المستعلج (ص).

١٢. وإظهاراً لكماله (جامي).

١٣. أي الرسول والوارث (جامي).

١٤. نافية.

ماهم عليه، لأنّه المراد.

(**وما نصح إلّا بها، أعني: بالارادة**[١و٢و٣]**، فالرّسول والوارث طبيب**[٤] **أُخرويّ للنفوس**[٥]**، منقاد لأمر اللّه**[٦] **حين أمره، فنظر في أمره تعالىٰ، ونظر في إرادته فيراه**).

أي، يرىٰ، الحقّ، أي: أمر المكلّف.

(**بما يخالف أرادته، ولايكون إلّا ما يريد، ولهذا**[٧] **كان الأمر**)[٨] أي، ولأجل أنّه لايكون إلّا مايريد حصل الأمر من الرّسول، أو من اللّه، فإنّه المراد (**فأراد الأمر**) أي، فأراد وقوع الأمر (**فوقع**) بواسطة العبد المأمور (**وما**[٩] **أراد وقوع ما أمر به**[١٠] **بالمأمور**) بواسطة المأمور (**فلم يقع**) المأمور به (**من المأمور**) وهو العبد (**فسمّىٰ**[١١] **مخالفة ومعصية**).

فإن قلت: كيف يأمر الحقّ بما لايريد وقوعه، وما فائدته.

قلت: التكليف حال من أحوال عين العبد، وله استعداد لتلك الحالة مغايرة لاستعداد ما كلّفه الحقّ به، فعين العبد تطلب بالاستعداد الخاصّ من الحقّ أن يكلّفه بما ليس في استعداده قبوله فيأمر الحقّ بذلك ولايريد وقوع المأمور به، لعلمه بعدم استعداده للقبول، بل يريد وقوع ضدّ المأمور به لاقتضاء استعداده ذلك، وفائدته تميز من له استعداد القبول ممّن ليس له ذلك.

---

١. يعني -رض- تعلّقت إرادة الحقّ بأن ينصح النبيّ ﷺ والوارث (جندي).

٢. التابعة للعلم التابع للمعلوم، فما نصح النبيّ أو الوارث إلّا بما تقتضيه عينه الثابة (جامي).

٣. كما أن الطبيب ماردّ الطبيعة الخارجة عن الاعتدال في أمزجة المرضى إلّا بالطبيعة (ص).

٤. كلّ واحد منهما (جامي).

٥. المكلّفة بحفظ صحّة الفطرة عليهم ويجتهد في إزالة ما يضادّها (جامي).

٦. التكليفي (جامي).

٧. أي وقع من الأنبياء أمر أُممهم (ص).

٨. أي وجد وتحقّق الأمر التكليفي، فإنّه سبحانه أراد وقوعه (جامي).

٩. نافية.

١٠. قوله لما أمر به متلبّساً بالمأمور فلم يقع المأمور به من العبد المأمور فيسمّىٰ عدم وقوع المأمور به مخالفة ومعصية (جامي).

١١. بالنسبة إلى الأمر لا الإرادة (ق).

(**فالرّسول مبلّغ**)[١،٢] أي، فالرّسول مبلّغ للأمر الإلهيّ خادم له مطلقاً، سواء كانت معه الارادة أو لم تكن.

(**ولهذا**[٣] **قال:**) الرّسول («**شيّبتني هود وأخواتها**»[٤] **لما تحوي عليه**) أي، لما تشتمل سورته عليه (**من قوله:** ﴿**فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ**﴾[٥،٦] **فشيّبه**) قوله تعالىٰ (﴿**كَما أُمِرْتَ**﴾ **فإنّه لايدري**[٧] **هل أُمر بما يوافق الارادة فيقع**) المأمور[٨،٩] به (**أو بما يخالف الارادة فلايقع؟**)[١٠]. المأمور به؛ لأنّه عليه السلام من حيث نشأته العنصريّة الحاجبة له عن الاطّلاع علىٰ الحقائق، دائماً لايدري هل أُمر بما يوافق الارادة فيقع المأمور به منه[١١]، ويكون منقاداً للأمر الإلهيّ، أو بما يخالف الارادة فلايقع، فيكون خارجاً عن أمره تعالىٰ؟

(**ولايعرف أحد حكم الارادة**[١٢] **إلّا بعد وقوع المراد**[١٣]**، إلّا من كشف اللّه عن**

---

١. أي للأمر الإلهي، خادمٌ له محرص على قبوله اللأمر الإرادي(جامي).

٢. يعني ـ رض ـ أنّما يقع الأمر من الرسول والوارث لما أراد اللّه منهما وقوع الأمر فوقع، وإنّما لم يقع الامتثال من المأمور به؛ لعدم اقتران الإرادة بالأمر بوقوعه منه، و إنّما لم تتعلّق الإرادة بوقوع الأمر من المأمور؛ لتعلّق العلم بعدم وقوعه من المأمور فلم يقع و إنّما وقع الأمر من الآمر بما لايقع، لتعلّق إرادة الحقّ بوقوع الأمر لتعلّق علم الحقّ وأمر الحقّ بمقتضى عينه الثابتة، أنّه يقع الأمر منه بما لايوجد له عين من العاصي والمخالف، فتتركّب عليه الحجّة الإلهيّة، فيتوجّه عليه العقاب، فافهم (جندي).

٣. أي ولتخلّف وقوع المأمور به عن وقوع الأمر به، واتّصاف المأمور حينئذ بالمخالفة والمعصية (جامي).

٤. *بحار الأنوار*، ج١٦ ص١٩٢ ح٢٨. *مجمع البيان*، ج٥ ص١٨٠.

٥. هود (١١): ١١٢.

٦. من وجوب دعوة الأُمم كلّها، ومن جملتهم من تعلّقت الإرادة بأن لايقع منه المأمور به فانّ طلب وقوع المأمور به مع مخالفته للمراد، يكون تكليفاً بالمحال وطلباً لما يمتنع حصوله (ص).

٧. أي دائماً (جامي).

٨. المأمور به فيتّصف بالطاعة (جامي).

٩. المأمور به فيتّصف بالمأمور به (جامي).

١٠. أي من الرسول (جامي).

١١. إنّها تعلّقت بالمأمور به أو بنقيضه (جامي).

١٢. الذي هو عين المأمور به أو غيره (جامي).

١٣. ورفع الحجاب عنها (جامي).

بصيرته[١]**، فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها**[٢] **علىٰ ماهي عليه**[٣]**، فيحكم عند ذلك**[٤] **بما يراه**[٥]**، وهذا قد يكون لآحاد الناس)**[٦] وهم الكمّل من الأنبياء والأولياء.

(في أوقات[٧] **لايكون مستصحباً)** أي، لايكون هذا الكشف دائماً، بل وقتاً دون وقت، كما قال لنبيّه ﷺ **(قل: ﴿مَاأَدْرِي مَايُفْعَلُ بي وَلاَبِكُمْ﴾**[٨] **فصرّح**[٩] **بالحجاب)**.

قوله: (صرّح) علىٰ صيغة الأمر، أي وقل وصرّح بالحجاب ليتنبّه به العارفون، أنّ هذا المقام الّذي ليس فوقه مقام آخر، لايرتفع الحجاب مطلقاً بحيث لايبقىٰ بين علم الحقّ وعلمه فرق.

(وليس المقصود[١٠و١١] **إلّا أن يطّلع في أمر خاص**[١٢]**، لاغير)**.

أي، وليس المقصود من هذا الكشف ـ الّذي أطلعه اللّه عليه ـ إلّا أن يطّلع العبد علىٰ بعض الأمور، لاعلىٰ كلّ مايعلمه اللّه، كما قال تعالىٰ **﴿وَلاَيُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إلاّ بِمَا شَاءَ﴾**[١٣].

---

١. في الحضرة العلميّة (جامي).
٢. فيها (جامي).
٣. الإدراك عليها (جامي).
٤. من الأحوال والأحكام (جامي).
٥. وهم الكُمّل من الأنبياء ﷺ والأولياء ﷺ لاكلّهم (جامي).
٦. صافية لهم(ص).
٧. في سائر الأوقات، وليس ممّا يختصّ بنيله الأنبياء، ولايلتفتون إليه كلّ الالتفات، فإنّه ليس في معرفة الجزئيات وتصفّح سماتها من الكمال ما يعتدّ به (ص).
٨. الأحقاف (٤٦): ٩.
٩. أي فصرّح، فقوله: «صرّح» على صيغة الأمر، عطف على قوله: «قل» وتفسير له.
ويحتمل أن يكون على صيغة الماضي عطفاً على «قال» المقدّر (جامي).
١٠. من الكشف الواقع لبعض الناس في بعض الأوقات (جامي).
١١. أي ليس المقصود من النبيّ ـ ﷺ ـ أن يطّلع على كل شيءٍ ممّا في الغيب إلّا في أمر خاص به، وهو مايدعوه إليه من المعرفة باللّه وبالتوحيد وأمر الآخرة، من أحوال القيامة والبعث والجزاء لاغير (ق).
١٢. من الكمال الذي لاشركة لأحد فيه (ص).
١٣. البقرة (٢): ٢٥٥.

[فصّ حكمة نوريّة في
كلمة يوسفيّة]

فصّ حكمة نوريّة في كلمة يوسفيّة

لمّا كان عـالم الأرواح المسـمّىٰ بالعالم المثـالي عالماً نورانيـاً، وكان كـشف يوسفعليه السلام مثـاليّاً، وكان علىٰ الوجه الأتم والأكـمل، أضـاف[1] الحكمة النوريّة الـكاشفة عن الحـقائق إلىٰ كلمته، لذلك كان عالماً بعلم التعبير. ومرادِ اللّه من الصّورة المرئيّة المثاليّة، وكلّ من يعلم بعده ذلك العلم فمن مرتـبته يأخذ، ومن روحانيّته يستفـيد، ولقوّة نوريّة روحهعليه السلام كانت صورته أيضاً كاملة في الحسن والبهجة.

واعلم، أنّ النور الحـقيقيّ هو الذات الإلـهيّة لاغـير؛ إذ هو اسم من أسـماء الذات[2]، وكلّ مـايطلق عليـه اسم الغـيـريّة والسـوىٰ ظلّ من ظلالهـا[3]، والأرواح وعـالمهـا من ظلالهـا[4]، وكـونه نورانـيّاً بالاضـافة إلىٰعـالـم الأجسـام[5]، ولمّا كـان دخـول الروح[6] في عـالمه الأصلي[7] بواسطة الـعبـور[8] علىٰ الحـضـرة الخـيـاليّة، التـي هي المثـال المقـيّد.

---

١. جواب «لمّا».

٢. لااسم الصفات والأفعال.

٣. أي الذات.

٤. أي الذات.

٥. المادية.

٦. أي النفس.

٧. أي العقل.

٨. صعوداً ونزولاً.

وباشراق نور الروح[١] عليها تظهر الصّور المثاليّة[٢]، وجب انبساط النور علىٰ هذه الحضرة[٣] أوّلاً؛ ليشاهد الروح مايتجسد من المعاني الفائضة عليه فيها شهوداً عيانياً، فيتمرّن[٤] وينتقل منها إلىٰ عالم المثال المطلق.

فقوله (**هذه الحكمة النوريّة انبساط نورها علىٰ حضرة الخيال**).

معناه، هذه الحكمة النوريّة عبارة عن انبساط نور الكلمة اليوسفيّة، وهي روحانيّة يوسف عليه السلام، علىٰ حضرة خيالها لتتنوّر، فيشاهد فيها المعاني[٥] المتجسدة[٦].

فضمير «نورها» عائد إلىٰ الكلمة، ويجوز أن يرجع إلىٰ الحكمة، ومعناه: هذه الحكمة النوريّة عبارة عن انبساط نور العلوم المنتقشة في الكلمة اليوسفيّة علىٰ حضرة الخيال؛ لأنّ الحكمة هي العلم بالحقائق علىٰ ماهي عليه، والعلم نور في نفسه منوّر لغيره، إلّا أنّ الأوّل أولىٰ[٧]، وفي بعض النسخ: (انبساطها)[٨] والمعنىٰ واحد.

(**وهو[٩] أوّل مبادئ الوحي الإلهيّ في أهل العناية**).

أي، هذا الانبساط هو أوّل ظهور مبادئ الوحي في أهل العناية، وهم الأنبياء عليهم السلام، وإنّما كان أوّلاً لأنّ الوحي لايكون إلّا بنزول الملك، وأوّل نزوله في الحضرة الخياليّة، ثمّ الحسيّة، فالمشاهد له لابدّ أن يكون خياله منوّراً ليقدر علىٰ مشاهدته فيه، ثمّ في المثال المطلق، لأنّه واسطة بين العالم الحسّي والمثال المطلق، فالنازل لابدّ له من العبور عليه، والصاعد أيضاً كذلك.

---

١. أي أصل الروح.

٢. النوريّة.

٣. الخياليّة.

٤. خ ل: فيمرّ.

٥. والحقائق.

٦. الفائضة في حضرة الخيال.

٧. لأنّ المعنى الثاني لايصحّ، إلّا أن يقال: الحكمة التي تكون في الكملة اليوسفيّة، فبالرجوع إلى الكلمة تصير المسافة أقصر فيكون أولى.

٨. بدون لفظ «النور».

٩. أي ذلك الإنبساط (جامي).

(تقول عائشة: أوّل ما بدئ به رسول اللّهﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة)[١].

أي، أوّل ما حصل لرسول اللّهﷺ من آثار الوحي ومبادئه الرؤيا الصادقة، لذلك قال عليه السلام: «الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة» وهي نصيب المؤمنين منها.

(فكان لايرىٰ رؤياً إلّا خرجت[٢،٣] **معاينة**[٤]**، مثل فلق الصبح)** أي، ظهرت في الحسّ كما رأىٰ، مثل فلق الصبح.

(تقول: لاخفاء بها) تفسير لقولها (مثل فلق الصبح) وليس من تتمة قولها.

(وإلىٰ هنا[٥] **بلغ علمها لاغير**[٦]**، وكانت المدّة له**[٧] **في ذلك ستة أشهر، ثمّ جاءه الملك، وما علمت**[٨] **أنّ رسول اللّهﷺ قد قال: «إنّ الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»)**[٩].

أي، ما علمت أنّ كلّ مايظهر في الحسّ هو مثال[١٠] مايظهر في النوم، والناس غافلون عن إدراك حقائقها ومعانيها، التي تشتمل تلك الصّور الظاهرة عليها، فكما يعرف العارف بالتعبير المراد من الصّور المرئية في المنام، كذلك يعرف العارف بالحقائق

---

١. راجع الباب الأول من صحيح *البخاري* «كيف كان بدأ الوحي إلى رسول اللّهﷺ والحديث الثالث منه عن عائشة أنّها قالت: أوّل ما بُدئ به رسول اللّهﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لايرى رؤيا إلّا جاءت مثل فلق الصبح، ثمّ حُبِّب إليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء الخ.

البخاري، ج١ ص٣ـ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ج١ ص١٣٩، *المسند*، ج٢ ص٢٣٢.

٢. خ ل: «جاءت».

٣. أي هذه الرؤيا (جامي).

٤. في بعض النسخ هذه اللفظة غير موجودة، وفي بعضها بدلها يكون «معاً» ففسّر مولانا الجامي، أي مع ما عبّرت به.

٥. أي إلى هذا المقام من التميّز بين النوم واليقظة (جامي).

٦. ثم تقول عائشة: كانت المدّة (جامي).

٧. أي لرسول اللّهﷺ في ذلك، أي في الوحي بالرُؤيا الصادقة (جامي).

٨. أي عائشة (جامي).

٩. *بحار الأنوار*، ج٤ ص٤٢ وج٥٠ ص١٣٤ ـ *الإحياء*، كتاب التوبة، ج٤ ص٣٥.

١٠. خ ل: مثل.

المراد من الصّور الظاهرة في الحس، فيعبّر عنها إلىٰ ماهو المقصود منها؛ لأنّ ما يظهر في الحسّ صورة ما يظهر في العالم المثالي، وهو صورة المعاني الفائضة علىٰ الأرواح المجرّدة من الحضرة الإلٰهيّة، وهي من مقتضيات الأسماء.

فالعارف بالحقائق إذا شاهد صورة في الحسّ، أو سمع كلاماً، أو وقع في قلبه معنى من المعاني، يستدلّ منها علىٰ مبادئها، ويعلم مراد اللّه من ذلك.

ومن هذا المقام يقال: إنّ كلّ ما يحدث في العالم كلّه رسل من الحقّ تعالىٰ إلىٰ العبد، يبلّغون رسالات ربّهم، يعرفها من عرفها[1]، ويعرض عن المقصود منها من يجهلها كما قال تعالىٰ: ﴿وكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ في السَّمَوٰاتِ وَالأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[2] لعدم انتباههم ودوامهم في نوم الغفلة، ولايعرف هذا المقام إلّا من يكاشف جميع المقامات العلويّة والسفليّة، فيرىٰ الأمور النازلة من الحضرة إلىٰ العرش والكرسي والسماوات والأرض، ويشاهد في كلّ مقام صورته.

(وكلّ مايرىٰ في حال النوم فهو من ذلك القبيل[3]، وإن اختلفت الأحوال)[4] وفي بعض النسخ: (وكلّ مايرىٰ في حال اليقظة فهو من ذلك القبيل).

فاللام في النوم للعهد، والمعهود النوم الّذي في قوله عليه السلام: «الناس نيام إذا ماتوا ... الخ» أي، كلّ ما يرىٰ في اليقظة التي هي في الحقيقة نوم، فهو من قبيل ما رآه رسول اللّه ﷺ في مدّة ستة أشهر عند كلّ عالم بالحقائق، فإنّهم يعلمون ماأراد اللّه منه، ويعملون بمقتضاه، وإن اختلفت أحوال الصّور المرئية ومعانيها، أو وإن اختلفت أحوالهما[5] بحسب اختلاف عوالمها.

فكما يجب العبور عن الصّور المرئية في النوم إلىٰ المراد منها، كذلك يجب العبور عن الصّور المرئيّة في اليقظة إلىٰ المراد منها.

---

١. خ ل: يعرفها.

٢. يوسف (١٢): ١٠٥.

٣. أي من قبيل ما يراه النبيّ ﷺ في مدة ستة أشهرٍ في الاحتياج إلى التعبير (جامي).

٤. أي أحوال النوم بأن كانت حال النوم المزاجي الحقيقي أو حال النوم الحكمي (جامي).

٥. أي النوم واليقظة.

(**فمضىٰ قولها**[١]: **ستةأشهر**) أي، مدّة ستة أشهر كما قالت، فالمراد من القول المقول، ويدلّ علىٰ ذلك قوله:

(**بل عمره كلّه في الدنيا بتلك المثابة**[٢]، **إنّما هو**[٣] **منام في منام**)[٤ و٥ و٦ و٧].

أي، مضىٰ عمره كلّه بمثابة الأشهر المذكورة فعمره أنّما هو منام في منام؛ لأنّ الأحوال المتعاقبة منامات متعاقبة، فقوله: (أنّما هو منام في منام) خبر مبتدأ محذوف، ويجوز أن يكون عطف بيان لقوله: (بتلك المثابة) يعني كان مناماً في منامٍ.

(**وكلّ ماورد**[٨] **من هذا القبيل**) أي، من قبيل ما يعبّر (**فهو المسمّىٰ عالم الخيال**)[٩] فالكون كلّه خيال، كما قال: شعرٌ

إنّما الكون خيال[١٠]	وهو حقّ في الحقيقة
كلّ من يفهم هذا	حاز أسرار الطريقة

(**ولهذا يعبّر**) علىٰ البناء للمفعول (**أي**[١١]، **الأمر الّذي هو في نفسه علىٰ صورة**

---

١. أي مقول عائشة (جامي).

٢. أي بمثابة النوم، قوله: «بتلك» متعلق بقوله: «فمضى» (جامي).

٣. أي عمره ﷺ.

٤. الضمير فيه راجع إلى «كلّ ما يرى في حال النوم»، أي كلّ ما يرى في حال النوم أنّما هو منامٌ في منامٍ (ص).

٥. لأنّ اليقظة أيضاً منامٌ.

٦. والصور المتعاقبة ـ التي هي منامٌ ـ تكون في اليقظة التي هي أيضاً منامٌ، فيكون عمره كلّه منامٌ في منام.

٧. أي عقيب منامٍ؛ لأنّ الصور المتعاقبة المرئيّة مناماتٌ متعاقبة (جامي).

٨. أي من الصور الحسيّة العيانيّة أيضاً من هذا القبيل (ص).

٩. أي كلّ ما ورد من الأمر الذي له صورة معيّنة في نفسه، فظهر في صورةٍ أُخرى غيرها، فهو من عالم الخيال (ق).

١٠. قيل: كلّ مافي الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظِلال

خ ل: أو نقوشٌ أو عكوسٌ أو ظلال.

١١. خ ل: أنّ.

كذا، ظهر في صورة غيرها، فيجوز العابر) أي يعبر العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه أي، في نفسه **(إن أصاب)** أي، العابر.

(كظهور العلم في صورة اللّبن، فعبر) بالتخفيف، أي: عبر رسول اللهﷺ حين ما رأىٰ في منامه أنّه يشرب اللّبن إلىٰ أن خرج من أظافيره **(في التأويل من صورة اللّبن إلىٰ صورة العلم، فتأوّل)** رسول الله **(أي، قال: مآل هذه الصّورة اللّبنيّة إلىٰ صورة العلم)** التي هي في نفس الأمر.

(ثُمَّ إنّهﷺ كان إذا أوحى إليه أخذ[١] عن المحسوسات المعتادة فَسُجِّي)[٢] علىٰ البنا للمفعول، أي: ألبس ثوباً مثاليّاً، يقال: سجّيته، أي: ألبسته الثوب، أو ستر عنه المحسوس بدخوله في الغيب.

(وغاب عن الحاضرين عنده[٣]، فإذا سُرِيَ[٤] عنه ردّ) أي، إذا كشف عنه ورفع ما به كان غائباً عن الحسّ ردّ إلىٰ حضرة الشهادة.

(فما أدركه[٥] إلّا في حضرة الخيال[٦]، إلّا أنّه لايسمّىٰ نائماً)[٧].

وذلك لأنّ النوم ما يكون سببه أمراً مزاجيّاً يعرض للدماغ، وسبب هذا أمر روحانيّ، يفيض علىٰ القلب فيأخذه عن الشهادة، فلايسمّىٰ باسمه، وهذا المعنىٰ قد يكون بلاغيبة عن الحسّ بالكلّية، كما كان للنبيّ[٨]ﷺ في نهاية أمره، بخلاف النوم، وهذه الحالة شبيهة بالسِّنة.

---

١. حقيقةً أو حكماً (جامي). أخذ عن المحسوسات بالبناء للمفعول، أي غاب عن المحسوسات.

٢. أي ستر (جامي).

٣. أي لم يبق له إحساسٌ بهم؛ فإنّ الغائب عن الشيء لم يكن له إحساسٌ به (جامي).

٤. أي رفع عنه الوحي (جامي).

٥. أي الذي أوحى إليه (جامي).

٦. المطلق أو المقيّد.

٧. أي ما يغفل عنه غفلة النائم (جندي).

٨. وفي نسخة مصححة: «كما كان حال النبيّﷺ».

(وكذلك[1] إذا تمثّل له الملك رجلاً، فذلك) التمثّل (من حضرة الخيال؛ فإنّه ليس برجل)[2] أي، موجود في الحسّ، كما هو العادة.

(وإنّما هو ملك[3]، فدخل في صورة إنسان. فعبره الناظر العارف حتّىٰ وصل إلىٰ صورته الحقيقيّة، فقال: «هذا جبرئيل أتاكم يعلّمكم أمر دينكم»[4]، وقد قال «لهم: ردّوا عليّ الرجل»[5]، فسمّاه بالرجل من أجل الصّورة التي ظهر لهم).

أي، ظهر جبرئيل للناظرين (فيها[6]، ثمّ قال: «هذا جبرئيل». فاعتبر الصّورة التي مآل هذا الرجل المتخيّل إليها) وهي الصّورة الملكيّة.

(فهو صادق في المقالتين، صَدَقَ للعين في العين الحسّيّة).

أي للعين التي هي من الحواسّ الظاهرة في رؤية العين، أي: الذات المحسوسة. أو صدق للعين، أي: الذات الجبرئيليّة في العين الحسيّة، وهي البصر.

(وصَدَقَ في أنّ هذا جبرئيل، فإنّه جبرئيل بلاشكّ، وقال[7] يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾[8]).

(فرأىٰ اخوته في صورة الكواكب، ورأىٰ أباه وخالته في صورة الشمس والقمر، هذا من جهة يوسف، ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور اخوته في صورة

---

١. هذا إذا قوى عليه سلطان الوحي، بحيث غاب عن المحسوسات، وكذلك إذا تمثّل له الملك رجلاً فيما لم يغب عن تلك المحسوسات (ص).

٢. فانّه أي الملك ليس برجل.

٣. حقيقة ليس برجل.

٤. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ج١ الباب ١ ص٣٨ ح١. *الترمذي* كتاب الإيمان، ج٥ الباب ٤ ص٧ ح٢٦١٠. ابن ماجه، *المقدّمة*، ج١ الباب ٩ ص٢٥ ح٦٣، *المسند*، ج١ ص٢٧ و ٢٨ مع اختلاف يسير.

٥. صحيح مسلم، الباب ١، ح٤، ج١ ص٣٩.

٦. أي في تلك الصورة (جامي).

٧. هذا ما أشارت إليه الحضرة الختميّة من الجمعيّة في هذا الموطن (ص).

٨. يوسف (١٢): ٤.

الكواكب[١]، وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم[٢]، فلمّا لم يكن لهم علم بما رآه يوسف، كان الادراك من يوسف في خزانة خياله، وعلم ذلك يعقوب[٣] حين قصّها[٤] عليه، فقال: ﴿يا بُنَيَّ لاتَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ اِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً﴾)[٥].

اعلم، أنّ المرئي في صورة غير صورته الأصلية أو علىٰ صورته، قد يكون بارادة المرئي، وقد يكون بارادة الرائي، وقد يكون بارادتهما معاً، وقد يكون بغير إرادتهما.

أمّا الأوّل: فكظهور ملك علىٰ نبيّ من الأنبياء في صورة من الصّور، وظهور الكمّل من الإنسان[٦] علىٰ بعض الصالحين في صور غير صورهم.

وأمّا الثاني: فكظهور روح من الأرواح الملكيّة أو الإنسانيّة، باستنزال الكامل المتصرّف إيّاه إلىٰ عالمه، ليكشف معنىً ما مختصّاً علمه به.

وأمّا الثالث: فكظهور جبرئيل عليه السلام للنبيّ صلى الله عليه وآله باستنزاله إيّاه، وبعث الحقّ إيّاه إلىٰ النبيّ صلى الله عليه وآله.

وأمّا الرابع: فكرؤية زيد مثلاً صورة عمرو في النوم من غير قصد وارادة منهما.

ولمّا كان ظهور اخوة يوسف عليه السلام بصور الكواكب، وظهور أبيه وخالته بصورة الشمس والقمر من غير علم منهم وإرادة، قال[٧] رضي اللّه عنه: (ولو كان من جهة المرئي) أي، هذا الظهور ولو كان من جهتهم **لعلموا ذلك.**

(فلمّا لم يكن لهم علم بما رآه يوسف) في نومه، علم أنّه لم يكن من جهتهم، ولامن جهة يوسف بحسب القصد والارادة، بل كان الادراك منه بحسب اعطاء استعداده ذلك في خزانة الخيال، ولم يكن له علم بما رآه إلّا بعد أن وقع، لذلك قال:

---

١. لمكان الاهتداء بهم (جامي).

٢. أي للأخوة.

٣. يعني أنّ هذه الرؤيا من جهة يوسف لامن جهتهم، وليس لهم شعورٌ بذلك (جامي).

٤. أي الرُّؤيا.

٥. يوسف (١٢): ٥.

٦. خ ل: الأناسيّ.

٧. جواب «لمّا».

﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾[١].

«وعلم ذلك يعقوب عليه السلام أوّلاً حين قصّها» يوسف عليه السلام، فقال: ﴿يَابُنَيَّ لاتَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ اِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً﴾[٢].

(ثمّ برّأ[٣] ابناءه عن ذلك الكيد، وألحقه بالشيطان).

أي، ألحق الكيد بالشيطان، وبرّأ أبناءه من ذلك الفعل؛ لعلمه أنّ الأفعال[٤] كلّها من الله. ولمّا كان الشيطان مظهراً للاسم «المضلّ» أضاف الفعل السيء إليه، وهذه الإضافة أيضاً كيد ومكر[٥]، فإنّه تعالى هو الفاعل في الحقيقة، لاالمظهر الشيطاني، وهو المراد بقوله:

(وليس إلّا عين الكيد)[٦].

أي، ليس اسناد الكيد إلىٰ الشيطان أيضاً إلّا عين الكيد مع يوسف عليه السلام، وذلك ليتأدّب ويتّقي باسناد المذامّ إلىٰ ماهو مظهره، وهو الشيطان.

(فقال: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلاِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾[٧,٨] أي، ظاهر العداوة[٩]، ثمّ قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾ أي، أظهرها في الحسّ بعد ما كانت في صورة الخيال، فقال له النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله: «الناس نيام»[١٠]).

---

١. يوسف (١٢): ١٠٠.

٢. حسداً عليك حيث يحصل لهم علم بما رأيته من تفوّقك عليهم وانقيادهم لك (جامي).

٣. أي يعقوب عليه السلام (جامي).

٤. أي من حيث الوجود.

٥. هذا كيدٌ ممدوح كالخدعة في الحرب؛ فانّ الحرب خدعة، والكذب الممدوح في عدّة موارد جوّزه الشرع، فتبصّر.

٦. لئلا ينحرف يوسف عن جادّة نيّته القويمة، الموصلة له إلى كمالاته وإن كان في طريقه ذلك من المهالك الموحشة مارآه ـ هذا من أدب الإرشاد(ص).

٧. فإنّ الإبانة هو الظهور (جامي).

٨. يوسف (١٢): ٥.

٩. فإنّه في الباطن ماكان عداوة، بل لو نُظر إلى مايؤول إليه أمر كيدهم ذلك كان عين الشفقة والحفاوة (ص).

١٠. *بحار الأنوار*، ج٤ ص٤٢ وج ٥٠ ص١٣٤ ـ *الإحياء*، كتاب التوبة ج٤، ص٣٥.

أي، جعل النبيّ ﷺ الحسّ أيضاً نوعاً من أنواع النوم؛ لغفلة الناس فيه عن المعاني الغيبيّة والحقائق الإلٰهيّة، كما يغفل النائم عنها.

(فكان قول يوسف عليه السلام : ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾ بمنزلة من رأىٰ في نومه أنّه قد استيقظ من رؤيا رآها ثُمَّ عبّرها، ولم يعلم أنّه في النوم عينه)[1] عينه بالجرّ تأكيد[2] للنوم، أو منصوب علىٰ أنّه تأكيد لضمير «أنّه» أي، لم يعلم أنّه بعينه في النوم، ويجوز أن يكون مرفوعاً علىٰ أنّه مبتدأ والظرف خبره مقدّم عليه، وضمير «أنّه» للشأن.

(ما برح، فإذا استيقظ يقول: رأيت كذا، ورأيت كأنّي استيقظت وأوّلتها بكذا، هذا مثل ذلك، فانظر كم بين إدراك محمّد[3] **ﷺ، وبين إدراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّاً﴾ معناه، حسّاً)** أي، ثابتاً حسّاً.

لذلك قال: **(أي، محسوساً**[4،5]**، وما كان**[6] **إلّا محسوساً**[7]**، فإنّ الخيال أبداً لايعطي إلّا المحسوسات**[8،9]**، غير ذلك**[10] **ليس له)**[11].

---

١. تأكيد للنوم والفرق بين إدراك محمّد ﷺ وإدراك يوسف، أنّ يوسف جعل الصورة الخارجيّة الحسيّة حقّاً وماكانت الصورة في الخيال إلّا محسوسة؛ لأنّ الخيال خزانة المحسوسات ليست فيه إلّا الصورة المحسوسة مع غيبتها عن الحس، وأمّا محمّد ﷺ فقد جعل الصورة الخارجية الحسّيّة أيضاً خيالية (ق).

٢. بقرينة قوله: «مابرح» مازال عن النوم الذي كان فيه.

٣. حيث أدرك أنّ الناس في كلّ حال نيام (جامي).

٤. فأدرك مطابقة عقيدته ومافي متخيّلته من الصورة بالمحسوسات، وسمّاها بـ «الحقّ» وهذا ليس تأويله حقّاً؛ لأنّ تأويل الصور ومآل أمرها أنّما هو الحقائق المعنويّة ولطائفها الأصليّة، لاالمحسوسات بنفسها، كيف وماكان عند رؤيته إلّا محسوساً (ص).

٥. أي محسوساً بالحواسّ الظاهرة (جامي).

٦. أي هذا الأمر الثابت حسّاً إلّا محسوساً (جامي).

٧. أي مأخوذاً من الحسّ (جامي).

٨. بتركيباتها الخاصّة وامتزاجاتها الاختراعيّة (ص).

٩. يعني الصور المأخوذة من الحسّ؛ فإنّ المادة التي يتصرّف فيها الخيال ليست إلّا الصورة الحسّيّة المخزونة فيه، وليس المراد أنّها حين التخيّل محسوسة بالحواسّ الظاهرة (جامي).

١٠. الذي ذكرنا (جامي).

١١. أي ليس يتأتّى له، أي للخيال (جامي).

أي، فانظر كم بينهما في الادراك، فإنّ النبيّ ﷺ جعل الصّور الحسيّة أيضاً كالصّور الخياليّة[١]، التي يتجلّىٰ الحقّ والمعاني الغيبيّة والحقائق العينيّة، فيها وجعل يوسف عليه السلام الصّور الحسيّة حقّاً ثابتاً، والصّور الخياليّة غير ذلك، فصار الحسّ عنده مجالي للحقّ والمعاني الغيبيّة دون الخيال.[٢]

(**فانظر ما أشرف علم ورثة محمّد** ﷺ) أي، علم الأولياء الكاملين المطّلعين علىٰ هذه الأسرار.

(**وسأبسط القول**) اللام للعهد، والمعهود قول النبيّ ﷺ: «الناس نيام...» أي، سأبسط هذا القول، وأُبيّن أنّ العالم كلّه خيال والناس كلّهم نيام، والصّور المرئيّة كلّها صور خياليّة، كما قال في موضع آخر:

إنّما الكون خيال ... وهو حقّ في الحقيقة

كلّ من يفهم هذا ... حاز أسرار الطريقة

(**في هذه الحضرة**) أي، الحضرة الخياليّة (**بلسان يوسف المحمّدي ما تقف عليه**) أي، سأبسط القول بسطاً تطّلع عليه (**إن شاء اللّه تعالىٰ**) أو يكون «ما تقف عليه» بدلاً من القول.

قد مرّ أنّ المرتبة المحمّدية محيطة بجميع مراتب الأنبياء نبوّة وولاية، إذ منها تتفرّع المراتب كما تتفرّع من روحه الكلّي الأرواح، وكلّ من ورثته قائم علىٰ ولاية نبيّ منهم، لذلك كان بعضهم علىٰ قلب إبراهيم، وبعضهم علىٰ قلب يوسف، وبعضهم علىٰ قلب موسىٰ صلوات اللّه عليهم أجمعين، والقائم بالولاية الخاصّة المحمّدية جامع لمراتب ولايات كلّهم.

فقوله: (بلسان يوسف المحمّدي) أي، بلسان القائم علىٰ ولاية يوسف الّذي هو

---

١. يعني ـ رض ـ أنّه لايظهر في الخيال إلا الصور المحسوسة المرئيّة قبل ذلك؛ لتقييد مرتبة عالم الخيال بالقوة المتخيّلة؛ فإنّه المثال المقيّد، وأمّا عالم المثال المطلق فهو محلّ تجسّد الأرواح والأنوار والمعاني والصور، فهذا وسع العوالم (جندي).

٢. لأنّه قال: جعلها ربّي حقّاً، فالخيال ليس عنده حقّاً.

محمّدي، ولمّا كان القائم علىٰ ولاية يوسف مظهراً لسرّه سمّاه باسمه، وفيه سرّ آخر[١] لايطّلع عليه إلّا من اطّلع علىٰ ظهورات الكمّل في العوالم، وإن بحثت عنه وصلت إليه.

(فنقول: اعلم، أنّ المقول عليه[٢] سوىٰ الحقّ أو مسمّىٰ العالم، هو بالنسبة إلىٰ الحقّ كالظلّ للشخص).

أي، كلّ ما يطلق عليه اسم الغيريّة، أو يقال عليه إنّه مسمّىٰ العالم، فهو بالنسبة إلىٰ الحقّ تعالىٰ كالظلّ للشخص، وذلك لأنّ الظلّ لاوجود له إلّا بالشخص، كذلك العالم لاوجود[٣] له إلّا بالحقّ، وكما أنّه[٤] تابع له[٥] كذلك مسمّىٰ العالم تابع للحقّ لازم له؛ لأنّه صور أسمائه ومظهر صفاته اللّازمة له.

وإنّما قال بلفظ التشبيه، لأنّه من وجه[٦-٧] عين الحقّ وإن كان[٨] من وجه[٩] آخر غيره، والظلّ لايمكن أن يكون عين الشخص[١٠]، والمقصود إثبات أنّ العالم كلّه خيال، وكما قال: (سأبسط القول في هذه الحضرة).

---

١. أي الولاية حقيقة واحدة لها ظهورات متكثّرة لابطريق التناسخ الباطل (الأُستاذ الفاضل التوني ـ قدّس سرّه ـ).

٢. يعني على ما يقال كذلك عرفاً وفي المعهود عند الجمهور؛ فإنّ الحقيقة تأبى أن يكون لسوى الحق وغيره وجود، ولو سمّي ماسمّي سوى ـ سوى على مقتضى التحقيق والكشف والنظر الدقيق ـ لقيل فيه: صور أسماء الحقّ وأشخاص تعيّناتها بالوجود الواحد الحقّ وتنوّعات ظهوره وتجلّياته؛ فإنّه مافي الوجود إلّا هو وأسماؤه لاغير، فإن اعتبرنا هويّته الذاتيّة فواحد وإن اعتبرنا أسماءه ونسب شوؤنه الذاتيّة فكثيرة ظاهرة في عينٍ واحدة.

٣. تابع.

٤. أي الظلّ.

٥. أي للشخص.

٦. أي من حيث الذات.

٧. أي من حيث الحقيقة، لأنّهما وجود ومشتركان في حقيقة الوجود.

٨. أي من حيث التعيّن.

٩. وهو التقيّد والضعف وكونه ربطياً.

١٠. لأنّهما لايكونان من حقيقة واحدة.

(فهو[١] ظلّ اللّه).

وإنّما جاء بهذا الاسم الجامع دون غيره من الأسماء، لأنّ كلّ واحد من الموجودات مظهر اسم من الأسماء الداخلة فيه وظلّ له، فمجموع العالم ظلّ للاسم الجامع للأسماء.

(فهو[٢] عين نسبة الوجود[٣] إلىٰ العالم).

أي، ظلّ اللّه هو عين نسبة الوجود الاضافي إلىٰ العالم، وذلك لأنّ الظلّ يحتاج إلىٰ محلّ يقوم به، وشخص مرتفع يتحقّق به ونور يظهره كذلك هذا الظلّ الوجودي يحتاج إلىٰ أعيان الممكنات التي امتدّ عليها، وإلىٰ الحقّ ليتحقّق به، وإلىٰ نوره ليظهر به، ونسبة الوجود الكوني إلىٰ العالم نسبة الظلّ إلىٰ مايقوم به، ونسبته إلىٰ الحقّ نسبة الظلّ إلىٰ من يتحقّق به وهو الشخص، وإليه أشار[٤] بقوله:

(لأنّ الظلّ موجود بلاشكّ في الحسّ، ولكن[٥] إذا كان ثمّة من يظهر فيه ذلك الظلّ حتّىٰ لو قدّرت[٦] عدم من يظهر فيه ذلك الظلّ، لكان الظلّ معقولاً غير موجود في الحسّ، بل يكون بالقوّة في ذات الشخص المنسوب إليه الظلّ) كالشجرة في النواة.

(فمحلّ ظهور هذا الظلّ الإلهيّ المسمّىٰ بالعالم، أنّما هو أعيان الممكنات، عليها[٧]

---

١. أي العالم.

٢. الضمير يعود إلى العالم؛ فإنّ الوجود من حيث ما نسمّيه عالماً سمّي سوى الحقّ» وإلاّ فالوجود واحد، وهو من حيث نسبته إلى الحقّ عينه لاغير، ولايصحّ من هذه الحيثيّة أن يقال: هو سواه (جندي).

٣. فالوجود الإضافي ـ أي المقيّد بقيود التعيّنات ـ ظلّ اللّه، فهو عين نسبة الوجود، أي الظلّ عين نسبة الوجود إلى العالم وتقييده بصورها، أي بصور أعيان العالم، فانّ الوجود من حيث إضافته إلى العالم يسمّى سوى الحقّ، وإلاّ فالوجود حقيقة واحدة هي عين الحقّ، فهو من حث الحقيقة عين الحقّ ومن حيث نسبته إلى العالم غيره، وبهذه النسبة ولأجلها قيل: الظلّ موجودٌ بلاشكٍّ (ق).

٤. أي إلى أنّ كون الظلّ عين نسبة الوجود.

٥. إنّما يكون الظلّ موجوداً (جامي).

٦. أي فرضت (جامي).

٧. متعلّق بـ«امتدّ».

امتدّ هذا الظلّ، فتدرك من هذا الظلّ بحسب ما امتد[١ و٢ و٣] عليه من وجود هذه الذات)[٤ و٥ و٦] «من» بيان «ما امتدّ»، والمراد بوجود هذه الذات: التجلّي الوجودي الفائض منها.

(ولكن باسمه[٧ و٨ و٩] **«النور» وقع الادراك).**

أي، «النور» اسم من أسماء الذات الإلٰهيّة، ويطلق علىٰ الوجود الاضافي والعلم والضياء، إذ كلّ منها مظهر للأشياء، أمّا الوجود فظاهر لأنّه لولاه لبقيت أعيان العالم

---

١. أي بقدر ما انبسط على المحلّ من الوجود المطلق (ق).

٢. عليه أي على الظلّ.

٣. من وجود متعلّق بقوله: «امتدّ».

٤. أي الذات الإلهيّة (جامي).

٥. يُشير ـ رض ـ [إلى] أنّه لايدرك من الوجود الحقّ المطلق إلّا بحسب ما امتدّ عليه فيضه الوجودي وتجلّيه الوجودي، فحقيقة الوجود لاتدرك ولكن من حث تعيّنه في هذه الأعيان الممكنة، أي القابلة والممكنة للوجود على الظهور بحسبها، ومع قطع النظر عن تعيّنه في خصوصيات حقائقها، فلاتدرك حقيقة الوجود؛ إذ هو عين الحق (جندي).

٦. بيّن أنّه لابدّ للظلّ من أمورٍ ثلاثة حتّى يظهر:
الأوّل هو الذات ـ ذات الظلّ.
والثاني هو المحلّ الممتدّ عليه الظلّ.
والثالث، النور الذي يدرك ويتميّز به الظلّ.
فلمّا بيّن الأوّلين بقوله: المسمّى بالعالم أنّما هو أعيان الممكنات عليها امتدّ بهذا الظلّ، فيدرك من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ عليه من جود هذا الذات أراد أن يشير إلى الثالث.
ثمّ إنّ المعهود في الظلال المحسوسة أن تباين النور المميّز لتلك الذات، التي هي ذات الظلّ، وفيما نحن فيه وقع الأمر بخلاف ذلك؛ فانّ النور أيضاً من تلك الذات؛ لذلك نبّه عليه بأداة الاستدراك قائلاً: «لكن باسمه النور وقع الإدراك» (ص).

٧. النور اسم الله الظاهر (ق).

٨. وما امتدّ عليه هذا الظلّ أنّما هي أعيان الممكنات ولكن باسمه «النور» الذي به يظهر الأشياء في العلم والعين (جامي).

٩. تفصيل هذا المطلب الرفيع يطلب في الوصل الأوّل من الباب الموفى ستّين وثلاثمائة من الفتوحات المكية حيث يقول: «وصلٌ، واعلم ايّدك الله أنّ الأمر يعطي أنّه لولا النورما أُدرك شيء ...».

في كتم العدم، وأمّا العلم فلأنّه لولاه لم يدرك شيء، بل لايوجد فضلاً عن كونه مدركاً، وأمّا الضياء فلأنّه لولاه لبقيت الأعيان الوجوديّة في الظلمة الساترة لها، فبالضياء يقع الادراك في الحسّ، وبالعلم يقع الادراك في عالم المعاني، وبالوجود الحقّاني الموجب للشهود يقع الادراك في عالم الأعيان والأرواح المجرّدة.

(وامتدّ هذا الظلّ[1] علىٰ أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول)[2-3].

أي، وباسمه «النور» امتدّ الظلّ الوجودي علىٰ الأعيان، كما قال تعالىٰ: **﴿اللّهُ نُورُ السَّمَوٰاتِ وَالأَرْضِ﴾**[4] وأوّل ما يمتدّ عليها في العلم ثمّ في العين، والأوّل هو الغيب المجهول لغير اللّه إلاّ لمن أطلعه اللّه علىٰ ما يشاء منه، وإنّما كان مجهولاً لظلمة عدميّته بالنسبة إلىٰ الخارج، ومن شأن الظلمة اختفاء الشيء في نفسه واخفاء غيره أيضاً، كما أنّ من شأن النور الظهور لنفسه والإظهار لغيره.

(ألاترىٰ الظلال[5] تضرب إلىٰ السواد، وتشير إلىٰ مافيها من الخفاء، لبعد المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظلّ له)[6].

لمّا كان كلّ مافي الخارج دليلاً وعلامة لما في الغيب، استدل بضرب الظلال إلىٰ السواد علىٰ الخفاء التي في الأعيان الغيبيّة؛ إذ السواد صورة الظلمة كما أنّ البياض صورة النور.

فضمير «**فيها**» و«**بينها**» يجوز أن يكون عائداً إلىٰ الظلال وهو ظاهر، ويجوز أن

---

١. أي الوجود الإضافي (ق).

٢. وهو اسمه الباطن (ق).

٣. لما مهّد من أنّ محل انبساط الظلّ إذا كان معدوماً أو قدّر كذلك، كان بالقوّة ـ في ذات الشخص المنسوب إليه ـ منغمراً في كنه بطونها الذاتي (ص).

٤. النور (٢٤): ٣٥.

٥. المحسوسة.

٦. أي الأعيان لبُعدها عن نور الوجود مظلمة، فإذا امتدّ عليها النّور المباين لظلمتها، أثّرت ظلمتها العدميّة في نوريّة الوجود فمالت النوريّة إلى الظلمة، فصار نور الوجود ضارباً إلى الخفاء، كالظلال بالنسبة إلى الأشخاص التي هي ظلالها، فكذلك نسبة الوجود الإضافي إلى الوجود الحقّ، فلو لا يقيّد بالأعيان العدميّة لكانت في غاية النورية فلم تدرك لشدّتها (ق).

يكون عائداً إلىٰ الأعيان، لأنّها المستشهد عليها، وتقديره[١] ألاترىٰ الظلال تشير بضربها إلىٰ السواد إلىٰ مافي الأعيان من الخفاء، لبعد المناسبة بين الأعيان وبين أشخاص من هي ظلال له، وهي الأسماء الإلهيّة.

فإنّ كلّ عين ظلّ لاسم من الأسماء، ولاشكّ لبعد المناسبة بينها وبين الأسماء، فإنّها أرباب وهي عبيدها.

(وإن كان الشخص أبيض فظلّه بهذه المثابة) «إن» للمبالغة (**ألاترىٰ أنّ الجبال[٢] إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء، وقد تكون في أعيانها علىٰ غير ما يدركه الحسّ من اللّونيّة، وليس ثَمَّ علّة إلّا البعد[٣]، وكزرقة السماء، فهذا ما أنتجه البعد في الحسّ في الأجسام الغير النيّرة**)[٤] ظاهر.

(**وكذلك أعيان الممكنات ليست نيّرة، لأنّها معدومة وإن اتصفت بالثبوت، لكن لم تتصف بالوجود، إذ الوجود نور**).

لمّا قال: (لبعد المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظلّ له) شرع في آثار البعد ولوازمه، وأراد بالوجود هنا الوجود الخارجيّ، وإنّما كان الوجود الخارجيّ نور اللّه؛ لأنّه يظهر الأعيان في الخارج، فتطّلع حينئذٍ علىٰ أنفسها وعلىٰ مبدعها، ويعرّف بعضها بعضاً ويشاهده بخلاف الثبوت، فإنّها حال كونها ثابتة في الغيب العلمي لم يكن لها ذلك للقرب المفرط، والثبوت العلمي وإن كان نوعاً من الوجود، لكن ليس له الظهور التامّ كما للوجود العيني.

واعتبر من نفسك فإنّ المعاني التي هي حاصلة في روحك[٥] المجرّدة ثابتة فيها، ولاتشعر

---

١. أي الثاني.

٢. خ ل: ألاترى الجبال.

٣. يعني ـ رض ـ أنّ الوجود الظاهر في العالم وإن كان نوراً في حقيقته، ولكنّه ظهر بحسب المظهر غير نيّر. (جندي).

٤. وذلك لأنّ نور البصر يتحلّل بحسب المسافة؛ ولذلك لايتشخّص البعيد، ولايفي بإدراك ماعليه من الأوضاع والهيآت المشخّصة له مالم يقرب، فإذا لم يكن البعيد من الأجسام النيّرة، ولم يصل إليه نور البصر بحيث يظهر في ضوئه لابدّ وأن يرى شبحاً أسود (ص).

٥. الروح في الاصطلاح هي مرتبة إجمال ولفّ وكليّة حقائق الأشياء. (الأستاذ الفاضل التوني ـ ره ـ).

بها مفصّلة ولايتميّز بعضها عن بعض حتّىٰ تحصل في القلب[١]. فتتفصّل ويكتسي كلّ منها صورة قريبة من الصّور الخياليّة، فتشعر بها حينئذٍ ويتميّز بعضها عن بعض.

فإذا حصلت في الخيال واكتست الصّور الخياليّة، صارت مشاهدة كما يشاهد المحسوس. ثمّ إذا آخرجتها في الخارج حصل لها الظهور التامّ، فأدركها غيرك وشاهدها.

فللأعيان مراتب في العلم الغيبي كما لها مراتب في الخارج، فإذا علمت ما أُشير إليه، علمت الفرق بين الثبوت العلميّ والوجود الخارجيّ[٢].

(غير أنّ الأجسام النيّرة[٣] يعطي فيها البعد للحسّ صغراً، فهذا تأثير آخر للبعد، فلايدركها الحسّ إلّا صغيرة الحجم، وهي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كميّات[٤]، كما علم بالدليل أنّ الشمس مثل الأرض في الجرم مائة وستين وربُعاً وثُمن مرّة، وهي في الحسّ علىٰ قدر جرم الترس مثلاً، فهذا أثر البعد أيضاً)[٥].

أي، للبعد تأثيرات في رؤية الأجسام إلّا أنّ في الأجسام النيّرة التي هي الكواكب، يعطي البعد لها صغراً، وفي غير النيّرة يعطيها سواداً وزرقة، والباقي ظاهر.

(فما [٦و٧و٨] يعلم من العالم إلّا قدر مايعلم من الظلال، ويجهل من الحقّ علىٰ

---

١. القلب في الاصطلاح هو مرتبة التفصيل وتميّز حقائق الأشياء في النفس الإنساني (الأستاذ الفاضل التوني ـقدّس سرّهـ).

٢. راجع النفحة الرابعة من *نفحات القونوي*، ص١٤ ط١ و *مصباح الأنس* ص٦١ ط١ والأسفار ج١ ص١٩٧ ط١.

٣. بل وغير النيّرة أيضاً (جامي).

٤. أي من ذلك القدر (جامي).

٥. قال العبد: ظهور الكبير صغيراً بسبب البُعد، ضرب مثل لظهور نور الوجود المطلق مقيّداً بحسب الخفاء لبُعد المناسبة بين الإطلاق والتقييد (جندي).

٦. نافية.

٧. أي فما نعلم الحقّ من وجود العالم إلّا قدر مانعلم الذوات من الظلال أو فما نعلم من حقيقة العالم وغيوب أعيانه من حقائق الماهيّات، إلّا قدر ماظهر عنها في نور الوجود من آثارها وأشكالها وصورها وهيئاتها وخصوصيّاتها الظاهرة بالوجود وماهي إلّا ظلالها لأعيانها وحقائقها الثابتة في علم الغيب، وإذا لم نعلم من وجود الظلّ حقيقته، فبالحري أن لانعلم منه حقيقة ذات الظلّ (ق).

٨. أي لانعلم غيوب أعيان الماهيات وهويّاتها، وإنّما نعلم منها ماظهر في نور الوجود من آثارخصوصيّاتها،
←

قدر مايجهل من الشخص، الّذي عنه كان[١] ذلك الظلّ).

قد مرّ في المقدّمات أنّ الأعيان هي الذات الإلهيّة المتعيّنة بتعيّنات متكثّرة، فهي من حيث الذات عين الحقّ، ومن حيث التعيّنات هي الظلال، فقوله: (فما يعلم ... الخ) معناه، فما يعلم من أعيان العالم التي هي ظلال أسماء الحقّ وصورها، ومن هذه الموجودات الخارجيّة مع آثارها وهيئاتها اللاّزمة لها، التي هي ظلال تلك الظلال، إلاّ مقدار ما يعلم من تلك الظلال من الآثار والأحوال، والصّور والأشكال، والخصوصيات الظاهرة منها، ويجهل من الحقّ علىٰ قدر ما يجهل من ذوات الأعيان وحقائقها، التي هي عين الحقّ.

ولمّا كان الظلّ الحسّيّ دليلاً وعلامة للظلّ المعنوي، قال: (علىٰ قدر ما يجهل من الشخص، الّذي عنه كان ذلك **الظلّ**) أي، حصل[٢]؛ لأنّ الناظر يستدلّ من الظلّ علىٰ صاحب الظلّ، فيعلم أنّ ثمّ شخصاً هذا ظلّه، ولايعلم كيفيّته ولاماهيّته.

فإذا لم يكن الظلّ دليلاً لمعرفة نفسه، وسبباً للعلم بحقيقته، لايمكن أن يكون دليلاً لمعرفة ذات الحقّ وحقيقته[٣].

(فمن حيث هو ظلّ له يعلم، ومن حيث ما يجهل مافي ذات ذلك الظلّ ـ من صورة شخص من امتدّ عنه ـ يجهل من الحقّ، فلذلك نقول: إنّ الحقّ معلوم لنا من وجه[٤]، ومجهول لنا من وجه)[٥،٦].

أي، من حيث إنّ العالم ظلّ للحقّ يعلم العالم، فيعلم من الحقّ ذلك المقدار، ومن

→ فماهي إلاّ أمثلة أعيان الحقائق وظلالها، لاأعيانها (جندي).

١. أي وجد (جامي).

٢. عنه الظلّ.

٣. چو آيات است روشن كننه از ذات نگردد ذات او روشن ز آيات

٤. وهو وجه ظهوره بصور الظلال (جامي).

٥. وهو وجه إطلاق ذاته وعدم تناهي تجليّاته (جامي).

٦. فلانعلم إطلاق المطلق بالقيد الأمثل مايعلم الضدّ بالضدّ، يعني مجملاً أنّه منافٍ له والنقيض بالنقيض كذلك لاغير، وليس هو علم تحقيق وذوق، بل علم استدلال على وجوده أو عدمه لاغير (جندي).

حيث ما يجهل مافي ذات ذلك الظلّ ـ من الذات الإلهيّة ـ يجهل من الحقّ وهو المراد بقوله: (من صورة شخص من امتدّ عنه).

و«ما» في قوله: (من حيث ما) زائدة، إذ معناه: ومن حيث يجهل مافي ذات ذلك الظلّ يجهل الحقّ، أو مصدرية، أي: من حيث جهلنا لما في ذات ذلك الظلّ، فالحقّ معلوم لنا من حيث ظلاله، ومجهول لنا من حيث ذاته وحقيقته.

(﴿أَلَمْ تَرَ[١] إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾)[٢،٣].

استشهاد بأنّ الوجود الخارجيّ الاضافيّ ظلّ إلهيّ، مستفاد من تجلّي الاسم «الرّب» علىٰ يَدَيْ «المبدئ» و«القادر»، لإظهار المربوب.

(﴿وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ[٤] سَاكِناً﴾) أي، يكون فيه بالقوة.

أي، ولو شاء لجعل ذلك الظلّ مكتوماً في ظلمة العدم[٥] وغيبه المطلق، فيكون العالم في وجود الحقّ بالقوّة ما ظهر شيء منه بالفعل، لكنّه لم يشأ ذلك لظهور الحِكَم الإلهيّة في مدّه، وبسطه علىٰ الأعيان، وإنّما عبّر عن البقاء بالقوّة بالساكن، لأنّ الظهور من القوّة إلىٰ الفعل نوع من أنواع الحركة المعنويّة.

(يقول: ماكان الحقّ ليتجلّىٰ للممكنات حتّىٰ يظهر الظلّ، فيكون كما بقي من الممكنات[٦]، التي ما ظهر لها عين في الوجود).

أي، يقول الحقّ بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ...﴾ الآية، ما[٧] كان الحقّ بحيث أن

---

١. استشهد على ماادّعاه من كون العالم ظلاً للحقّ بقوله: «ألم تر...» (جامي).

٢. أي تجلّي باسم النور في صورة العالم وأعيانه (ق).

٣. الفرقان (٢٥): ٤٥.

٤. أي الظلّ.

٥. أي في عالم الغيب؛ فإنّ العدم لايعقل.

٦. أي ولو شاء اللّه أن يتجلّى للممكنات لإبقائها في كتم العدم المطلق؛ فإنّه لاشيء محض بل في الغيب، فيكون كسائر الممكنات التي لم تظهر أعيانها في الوجود باقياً في الغيب ساكناً لم يتحرّك إلى الظهور، فإنّ الأمر غيب وشهادة والغيب على حاله أبداً، فما لم يظهر إلى عالم الشهدة ساكن وماظهر متحرّك إلى الشهادة ساكن بالحقيقة.

٧. نافية.

يتجلّىٰ لأجل إظهار الممكنات التي هي ظلاله، فيكون ذلك الظلّ باقياً في كتم العدم، كما بقي بعض الممكنات ـ التي ما ظهر لها عين في الوجود الخارجيّ ـ في كتم عدمه، بل حين ما يتجلّىٰ لها ظهرت، كما قال: ﴿إنَّما اَمْرُهُ اِذا أَرادَ شَيْئاً اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[١] واللّام في «ليتجلّىٰ» لام الجحود، وهو لتأكيد النفي، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيْهِمْ﴾[٢]، وقوله: (حتّىٰ) بمعنىٰ «كي» وهي للتعليل، لا بمعنىٰ «إلىٰ».

فإن قلت: تقرّر عند أهل الحقّ أنّ الممكنات الطالبة للوجود العيني كلّها ظاهرة فيه، فكيف قال: (كما بقي من الممكنات، التي ما[٣] ظهر لها عين في الوجود).

قلت: ذلك بحسب الكلّيات[٤] لا جزئياتها، وهو[٥] المراد هنا.

(﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ﴾)[٦] أي، الوجود الخارجيّ الّذي هو النور الإلهيّ سمّاه شمساً باعتبار النور الّذي مظهره الشمس (﴿عَلَيْهِ﴾) أي، علىٰ الظلّ الّذي هو أعيان الممكنات[٧] (﴿دَلِيلاً﴾)[٨] يدلّ عليه ويظهره.

(وهو اسمه «النور» الّذي قلناه).

---

١. يس (٣٦): ٨٢.

٢. الأنفال (٨): ٣٣.

٣. نافية.

٤. أي الماهيات الكليّة المسمّاة بالأعيان الثابتة في حضرة العلم.

٥. أي ظهور الجزئيّات.

٦. قال العبد: ثمّ جعلنا الشمس عليه دليلاً بعد امتداده؛ فإنّ التجلّي النوري الوجودي المتدلّي من شمس الألوهيّة هو الذي يظهر الظلال المعقولة في الأشخاص الموجودة بالقوة في ذوات الظلّ؛ إذ الألوهيّة تظهر عين المألوه (جندي).

٧. هذا بظاهره كقوله سابقاً: كذلك هذا الظلّ الوجودي يحتاج إلى أعيان الممكنات؛ لأنّه يفهم منه أنّ المراد بالظلّ هو الوجود، إلاّ أن يقال: الظلّ ظلاّن: ظلّ وجودي وغير وجودي كما قال أيضاً سابقاً، لبُعد المناسبة بين الأعيان وبين أشخاص مَن هي ظلال له، وهي الأسماء الإلهيّة؛ فإنّ كلّ عين ظلّ لاسم من الأسماء.

٨. فظهر بها ظهور المدلول بدليل.

أي، الشمس هو الاسم «النور» الّذي قلناه، وهو إشارة إلىٰ قوله: (ولكن باسمه «النور» وقع الادراك) أومظهر الاسم «النور» وكلاهما حقّ، وذكّر الضمير باعتبار الخبر.

(ويشهد له الحسّ، فإنّ الظلال[1] لايكون لها عين بعدم النور) ظاهر (﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ﴾)[2] أي، الظلّ الّذي هو وجود الأكوان (﴿إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيراً﴾)[4] قبضاً سهلاً هيّناً. **(وإنّما قبضه إليه لأنّه ظلّه، فمنه ظهر فاليه يرجع ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾)**[5] ظاهر **(فهو[6و7] هو لاغيره)** فوجود الأكوان عين هويّة الحقّ لاغيرها.

(فكلّ ما تدركه[8] فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات).

أي، كلّ ما تدركه بالمدركات العقليّة والقوىٰ الحسيّة، فهو عين وجود الحقّ الظاهر في مرايا أعيان الممكنات، وقد علمت أنّ الأعيان مرايا للحقّ وأسمائه، كما أنّ وجود الحقّ مرآة للأعيان.

فبالاعتبار الأوّل[9]: جميع الموجودات عين ذات الحقّ والأعيان علىٰ حالها في

---

١. المحسوسة (جامي).

٢. يشير إلى أنّ الوجود المشترك، وهو الفيض الجودي ـ بعد انبساطه على أعيان الممكنات في أرض الإمكان وظهور ما ظهر فيه من أمثلة أشخاص الأعيان في العيان وتعيّنه بخصوصيّات حقائق الإمكان والممكنات والأكوان ـ يتقلّص وينسلخ عنها النور والتجلّي وفي المشهد الحقّ، لااستقرار للتجلّي فإنّه بطون وظهور وكمون وسفور وتجلٍّ وتخلٍّ معقّب بتجلّ وتخلّ متواصلٍ متوالٍ، فإنّ اللّه دائم التجلّي مع الآنات. والقابل دائم القبول بأحد وجهيه راجع إلى الغيب من الوجه الآخر الذي يلي العدم.

هذا مضمون ما أفاد مولانا مؤيد الدين الجندي في شرحه.

٣. يمكن أن يجعل «يسيراً» هاهنا من اليُسر، أي يسير غير عسيرٍ (ص).

٤. وصفه باليسير؛ لأنّ التجلّي يدوم، فيكون المقبوض بالنسبة إلى المحدود يسيراً (ق).

٥. هود (١١): ١٢٣.

٦. المسند إليه بالهويّة التي هي مرجع الأمور لاغيره (ص).

٧. لأنّ النور المنبعث من منبع النور نور أبداً ليس غيره، وقد دار معه وجود وعدماً كدوران نور الشمس المنبسط عند إشراقها على ماأشرقت عليه الدائر كما دارت والغايب عنّ بغيبوبتها أبداً (جندي).

٨. خ ل: فكلّما نُدركه.

٩. أي كون الأعيان مرايا الحقّ.

العدم؛ لأنّ حامل صور الأعيان هو النّفس الرحماني[١]، وهو عين وجود الحقّ، والوجود الاضافي الفائض عليها أيضاً عين الحقّ، فليس المَدرك والموجود إلّا عين الحقّ، والأعيان علىٰ حالها في العدم، وهذا مشرب الموحّد.

وبالاعتبار الثاني: الأعيان هي الظاهرة الموجودة في مِرآة الوجود، والوجود معقول محض، وهذا مشرب المحجوبين عن الحقّ.

ومشرب المحقّق الجامع بين المراتب، العالم بها في هذا المقام، الجمع بين الحقّ والخلق، بحيث شهود أحدهما لايحجبه عن شهود الآخر، وذلك لجمعه بين المِرآتين؛ لأنّ المرايا إذا تقابلت تظهر منها عكس جامع لما فيها، فيتحد مافي المرايا المتعدّدة بحكم اتحاد انعكاس أشعتها، وإلىٰ هذا الاعتبار أشار بقوله:

(فمن حيث هويّة الحقّ هو وجوده) أي، فكلّ ما تدركه من حيث هويّة الحقّ الظاهرة فيه هو عين وجوده.

(ومن حيث اختلاف الصّور فيه) أي، في كلّ ما تدركه **(هو أعيان الممكنات، فكما لايزول عنه)** أي، عن الوجود المنسوب إلىٰ العالم **(باختلاف الصّور اسم الظلّ)** أي، كونه ظلاً للحقّ وأسمائه.

(كذلك لايزول عنه باختلاف الصّور اسم العالم، أو اسم سوىٰ الحقّ، فمن حيث أحديّة كونه ظلاًهو الحق[٢،٣،٤]، لأنّه الواحد الأحد[٥]، ومن حيث كثرة الصّور هو العالم).

أي، فمن حيث أحديّة الوجود الاضافي وأحدية كونه ظلاً ظاهراً منه هو الحقّ لاغيره، لأنّ الحقّ هو الموصوف بالواحد الأحد لاغيره، وظلّ الشيء أيضاً باعتبار

---

١. أي المرتبة الواحديّة.

٢. أي فكلّما يدركه من حيث أحديّة ظلّيّته بأن لم يعتبر فيه اختلاف الصور (جامي).

٣. أحديّة الظلّ هو الوجه الذي لم يتقيّد الظلّ به ولم يتّصف إلى شيءٍ سوى الذات المنسوب إليه، وهو الوجود من حيث هو وجود، بلااعتبار الكثرة فيه ولاالإضافة، وإلّا لم تكن الأحديّة أحديّة، فهو عين الحقّ (ق).

٤. لاغير، كما أنّه من حيث إنّه نور هو الهويّة الإطلاقيّة الوجوديّة ـ وفيه إشارة إلى أنّ ظليّته ممّا لايزول بها كونه نوراً، كما أنّ وحدته ممّا لاتزول بالكثرة، وإليه أشار بقوله: «لأنّه الواحد الأحد» (ص).

٥. أي الجامع بين الوحدة النوريّة والكثرة الظلمانيّة (ص).

عينه، وإن كان باعتبار آخر غيره، ومن حيث إنّه حامل للصّور المتكثّرة ـ والحقّ لاتكثّر فيه ـ فهو العالم.

(فتفطّن وتحقّق ما أوضحته لك، وإذا كان الأمر علىٰ ما ذكرته لك فالعالم متوهّم[١،٢]**، ماله وجود حقيقي)** لأنّ الوجود الحقيقيّ هو الحقّ، والاضافي عائدٌ إليه، فليس للعالم وجود مغاير بالحقيقة لوجود الحقّ فهو أمر متوهّم وجوده[٣،٤].

(وهذا معنىٰ الخيال) أي، خيّل لك أنّه أمر زائد[٥] **(قائم بنفسه، خارج**[٦] **عن الحقّ، وليس كذلك في نفس الأمر)**[٧] صرّح مقصوده من بيان كون العالم ظلاً، ومعناه ظاهر.

(ألاتراه) أي، ألاترىٰ الظلّ **(في الحسّ)** حال كونه **(متّصلاً بالشخص**[٨] **الّذي امتدّ عنه، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال؛ لأنّه يستحيل علىٰ الشيء الانفكاك عن ذاته**[٩]**)**.

استدلّ بعدم انفكاك الظلّ عن الشخص، علىٰ أنّه عين ذلك الشخص، فهما في الحقيقة واحد، وما أوهم المغايرة إلّا ظهور الشيء الواحد بصورتين؛ احداهما الصّورة

---

١. يعنى، كه موهوم اسمى است به اين معنى كه مستقل نيست، بلكه وجود ربطى وحرفى دارد.

همه از وهم توست اين صورت غير　　　كه نقطه دائره است در سرعت سير

(أستاد فاضل تونى ـ ره ـ).

٢. نافية.

٣. أي ليس له وجود منفصلٌ مباين عن الحقّ.

٤. أي لايكون له وجود مستقلٌ مباين للحقّ.

٥. أي على وجود الحقّ (جامي).

٦. أي مباين عن الحقّ.

٧. فإنّ الوجود في نفس الأمر واحدٌ، وهذا الوجود الواحد باعتبار وحدته وإطلاقه هو الحقّ سبحانه، وباعتبار كثرته ـ لتلبّسه بأحكام أعيان الممكنات وآثارها ـ هو العالم وسوى الحق والظلّ، فمن تخيّل أنّ للعالم وجوداً مستقلاً في نفسه مغايراً لوجود الحقّ، فلاشكّ أنّ ذلك وهمٌ وخيال لاحقيقة له وغير مطابق لما في نفس الأمر (جامي).

٨. والشخص هو الذات للظل (ص).

٩. يعني ظلّ النور الوجودي الممتدّ من وجود اللّه يستحيل عليه الانفكاك عن الحق، كما يستحيل على النور المنبسط من عين الشمس على أعيان العالم الانفكاك عنها (جندي).

الظلّيّة، والأُخرىٰ الصّورة الشخصيّة.

(فاعرف عينك، ومَن أنت؟ وما هويّتك؟).

أي، إذا عرفت أنّ العالم متوهّم والمدرك المشهود هو الحقّ لاغير، فاعرف ذاتك ومن أنت عينه أو غيره، وما هويّتك وحقيقتك أحقّ هي أم غيره؟

(وما نسبتك إلىٰ الحقّ؟ وبما أنت حقّ؟[1] **وبما أنت عالم وسوىٰ وغير؟ وما شاكل هذه الألفاظ)**.

أي، وعلىٰ تقدير أنّك غيره، ما النسبة بينك وبينه؟ وبأيّ وجه أنت حقّ؟ وبأيّ وجه عالم؟

(وفي هذا) أي، في هذا العلم **(تتفاضل العلماء، فعالم باللّه وأعلم، فالحقّ بالنسبة إلىٰ ظلّ خاصّ**[2] **صغير وكبير**[3] **وصاف وأصفىٰ)**.

أي، الحقّ بالنسبة إلىٰ كلّ واحد من الأعيان التي هي الظلال، يظهر صغيراً وكبيراً وكثيفاً ولطيفاً وصافياً وأصفىٰ، وذلك لأنّ المِرآة لها أحكام في ظهور المرئي، كما مرّ من أنّ الصّورة تظهر في المِرآة الصغيرة صغيرة والكبيرة كبيرة، وإذا كانت قريبة من البساطة يظهر في غاية الكثافة كأعيان من يوصف بأسفل السافلين، وهو في نفس الأمر منزّه عن اللّطافة والكثافة والصغر والكبر.

فقوله: (صغير وكبير) يجوز أن يكون مرفوعاً علىٰ أنّه خبر المبتدأ، ويجوز أن يكون مجروراً صفة لظلّ خاصّ، وخبر المبتدأ قوله: (كالنور) بالنسبة إلىٰ الزجاج **(يتلوّن بلونه، وفي نفس الأمر لالون له)**.

وعلىٰ الأوّل قوله: **(كالنور)** خبر مبتدأ محذوف تقديره:

(فهو كالنور بالنسبة إلىٰ حجابه عن الناظر في الزجاج).

أي، بالنسبة إلىٰ ما يحجبه عن الناظر في الزجاج، وفي بعض النسخ. (بالزجاج)

---

١. أي بأيّ وجه حقّ أنت فأنت حقّ من حيث الحقيقة (جامي).

٢. وهو بعض أجزاء العالم (جامي).

٣. إمّا مجرورٌ صفة لـ«ظلّ خاصّ» وخبر المبتدأ قوله: «كالنور» وإمّا مرفوع على الخبريّة. وقوله: «كالنور» خبر محذوف أو صفة محذوفٍ (جامي).

وهو متعلّق بحجابه.

(يتلوّن بلونه، وفي نفس الأمر لالون له، ولكن هكذا نُراه[1] ضربَ مثالٍ لحقيقتك بربّك).

«نُراه» مبني للمفعول من أرىٰ يُري ـ بضم الفاء وكسر العين ـ، أي: أرانا الحقّ حال النور وظهوره ملوّناً بألوان مختلفة وغير ملوّن في الزجاج المتلوّن وغير المتلوّن وهو في نفسه لالون له، نوع مثال لحقيقتنا مع ربّنا، لنعلم أنّه الواحد الحقيقي الّذي لاصورة له في نفسه تحصره، وهو الّذي يظهر في صور الكثرات التي هي مظاهر الأسماء والصفات فَشَبَّه الحقّ بالنور، والحقائق بالزجاجات المتنوّعة، وظهورات الحقّ في العالم بالألوان المختلفة، والضرب هنا بمعنى النّوع، أي: نوع مثال، والباء في «**بربّك**» بمعنىٰ «مع».

(فإن قلت: إنّ النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت، وشاهدُك الحسّ[2]، وإن قلت:[3] ليس بأخضر ولاذي[4] لون لما أعطاه[5] لك الدليل صدقت، وشاهدُك النظر العقلي الصحيح).

وإنّما جعل النظر العقلي شاهداً علىٰ ما حكم به الدليل، ولم يجعله عينه؛ لأنّه[6] نتيجة النظر العقلي، فليس عينه.

(فهذا نور[7] ممتدّ عن ظلّ هو[8] عين الزجاج[9]، فهو ظلّ نوريّ لصفائه).

أي، هذا النور الملوّن بالزجاج ممتدّ عنه، فهو ظلّ نوريّ لصفائه، والغرض منه استدلال بما في الخارج علىٰ مافي الغيب، «فهذا نور» إشارة إلىٰ الوجود الخارجيّ.

---

١. من الإراءة.

٢. فإنّه هكذا يظهر في الحسّ البصري (جامي).

٣. أي وإن قلت: إن النور ليس ... (جامي).

٤. مطلقاً (جامي).

٥. أي لأجل علمٍ أو حكمٍ أعطاه (جامي).

٦. أي الدليل.

٧. أي فهذا النور المحكوم عليه بأنّه أخضر، وليس بأخضر بالاعتبارين (جامي).

٨. أي هذا الظلّ (جامي).

٩. وإنّما جعل الزجاج ظلاً؛ لأنّه من أجزاء العالم الذي هو ظلّ الحقّ سبحانه (جامي).

أي: هذا النور الوجودي ممتدّ في الخارج بحسب استعدادات الأعيان وقابلياتها، وتلك الأعيان هي عين الزجاج الّذي قَبِل النور وجعله[١] منصبغاً بصبغه الّذي يقتضيه استعداده، فالوجود الكونيّ ظلّ نوريّ لصفائه وانصباغه بأصباغ الأعيان.

(كذلك[٢] المتحقّق منّا بالحقّ، تظهر صورة الحقّ فيه أكثر ممّا تظهر في غيره).

أي، كما أنّ الزجاج لأجل صفائه يمتدّ عنه ظلّ نوريّ منوّر لما في البيت، «كذلك المتحقّق بالحقّ» أي، بالوجود الحقّاني وكمالاته، المتخلّق بالأخلاق الإلهيّة، «منّا» أي، من أهل العالم كلّه، أو من الأفراد الإنسانيّة، «تظهر صورة الحقّ» وهي الكمالات الإلهيّة والصفات الربانيّة «فيه أكثر ممّا تظهر في غيره» الّذي لم يتخلّق بها، ولم يتحقّق بالحقّ فينوّر غيره، ويظهر مافيه من الكمالات، وذلك التحقّق بحسب صفاء استعداده وقابليّة عينه لاغير.

(فمنّا من يكون الحقّ سمعه وبصره وجميع قواه[٣] وجوارحه[٤]، بعلامات) أي، بدلائل **(قد أعطاها الشرع الّذي يخبر عن الحقّ).**

إشارة إلىٰ الحديث القدسي[٥]: «**لايزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّىٰ أُحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ... الخ**»[٦].

(ومع هذا عين الظلّ موجود، فإنّ الضمير) أي، ضمير سمعه وبصره **(يعود عليه)** أي، علىٰ العبد **(وغيره[٧] من العبيد ليس كذلك، فنسبة هذا العبد[٨] أقرب إلىٰ وجود الحقّ من نسبة غيره من العبيد).**

---

١. أي النور.

٢. أي كمثل الزجاج الذي هو ظلٌّ نوريٌّ لايحجب النور وأوصافه (جامي).

٣. الروحانيّة (جامي).

٤. الجسمانيّة (جامي).

٥. في قرب النوافل.

٦. *بحار الأنوار*، ج٧٥ ص١٥٥، ح٢. جامع صغير، ج١ ص٧٠.

٧. أي غير من يكون متحقّقاً بالحقّ (جامي).

٨. المتحقّق بالحقّ الذي يكون الحقّ سمعه وبصره وسائر قواه (جامي).

قد مرّ أنّ الموجود بالنسبة إلى الأعيان اعتبارات ثلاثة:

الأوّل: أنّ الموجود الخارجيّ وجود متشكّل بأشكال الحقائق الغيبيّة بحكم ظهوره في مرايا الأعيان، وهي ما شمّت رائحة الوجود بعد، فالحقّ بهذا الاعتبار عين سمع كلّ واحد وعين قدمه وجميع جوارحه. ولا يختصّ هذا المعنى بالكمّل، والامتياز بينهم وبين غيرهم من الموجودات في ذلك، يكون بالعلم والقدرة وظهور أنوار تلك القوى فيهم أكثر من غيرهم فيكونوا أقرب إلى مقام الجمع الإلهيّ من غيرهم.

والثاني: أنّ الأعيان هي الموجودة في الخارج بحكم ظهورها في مرآة الوجود، فالموجود خلق، وحينئذٍ وكلّ من يترقّى عن مرتبة الخلقيّة، تفنى صفاته في صفات الحقّ وتتبدّل بشريّته بالحقّية، يبقى الحقّ عوضاً عمّا فني منه، فيكون سمعه وبصره وجوارحه وعين العبد باقية، فيختصّ هذا المعنى بهؤلاء الكمّل.

والاعتبار الثالث: وهو ظهور كلّ منهم في مرآة الآخر، ويجمع هذا الاعتبار أحكام الاعتبارين المذكورين، وكلام الشيخ رضي الله عنه هنا جامع للاعتبارات الثلاث، يظهر بأدنى تأمّل.

(وإذا كان الأمر على ما قرّرناه[1,2]**، فاعلم أنّك خيال، وجميع ما تدركه ممّا تقول فيه: سوى)** وفي بعض النسخ **(ليس أنا)** بفتح الهمزة، أي: ممّا تجعله غيرك وتقول فيه ليس أنا».

(خيال، فالوجود)[3] أي الوجود الكوني **(كلّه خيال في خيال)**[4] لأنّ الموجود

---

١. من أنّ نسبة العالم إلى الحقّ كنسبة الظلّ إلى الشخص، وليس للظلّ وجود حقيقي بل وجوده قائم بالشخص (جامي).

٢. أي ماقرّرناه من أنّ الوجود الإضافي المسمّى بالظلّ ليس إلّا نسبة الوجود الحقّ إلى عين متحقّق هو فيه. فإنّك على ماتخيّلت وتوهّمت من نفسك أنّك موجود قائم بنفسه خيال باطل، وكذا جميع ما تدركه ممّا سواك ممّا هو غير الحقّ، فالوجود الإضافي الذي تدركه وتتصوّر أنّه موجود مستقل، خيال في خيال لأنّك خيالٌ، والذي توهّمته وتخيّلته فيك ممّا سوى الحقّ خيالٌ في خيال. (ق).

٣. أي الموجودات الممكنة كلّها خيالٌ، وهو مدركاتك (جامي).

٤. وهو أنت؛ فإنّ المدركات مرتسمة لامحالة في المدرك (جامي).

الاضافي والأعيان كلّها ظلال[١] للوجود الإلهيّ.

(**والوجود الحقّ**) أي، الوجود المتحقّق الثابت في ذاته (**أنّما هو اللّه خاصّة من حيث ذاته وعينه، لا من حيث أسمائه**)[٢].

كما مرّ بيانه في المقدّمات من أنّ الوجود من حيث «هو هو» هو اللّه، والوجود الذهني والخارجيّ والأسمائي، الّذي هو وجود الأعيان الثابتة ظلاله.

(**لأنّ الأسماء لها مدلولان**)[٣] أي، بحسب الأجزاء؛ إذ مدلول الاسم هو الذات مع صفة من الصفات (**المدلول الواحد عينه**[٤]، **وهو**) أي، هذا المدلول هو (**عين المسمّى**[١]).

والمدلول الآخر مايدلّ عليه[٥] **ممّا ينفصل الاسم**[٦] **به من هذا الاسم الآخر، ويتميّز، فأين «الغفور» من «الظاهر» و«الباطن»، وأين «الأوّل» من «الآخر»، فقد بان لك بما هو كلّ اسم عين الاسم الآخر، وبما هو غير الاسم الآخر**). الغرض انّ الأسماء متحدة بحسب الذات الظاهرة فيها متكثرة ومتميزة بالصفات فبما هو عينه[٧] أي عين الحقّ هو الحقّ، وبما هو غيره من الصفات هو الحق المتخيل الذي كنّا بصدده[٨] يريد به الأسماء والأعيان ومظاهرها الموجودة في الخارج لأنّها كلّها ظلال الذات الإلهية والظل خيال فهي من حيث انها عين الوجود الحق حقّ ظاهر في الصور المتخيلة سواء كانت الصور

---

١. فالأعيان ظِلالٌ في ظلالٍ، أي في الوجود الإضافي.

٢. إذا أخذت أسمائه من حيث إنّها أسماؤه لا من حيث إنّها ذاته وعينه (جامي).

٣. تضمّنيان (جامي).

٤. أي عين الحقّ وذاته (جامي).

٥. أي صفة تدلّ تلك الأسماء عليها (جامي).

٦. الواحد (جامي).

٧. أي فكلّ اسم اعتبر بوجهٍ هو ـ أي ذلك الاسم بذلك الوجه عينه، أي عين الاسم الآخر المحقّق حقيقة. (جامي).

٨. يشير ـ رض ـ إلى أنّه لا موجود في الحقيقة إلاّ الحقّ، والمتعقّل معنى آخر غيره هو الحقّ المتخيّل الذي نسمّيه سوى، ﴿إن هي إلاّ أسماء سمّيْتُموها أنتم وآباؤكم، ما أنزلَ اللّهُ بها من سُلطان﴾ النجم (٥٣): ٢٣. وإن هي إلاّ نقوش وعلامات وصور دالاّت على من هي فيه ومنه وبه (جندي).

علمية غيبية أو روحانية أو مثالية أو حسيّة فانّها كلّها خيالات فسبحان الّذي لم يكن[١] عليه دليل إلّا نفسه[٢]. لأنّ الوجود الخارجيّ والأعيان الدالّة عليه كلّها بحسب الحقيقة عينه، فهو الدليل على نفسه.

(ولايثبت كونه) أي، وجوده **(إلّا بعينه[٣] وذاته، فما في الكون إلّا ما دلّت عليه الأحديّة، وما في الخيال إلّا ما دلّت عليه الكثرة).**

أي، فليس في الوجود إلّا ما تدلّ عليه الأحديّة، ودلالتها عليه إظهارها إيّاه كما أنّ الدليل يظهر المدلول، وليس في الخيال[٤] إلّا ما دلّت عليه الكثرة الأسمائية التي تظهر الصّور الخيالية ـ التي للأكوان ـ بها. فهي دليل على مافي الخيال، الّذي هو الوجود الاضافي من الصّور المتكثّرة، كما أنّ أحديّة الذات دليل على أحديّة ذوات ما في الكون.

(فمن وقف مع الكثرة[٥] كان مع العالم ومع الأسماء الإلهيّة وأسماء العالم

لأنّ العالم والأسماء الإلهيّة هي التي بها تتكثّر، والمراد بأسماء العالم الأسماء التي تلحقه بالصفات الكونيّة كالحادث والممكن وغيرهما، كما أنّ المراد بالأسماء الإلهيّة الأسماء التي تسمّى الحقّ بها بالصفات الكمالية كالعليم والقادر.

(ومن وقف مع الأحديّة) أي، الأحديّة الذاتيّة **(كان مع الحقّ من حيث ذاته الغنية عن العالمين، لامن حيث صورته)[٦].**

أي، صفاته فإنّها متكثّرة، والوقوف مع الأحديّة من شأن الموحّدين المحجوبين عن الخلق، وكونهم مظاهر الحقّ لاستهلاكهم فيه. كما أنّ الوقوف مع العالم من شأن المحجوبين عن الحقّ، لكونهم لايشاهدون إلّا الخلق. والأعلى من هذين المقامين مقام

---

١. أي لم يوجد (جامي).

٢. بحسب الحقيقة وإن كان غيره بحسب التعيّن (جامي).

٣. أي بذاته (جامي).

٤. أي في الوجود الإضافي.

٥. فالكثرة مرتبطة بالكثرة والوحدة بالوحدة.

٦. أي صورته التي هي الكثرة النسبيّة الأسمائية والحقيقيّة المظهريّة (جامي

الكمّل المشاهدين للحقّ في كلّ من المظاهر، ولو كان أحقر الأشياء، فيرون الحقّ مع الخلق والوحدة مع الكثرة، وبالعكس.

(وإذا كانت غنيةعن العالمين، فهو عين غناها عن نسبةالأسماء إليها؛ لأنّ الأسماء كما تدلّ عليها[١] تدلّ علىٰ مسمّيات أُخر، يحقّق ذلك أثرها).

أي، وإذا كانت غنيةعن العالمين فلذلك الغنىٰ عين غناها عن الأسماء أيضاً؛ لأنّ الأسماء من وجه غيرها، وإن كانت من وجه عينها، لأنها كما تدلّ علىٰ الذات كذلك تدلّ علىٰ مفهومات يمتاز بعضها عن البعض بها، يحقّق ذلك المفهوم أثر تلك الأسماء، وهي الأفعال الصادرة من مظاهرها، فإنّ اللّطيف بالعباد ليس كالمنتقم القهّار.

(﴿قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ﴾[٣] من حيث عينه ﴿اللّهُ الصَّمَدُ﴾ من حيث استنادنا إليه) في وجودنا وجميع صفاتنا **(﴿لَمْ يَلِدْ﴾ من حيث هويّته ونحن).**

قوله: (ونحن) يجوز أن يكون معناه: ونحن نلد والواو للحال، ويجوز أن يكون للعطف ومعناه: لم يلد من حيث هويّته وهويّة عيننا، فإنّ الأعيان من حيث الهويّة والذات عين هويّته وذاته، وإن كانت من حيث التعيّن غيرها، وأيضاً الولد في الحقيقة مثل الوالد، ولامثل للحقّ، إذ كلّ ماهو موجود متحقّق به صادر منه، معدوم عند قطع النظر عن الوجود الحقّ.

(﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ كذلك ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ كذلك)[٤].

أي، ولم يولد من حيث هويّته، ولم يكن له كفواً أحد من حيث هويّته، لأنّه ما سواه صادر منه ممكن لذاته، وهو واجب بذاته فقط، وأنّىٰ الكفاءة بين الممكن والواجب؟!

---

١. أي علي الذات.

٢. وممّا يدلّ علي كون ذاته تعالى غنيّة عنّا وعن الأسماء قوله تعالى: ﴿قل هُوَ اللّه أحد﴾ (جامي).

٣. أثبت له الأحديّة التي هي الغنى عن كلّ ماعداه، وذلك من حيث عينه وذاته من غير اعتبار أمرٍ آخر (جامي).

٤. أي من حيث هويّته ونحن (جامي).

(فهذا[1] نعته، فأفرد ذاته[2] بقوله: ﴿اللّهُ أَحَدٌ﴾ وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا، فنحن نلد ونولد، ونحن نستند إليه، ونحن أكفاء بعضنا لبعض[3]، وهذا الواحد[4] منزّه عن هذه النعوت[5]، فهو غنيٌّ عنها كما هو غنيٌّ عنّا) ظاهر.

(وما للحقّ نَسَبٌ[6] إلّا هذه السورة، سورة الاخلاص. وفي ذلك نزلت).

النَسَب ـ بفتح النون والسين ـ مصدر كالنسبة وجمعه أنساب. والمراد به هو الوصف. ولايتوهّم أنّه بكسر النون وفتح السين جمع نسبة، إذ النسب الإلهيّة لاتنحصر فيما ذكر هذه السورة، أي: ليس للحقّ وصف جامع ـ لبيان الأحديّة والصفات الثبوتيّة والاضافيّة والسلبيّة ـ في شيء من القرآن إلّا هذه السورة، لذلك تسمّى سورة الاخلاص، لكونها خالصة للّه.

قوله: (وفي ذلك نزلت) إشارة إلى أنّ الكفار قالوا للنبي ﷺ: انسب[7] لنا ربّك، أي: صف لنا أنّه جوهر أو عرض؟، يلد أو لم يلد؟. وهل يشبهه أو هل يشبهه شيء؟ فنزلت، وسبب النزول والاشارة بذلك يؤيّد أنّه نَسَب بفتح النون لابكسرها. واللّه أعلم.

(فأحديّة اللّه من حيث الأسماء الإلهيّة التي تطلبنا[8] أحديّة[9] الكثرة[10][11].

---

١. المذكور في هذه السورة من الأحديّة والصمديّة ونفي الوالديّة والمولوديّة والكفاءة قبل الوالديّة والمولوديّة، والكفاءة أيضاً نعته إن جعلنا النعت أعمّ من صفاته الإلهيّة والكونيّة.

٢. نزّهها عن الكثرة مطلقاً (جامي).

٣. فهو المتّصف بالكفاءة لكن فينا (جامي).

٤. من حث أحديّته (جامي).

٥. المعلومة عندنا (جامي).

٦. بالفتحتين، أي بيان نسب (جامي).

٧. أي بيّن نسبته.

٨. لنكون مجالي لها (جامي).

٩. على مايستفاد من الصمد (جامي).

١٠. النسبيّة الأسمائية، ويسمّى مقام الجمع وأحديّة الجمع والأحديّة بهما (جامي).

١١. يعني واحد يتعقّل فيه كثرة نسبيّة، لأنّ المسمّى بهذه الأسماء الكثيرة واحد، والكثرة نسب نتعقّلها فيه (جندي).

وأحديّة اللّه من حيث الغنىٰ عنّا وعن الأسماء الإلهيّة أحديّة العين[١]، وكلاهما يطلق عليه[٢] الاسم الأحد[٣]، فاعلم ذلك).

والأوّل يسمّىٰ بـ«مقام الجمع» و«أحديّة الجمع» و«الواحدية» أيضاً، والثاني يسمّىٰ «جمع الجمع» وأكثر مايستعمل الأحديّة في أحديّة العين.

(فما[٤] أوجد الحقّ الظلال[٥و٦و٧] وجعلها ساجدة متفيئة عن الشمال[٨و٩] واليمين[١٠و١١] إلّا دلائل لك[١٢] عليك وعليه، لتعرف من أنت؟ ومانسبتك إليه؟ ومانسبته إليك؟ حتّىٰ تعلم من أين؟ ومن أيّ حقيقٌ إلهيّة اتصف ما سوىٰ اللّه بالفقر الكلّي إلىٰ اللّه وبالفقر النسبي بافتقار بعضه إلىٰ بعض؟).

أي، ما أوجد الحقّ الظلال المحسوسة ساجدة علىٰ الأرض متفيئة ـ أي: راجعة ـ عن الشمال واليمين إلّا دلائل لك، لتستدلّ بها علىٰ حقيقتك وعينك الثابتة، لأنّ عينك الخارجيّة ظلّ لها، وحقيقتك ظلّ اللّه فتستدلّ بها عليه، فتعرف أنّك ظلّ لظلّ

---

١. ويسمّى جمع الجمع أيضاً (جامي).

٢. أي على كلّ منهما (جامي).

٣. لكن إطلاقه على الثاني أكثر (جامي).

٤. نافية.

٥. وهو الثاني.

٦. أي المحسوسة.

٧. أي الظلال المحسوسة.

٨. أي شمال الشخص عند ارتفاع الشمس في جانب اليمين (جامي).

٩. وهو طرف شمول الطبيعة وشيوع أحكامها الظاهرة أوّلاً (ص).

١٠. عند ارتفاع الشمس في جانب الشمال. جامي.

١١. وهو طرف ميامن تعيّن الحقيقة وظهور أحكامها المختفية آخراً على ماورد في التنزيل ﴿أَوَلَمْ يَرَوا إلى ماخلق اللّهُ مِن شيء يتفيّؤ ا ظِلاله عن اليمينِ والشمائلِ سُجَّداً للّه وَهُمْ داخِرون﴾ النحل (١٦): ٤٨، قد علم في طيّه: أنّ تفيّؤ ظلال الشيء الواحد ـ الذي هو ذو أظلال وصور شماليّة جلاليّة ويمينيّة جماليّة ـ أنّما هو لسجدتهم للّه داخرين (ص).

١٢. يستدلّ بها عليك (جامي).

الحقّ[١]، وتتيقّن أنّ نسبتك إليه بالظلّيّة والظلّ مفتقر إلى شخصه، فنعته منه ثمّ نفيه إلى اللّه، ونسبته إليك نسبة الشخص إلى الظلّ، والشخص مستغن عن ظلّه، فنعته منه غناه الذاتي.

فإذا علمت هذا علمت أنّ العالم من أيّ جهة اتصف بالافتقار إلى الحقّ، ومن أيّ جهة هو عين الحقّ، ولمّا كان العالم مفتقراً إلى اللّه في وجوده وذاته وكمالاته مطلقاً، وصفه بالفقر الكلّي، ولافتقار بعض العالم إلى البعض كافتقار المسببات إلى الوسائط والأسباب، وافتقار الكلّ إلى الأجزاء، افتقار المفتقر إليه من وجه آخر إلى المفتقر، قال: **(وبالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض)**.

(وحتّى تعلم من أين، ومن أيّ حقيقة اتصف الحقّ بالغنى عن الناس، والغنى عن العالمين).

الحقيقة التي اتصف منها الحقّ بالغنى عن الناس ليست غير ذاته تعالى، فهو غنيّ بذاته عن العالمين. والحقيقة التي اتصف منها العالم بغنى بعضه عن بعض، هو كون كلّ من أهل العالم عبداً للّه محتاجاً إليه في ذاته وكمالاته، والعبد لايملك شيئاً فلايحتاج إليه غيره، بل كلّهم محتاجون إلى الحقّ، فاستغنى بعضهم عن بعض من هذه الحيثيّة، مع أنّ كلاّ منهم مفتقر إلى الآخر، فإنّ العالم مفتقر إلى الأسباب بلاشكّ افتقاراً ذاتياً[٢]، وإليه أشار بقوله:

(واتصف العالم بالغنى، أي: بغنى بعضه[٣] عن بعض[٤]، من وجه ماهو عين ما افتقر إلى بعضه به).

«ما» في الموضعين بمعنى الّذي، و«به» عائد إلى الوجه، أي: اتصف بعض العالم بالغنى عن بعضه، من الوجه الّذي افتقر ذلك البعض إلى بعض آخر بسبب ذلك

---

١. أي عينك ظلٌّ للأعيان الثابتة التي هي ظلّ اللّه.

٢. لإمكانه.

٣. أي بعض العالم (جامي).

٤. آخر (جامي).

الوجه، والمقصود أنّ وجه الغنىٰ هو بعينه وجه الافتقار؛ وذلك لأنّ وجه الذي افتقر به بعض العالم إلى البعض، هو وجه عبوديّة ذلك البعض المفتقر إلىٰ ربوبيّة الآخر، والوجه الّذي غناه به عن بعض آخر هو أيضاً عبوديّته، لأنّ وجه العبوديّة ظلّ، والظلّ لايحتاج إلىٰ الظلّ، غاية مافي الباب أنّ متعلّق الغنىٰ هو عبوديّة من هو مستغن عنه[1] وظلّيته، ومتعلّق الافتقار ربوبيّته، فاتحاد جهتي الغنىٰ والافتقار من طرف الغنيّ والمفتقر، لامن طرف الآخر.[2]

ويجوز أن يكون من وجه ما بتنوين التنكير، أي: من وجه من الوجود، وذلك الوجه بعينه وجه الافتقار، والمعنىٰ علىٰ حاله.

ويجوز أن يكون «ما» في «ماهو» بمعنىٰ ليس، أي:

ليس وجه الغنىٰ عين الوجه الّذي به يحصل الافتقار، والأظهر أنّ المراد هو الأوّل؛ لأنّ تغاير الجهتين[3] أمرٌ بيّن لايحتاج إلىٰ الذكر، وقد مرّ مثله في الفصّ الثاني، من قوله: (وهو عالم من حيث ماهو جاهل).

(فإنّ[4] العالم[5] مفتقر إلىٰ الأسباب بلاشكّ افتقاراً ذاتيّاً[6]، وأعظم الأسباب له[7]

---

١. وهو الطرف الآخر.

٢. لأنّه كونه محتاجاً إليه يكون من جهة ربوبيته وكونه غير محتاج إليه، لا من جهة عبوديّته وظليّته، فليس الجهتان فيه واحدة. أما مقابل هذا الطرف فتكون جهة احتياجه هي عبوديّته وجهة استغنائه أيضاً تكون جهة العبوديّة؛ لأنّ وجه العبوديّة ظلٌّ والظلّ لايحتاج إلى الظلّ.

أقول: جهة استغنائه لاتكون محض عبوديّته بل عبوديّة طرف المقابل، فالكلام لايخلو عن مناقشة.

٣. لايكون المقصود محض تغاير الجهتين، بل مقصوده رفع التناقض الذي توهّم في ظاهر الأمر وهو كون الشيء الواحد محتاجاً ومستغنياً.

٤. لما ذكر أنّ ما سوى الله ـ وهو العالم ـ مفتقر إلى الله بالفقر الكلّي ومفتقرٌ بعضه إلى بعض بالفقر السببي، فبيّنه بقوله: «فإنّ العالم ...» (جامي).

٥. كلاً أو جزءاً (جامي).

٦. لإمكانه في نفسه (جامي).

٧. أي للعالم (جامي).

سببيّة الحقّ)[1] لأنّ، ماسواه ممكن مفتقر إليه، وهو واجب بذاته.

(ولاسببيّة للحقّ يفتقر العالم إليها، سوىٰ الأسماء الإلٰهيّة)[2]

أي، لاسببيّة يفتقر العالم إليها للحقّ سوى الأسماء الإلٰهيّة، لأنّه تعالى بذاته غني عن العالمين ولايطلب العالم إلاّ الأسماء فلها السببيّة. (والأسماء الإلٰهيّة كلّ اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله، أو عين الحقّ) أي، الأسماء الإلٰهيّة عبارة عن كلّ ما يفتقر العالم إليه في وجوده وذاته، وكمالاته، سواء كان ذلك الاسم المفتقر إليه من جنس عالم مثله، كالوالد بالنسبة إلىٰ الولد، فإنّه سبب وجوده وتحقّقه في الخارج مع أنّه من العالم، أو لايكون من جنس العالم، بل ناش من عين الحقّ بتجلّ من تجلّياته كالأرباب[3،4] للأعيان.

ويجوز أن يكون (من عالم) بيان قوله: (كلّ اسم) أي، الاسم الالٰهيّ كلّ عين يفتقر العالم إليها، سواء كانت عيناً من الأعيان الموجودة، أو الثابتة العلميّة، أوعين الحقّ كافتقار الولد إلىٰ عين الأبوين في كونهما سبباً لوجوده، وكافتقارنا في وجودنا إلىٰ أعياننا العلميّة؛ لأنّه مالم توجد في العلم لم توجد في العين، وكافتقارنا إلىٰ الأسماء التي الأعيان الثابتة مظاهرها. وهي الذات الإلهيّة باعتبار كلّ من الصفات، فالاسم يطلق علىٰ الأعيان الموجودة والأعيان الثابتة التي هي مسمّىٰ العالم، لكن من وجوده ربوبيّتها لامن وجوه عبوديّتها كما يطلق علىٰ أربابها، وهي الذات مع كلّ واحدة من صفاتها.

(فهو الله لاغيره، ولذلك قال: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَىٰ اللّٰهِ وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ[5]

---

١. فإنّ المؤثر الحقيقي في الوجود أنّما هو الحقّ سبحانه، وسائر الأسباب مظاهر سببيّته لاتاثير لها في الحقيقة؛ ولهذا سمّي مسبّب الأسباب (جامي).

٢. إذ لانسبة بين الذات الأحديّة وبين العالم بوجهٍ من الوجوه لابالسببيّة ولاغيرها (جامي).

٣. وهو الأسماء.

٤. الأرباب، هي الأسماء التي الأعيان مظاهرها (الأستاذ الفاضل التوني ـ قده ـ).

٥. في ذاته.

الحَميدُ﴾)[١و٢].

أي، فالاسم المحتاج إليه هو عين الله لاغيره، سواء كان من جنس العالم أو لم يكن، لأنّه أنّما صار مفتقراً إليه باعتبار ربوبيّته، وهي لله تعالىٰ لالغيره، وأيضاً الوجود[٣] هو الله، والكمالات اللازمة له من الرزق والحفظ والربوبيّة كلّها لله، فليس للعين من حيث إنّه عالم إلّا العجز والنقص وأمثالهما كلّها راجعة إلىٰ العدم، فالعين من حيث إنّها مغايرة للحقّ ليست إلّا العدم، ولكون الفقر لازماً لعين العالم، قال تعالىٰ: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الفُقَرَاءُ إِلىٰ اللهِ وَاللهُ هُوَ الغَنِيُّ الحميدُ﴾.

(ومعلوم أنّ لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا[٤]، فأسماؤنا).

أي، أسماؤنا[٥] الكونيّة هي أسماء الله باعتبار التنزّل والاتصاف بصفات الكون، أو ذواتنا **(أسماء الله تعالىٰ)** من حيث الربوبيّة والصفات الكماليّة، وأسماؤنا الملفوظة أسماء تلك الأسماء.

(إذ إليه) أي، إلىٰ الله **(الافتقار[٦] بلاشكّ)** لاإلىٰ غيره.

وإنّما قال: (أسماؤنا أسماء الله) ولم يقل: ذواتنا ليشمل أسماء الأسماء، لأنّها أيضاً أسماؤه تعالىٰ، إذ هو الّذي يتنزّل بحسب المراتب، فيتصف بصفات الأكوان ويتسم بأسماء[٧] الأعيان، كما قال: **(وهو المسمّىٰ بأبي سعيد الخرّاز وغيره)**.

---

١. بصفاته.

٢. فاطر (٣٥): ١٥.

٣. أي الحقيقي.

٤. ولمّا كان الافتقار منا إلى أسمائه، ونرى افتقار بعضنا إلى البعض بالسببيّة والمسببيّة، فنحن إذاً صور أسماء الحق، فعين افتقارنا إلينا هو عين افتقارنا إلى الحقّ، فهو الغنيّ ونحن الفقراء (جندي).

٥. أي الأسماء الملفوظة.

٦. فحسب؛ بمقتضى الآية (جامي).

٧. خ ل: بسمات.

(وأعياننا في نفس الأمر ظلّه لاغيره، فهو هويّتنا[1] لاهويّتنا).

أي، أعياننا الثابتة والموجودة[2] كلّها ظلّه وظلّ الشيء عينه باعتبار. فالحقّ هويّتنا من هذا الوجه، لاهويّتنا من حيث امتياز الظلّ عن المظلّ، ولمّا كان هذا التحقيق إيضاحاً للحقّ وطريقه، قال:

(وقد مهّدنا لك السبيل فانظر) أي، عيّنّا لك طريق الحقّ فانظر فيه تجده، واللّه أعلم بالصواب.

---

١. يعنى حق تعالى حقيقت وهويّت ما است نه هويّتنا وهي أعياننا. (أستاد فاضل تونى ـ ره ـ).

٢. أي في الخارج.

شرح فصوص الحكم

داود القيصري

الجزء الثاني

تحقيق: آية اللّه حسن حسن زاده الآملي



فهرس الموضوعات

فصّ حكمة
أحديّة في كلمة هوديّة

فصّ حكمة أحديّة في كلمة هوديّة[1و2و3]

لمّا تقدّم الكلام علىٰ الأحديّة الذاتيّة، والأحديّة الإلهيّة التى هي من حيث الأسماء في آخر الفصّ المتقدّم، شرع في بيانها من حيث الربوبيّة وأحديّة طرقها مع بيان ما

---

١ . قال الشيخ الأكبر في كتابه *الدر المكنون في الجفر الجامع* عند ذكر هود النبي ﷺ: «هو نبيٌّ مرسل ثمّ أنزل الله عليه عشرين صحيفة، وهو أوّل من تكلّم في علم الوفق. وقيل: إنّه وضع مربع مائة في مائة في أساس مكّة شرّفها الله تعالى، وله سفر عظيم القدر، رفيع الشأن، وضعه في علم الحروف، قرأته عليه وسألته عن مسألة عرفني بها في ٦٢٩» الخ.

٢ . لمّا كانت الأحديّة نعتاً للهويّة الذاتيّة، قل هوالله أحد، أضاف الأحديّة إلى هوية الله وحملها عليه، ثمّ ظهر من ذوق هود عليه السلام ومشربه إشارات عليّة إلى الهوية والأحديّة، أسند حكمته إلى الأحديّة، ولأنّ حكمة الفصّ المتقدّم كانت خاتمته في بيان الأحديّة، ناسب إتباع هذه الحكمة لها (جندي).

٣ . إنّما اختصّت الكلمة الهوديّة بالحكمة الأحديّة؛ لأنّ كشف هود عليه السلام شهود أحديّة كثرة الأفعال الإلهيّة المنسوبة إلى الأحديّة الإلهيّة وهي أحديّة جميع الأسماء وأحديّة اسم الله الشامل للأسماء كلّها، فإنّ كلّ الأسماء بالذات واحدة، وللوحدة ثلاث مراتب:

وحدة الذات بلااعتبار كثرة ما، وهى الأحديّة الذاتيّة المطلقة.

ووحدة الأسماء مع كثرة الصفّات، وهي أحديّة الألوهيّة، والله بهذا الاعتبار واحد، وبالاعتبار الأوّل أحدٌ. والثالث أحديّة الربوبيّة المذكورة المختصّة بهود عليه السلام؛ لقوله تعالى ـ حكاية عنه ـ: ﴿**ما من دابة إلّا هو آخذ بناصيتها إنّ ربّي على صراط مستقيم**﴾ هود(١١): ٥٦ فإنّ هذه الأحديّة موقوفة على الأخذ والمأخوذ، وكون الربّ على الطريق الذي يمشي فيه، فهي أحديّة كثرة الأفعال والآثار (ق).

يتبعها من المعاني اللّازمة لها، إذ للاحديّة مراتب:

أولّها: أحديّة الذات.

وثانيها: أحديّة الأسماء والصفات.

وثالثها: أحديّة الأفعال الناتجة من الربوبيّة.

وأسندها إلىٰ كلمة هوديّة لأنّه عليه السلام كان مظهراً للتوحيد الذاتي والأسمائي وربوبيتها داعياً قومه إلىٰ مقام التحقيق بقوله: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ الا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا اِنَّ رَبّى عَلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقيمٍ﴾[١].

(إنّ لله الصّراط المستقيم[٢] ظاهر غير خفيّ في العموم)[٣]

واعلم، أنّ الاسم الإلهيّ كما هو جامع لجميع الأسماء وهي تتحد بأحديّته، كذلك طريقه جامع لطرق تلك الأسماء كلّها، وإن كان كلّ واحد من تلك الطرق مختصّاً باسم يربّ مظهره، ويعبده المظهر من ذلك الوجه، ويسلك سبيله المستقيم الخاصّ بذلك الاسم، وليس الجامع لها إلّا ما سلك عليه المظهر المحمّدي ـ صلى الله عليه وآله ـ وهو طريق التوحيد الّذي عليه جميع الأنبياء والأولياء، ومنه تتفرّع الطرق وتتشعّب.

ألا ترىٰ أنّ رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ لمّا أراد أن يبيّن ذلك للناس خطّ خطّاً مستقيماً، ثمّ خطّ من جانبَيْه خطوطاً خارجة من ذلك الخط، وجعل الأصل الصراط المستقيم الجامع، والخطوط الخارجة منه جعل سبل الشيطان، كما قال: ﴿وَلاَ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾[٤] وذلك الصراط المستقيم الجامع ظاهر غير خفيّ في عموم الأسماء الإلهيّة أو بين عموم الخلائق كلّها.

---

١. هود(١١): ٥٦. قوله: «اسندها ...» أي اسند الأحدية إلى كلمة هودية.

٢. وهو أقرب الطرق؛ لأنّ الأقرب هو الأقوم (ص).

٣. أمرٌ ظاهرٌ، ظهوره في العموم من الخلائق (ص).

٤. الأنعام(٦): ١٥٣.

(في كبير وصغير[١و٢و٣و٤] عينه وجهول بامور وعليم)

ضمير «عينه» عائد إلىٰ الله، ولمّا ذكر أنّ لله الصراط المستقيم، وذاته وهويّته مع كلّ موجود، قال: إنّ عينه في كلّ كبير وصغير وعليم وجهول، لاذرّة في الوجود إلّا وهي بذاته موجودة، وله الصراط المستقيم، فكلّ موجود علىٰ الصراط المستقيم.

(ولهذا[٥] وسعت رحمته[٦و٧] كلّ شيء من حقير وعظيم)

أي، لأجل أنّ عين الله وذاته في كلّ كبير وصغير وسعت رحمته كلّ شيء، حقيراً كان في القدر أو عظيماً؛ لأنّه رحمٰن علىٰ الكلّ كما أنّه إله الكلّ، فيوجد الكلّ ويرحمهم بايصال كلّ منهم إلىٰ كماله، والغضب والانتقام أيضاً من عين رحمته، فإنّ أكثر أهل العالم بهما يصل إلىٰ الكمال المقدّر لهم، وإن كان غير ملائم لطباعهم.

(﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إلّا هُوَ[٨] آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا[٩] إنَّ رَبّي[١٠] عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ[١١]﴾).

---

١. تفسير العموم (ق).

٢. إذ لاتفاوت للأعيان في ذلك وإن كان صغيراً بحسب الظاهر ناقصاً، كما أنّه لاتفاوت للحقائق في ذلك وإن كان جاهلاً بحسب الباطن، ناقصاً فيه كما قال: «وجهولٍ بأمور وعليم» (ص).

٣. أي عينه الغيبيّة وهويّته الذاتيّة سارية في كلّ صغير. وكبير سواء كان صغّره وكبّره صورة أو مرتبة (جامي).

٤. أي في شيء كبير وصغير عينه أي عين ذلك الشيء فضمير عينه راجع إلى الشيء الذي يكون موصوفاً للكبير بحسب المعنى.

٥. أي ولسريانه سبحانه في كلّ شيءٍ (جامي).

٦. أي رحمته الرحمانيّة، فإنّ الرحمن اسم شاملٌ لجميع الأسماء، فهو المرصاد لكلّ سالك وإليه ينتهي كلّ طريق ويرجع كلّ غائب (ق).

٧. أي رحمته التي هي الوجود الذي هو عينه (جامي).

٨. أي الحقّ سبحانه بهويّته الغيبيّة السارية في الكلّ (جامي).

٩. مشهور است كه از حضرت امير المؤمنين ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ پرسيدند: در قرآن مجيد بطريق معمّا اسمى بيرون مى آيد؟ فرمود: بلى، در آيه **﴿ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها﴾** كه در سوره هود واقع است، اسم هود بطريق معمّا بيرون مى آيد زيرا كه لفظ هو، چون اخذ كند و بگيرد ناصيه دابّة را كه دال باشد، هود مى شود. مشكلات *العلوم نراقى*، ص١١٩، ط١.

١٠. الذي يربّني ويمشي بي (جامي).

١١. وهود (١١): ٥٦.

أي . ما من شيء موجود إلّا هو آخذ بناصيته . وإنّما جعله دابة لأنّ الكلّ عند صاحب الشهود ، وأهل الوجود حيّ فمعناه ما من حيّ إلّا والحقّ آخذ بناصيته ، ومتصرّف فيه بحسب أسمائه ، يسلك به أيّ طريق شاء من طرقه ، وهو على صراط مستقيم .

وأشار بقوله : ﴿هُوَ آخذٌ﴾ إلىٰ هويّة الحقّ الّذي مع كلّ من الأسماء ومظاهرها ، وإنّما قال : ﴿إنَّ ربّى علىٰ صِرَاطٍ مستقيم﴾ باضافة الاسم الرب إلىٰ نفسه ، وتنكير الصراط تنبيهاً علىٰ أنّ كلّ ربّ فإنّه علىٰ صراطه المستقيم ، الّذي عيّن له من الحضرة الإلهيّة .

والصراط المستقيم الجامع للطرق هو المخصوص بالاسم الإلهيّ ومظهره[١] ، لذلك قال في الفاتحة المختصّة بنبيّنا ﷺ : ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ﴾[٢] بلام العهد ، أو الماهيّة التي منها تتفرع جزئياتها .

فلا يقال : إذا كان كلّ أحد علىٰ الصراط المستقيم ، فما فائدة الدعوة؟

لأنا نقول : الدعوة الى «الهادي» من «المضلّ» ، وإلىٰ «العدل» من «الجائر» كما قال تعالى : ﴿يَومَ نَحْشُرُ المُتَّقِينَ[٣] إلىٰ الرَّحْمٰنِ وَفداً﴾[٤،٥] .

(فكلّ ماش فعلىٰ صراط الربّ المستقيم[٦] ، فهو غَيْرِ مغضوب عَلَيْهِمْ من

---

١ . وهو الخاتم .

٢ . الفاتحة (١) : ٦ .

٣ . لأنّهم جلساء الجبّار .

٤ . مريم (١٩) : ٨٥ .

٥ . قال الشيخ الأجلّ في الباب الثالث والثلاثين من *الفتوحات المكية* : وعلى هذا يخرج قوله تعالى : ﴿يوم نحشر المتّقين إلى الرحمن وَفْداً﴾ وكيف يحشر إليه من هو جليسه وفي قبضته ، سمع أبويزيد البسطامى قارئاً يقرأ هذه الآية : ﴿يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً﴾ فبكى حتّى ضرب الدمع المنبر ، بل روي أنّه طار الدم من عينيه حتّى ضرب المنبر وصاح وقال : ياعجباً كيف يحشر إليه مَن هو جليسه ، فلمّا جاء زماننا سئلنا عن ذلك فقلت : ليس العجب إلّا من قول أبي يزيد ، فاعلموا وإنّما كان ذلك ؛ لأنّ المتّقي جليس الجبّار ، فيتّقي سطوته والاسم الرحمن ماله سطوة من كونه الرحمن ، وإنّما الرحمن يعطي اللين واللطف والعفو والمغفرة ؛ فلذلك يحشر إليه من الاسم الجبّار الذي يعطي السطوة والهيبة ، فإنّه جليس المتّقين في الدنيا من كونهم متّقين .

٦ . ضرورة أنّ المأخوذ بالناصية لاينفكّ عن الآخذ ، فهو واصل ألبتة إليه (ص) .

هذا الوجه[1] وَلاضالّون).

لأنّه مظهر لاسم يربّه في ذلك الطريق فهو مقتضاه، والشيء لايغضب علىٰ من يعمل بمقتضىٰ طبيعة ذلك الشيء، فهو غير داخل في حكم «المغضوب عليهم» ولافي «الضالين»، وإن كان بالنسبة إلىٰ ربّ يخالفه في الحكم داخلاً في حكمهم، كعبيد «المضلّ» بالنسبة إلىٰ عبيد «الهادي»، فلمّا كان الضلال أنّما يتحقّق بالنظر إلىٰ ربّ آخر لابذاته، قال:

(فكما كان الضلال عارضاً، كذلك الغضب الإلهيّ[2] عارض، والمآل[3] إلىٰ الرحمة التي وسعت كلّ شيء، وهي السابقة).

وأيضاً الأرواح كلّها بحسب الفطرة الأصليّة قابلة بالتوحيد الأصلي طالبة للهدىٰ، كما قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾[4] وليس هذا القول مختصّاً بالبعض دون البعض، بدليل «كلّ مولود يولد علىٰ الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه» فما عرض الضلال عليها إلّا بالاستعداد التعيّني العلمي[5]، المختفي بنور الاستعداد الذاتي الحقّاني، الظاهر في عالم الأنوار لقوّة نوريته.

فلمّا غشيته الغواشي الطبيعيّة، وحجبته الحجب الظلمانيّة المناسبة للاستعداد الناتجة من التعيّن، عرض عليها الضلال فطلب عروض الغضب، فالغضب المرتّب عليه أيضاً عارض، والرضا والرحمة ذاتيين؛ لأنّهما من حيث كونهم علىٰ الصراط المستقيم، فالمآل إلى الرحمة التي وسعت كلّ شيء، وهي السابقة علىٰ الغضب

---

١. أي من حيث الربّ الذي يمشي به، على الصراط المستقيم، وأمّا من حيث الرب الذي يخالف ربّه ويدعوه إلى صراط مستقيم بالنسبة إليه فهو مغضوب عليه، وكذلك ماهو ضالّ من هذا الوجه وإن كان من وجه آخر ضالاً (جامي).

٢. المسبّب عن الضلال أيضاً (جامي).

٣. بعد زوال الغضب العارض (جامي).

٤. الأعراف (٧): ١٧٢.

٥. أي الأعيان من جهة كونها أعياناً مطلقاً من غير إعتبار الخصوصيّة، وهو جهة اشتراكها، وهي الفطرة الأصليّة، وهي القابلة للتوحيد، وأمّا من حيث التعيّن المخصوص فهي مختفية.

بحكم «سبقت رحمتي غضبي[١]» .

(وكلّ[٢] ما سوىٰ الحقّ فهو دابّة ، لأنّه[٣] ذو روح)[٤] سواء كان جماداً أو نباتاً **(وما ثمّة**[٥]**)** أي ، في العالم **(مَن يدبّ بنفسه ، وإنّما يدبّ بغيره**[٦]**، فهو يدبّ بحكم التبعية للّذي**[٧] **هو**[٨] **علىٰ الصراط المستقيم)** .

أي ، لايتحرّك كلّ من الموجودات العينيّة إلّا بحركة الأعيان العلميّة ، وهي بالأسماء التي هي علىٰ الصراط المستقيم ، فإنّ الربّ أنّما يتجلّىٰ في حضرة غيبيّة بتجلّ خاصّ من حضرة خاصّة ، فيظهر أثر ذلك التجلّي في صورة ذلك الاسم التي هي العين الثابتة ، ثمّ في صورتها الروحيّة ، ثمّ في صورتها النفسيّة ، ثمّ الحسيّة ، فاستناد تلك الحركة وإن كان إلىٰ تلك الصّورة ظاهراً ، لكنّه ينتهي إلىٰ الحقّ باطناً ، فهو المبدأ لها والصورة تابعة له .

(فإنّه[٩] **لايكون صراطاً إلّا بالمشي عليه)** .

تعليل ما أسند إلىٰ الربّ من الحركة ، بقوله : **(فهو يدبّ بحكم التبعيّة للذي هو**

---

١ . *بحارالأنوار*، ج١٨، ص٣٠٦ ح١٣ و *بحارالأنوار*، ج١٤ ، ص٣٩٣ ح١٢ . *صحيح مسلم*، ج٨ ، ص٩٥ ، *مسند أحمد*، ج٢ ، ص٢٤٢ .

ولعلّ العارف الرومي أشار اليه بقوله :

سبق رحمت راست و اين از رحمتست	چشم بد محصول قهر و لعنت است
رحمتش بر نقمتش غالب بود	چيره زان شد هر نبى بر خصم خود

مثنوى معنوى، ج٣، ص٣٤ .

٢ . ولمّا كان المتبادر من الدابّة في فهم أهل الظاهر ، الحيوانات فقط ، وذلك خلاف ما كوشف به العارفون قال : وكلّ ماسوى الحقّ ... (جامي) .

٣ . أي لأنّه بحكم وإن من شيء إلّا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم ذو روحٍ (جامي) .

٤ . يدبّ على صراطٍ يوصله إلى غاية ما (جامي) .

٥ . أي فيما سوى الحقّ (جامي) .

٦ . الذي هو ربّه (جامي) .

٧ . أي لربّه الذي (جامي) .

٨ . أي هو يمشي على الصراط (جامي) .

٩ . وإنّما قلنا : إنّه يمشي على الصراط ، فإنّه ، أي الصراط (جامي) .

علىٰ الصراط المستقيم) أي، إنّما يكون الربّ علىٰ صراط مستقيم إذا كان ماشياً عليه، فإنّ الصراط لايكون صراطاً إلّا بالمشي عليه.

(إذا دان[١] لك الخلق فقد دان لك الحقّ[٢])

لمّا ذكر أنّ كلّ ذي روح، أنّما يتحرّك بالتبعيّة لحركة الربّ الحاكم عليه، أردفه بعكسه وهو تبعيّة الحقّ للخلق، فقوله: **(إذا دان لك)** من الدين وهو الانقياد والاطاعة، كما مرّ معناه انْ أطاع لك الخلق وانقاد فقد أطاع[٣] لك الحقّ، لأنّ طاعتهم ظلّ طاعته، وطاعة الحق سابقة علىٰ طاعتهم، وسبب هذه الطاعة طاعة عينك للحقّ بالقبول للتجلّي الوجودي، وحسن تأتّيها لأحكام أسمائه، فإنّه مطيع من أطاعه، كما قال: ﴿أُجيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اذَا دَعَانِ﴾[٤] إذ هو الانقياد والطاعة لقوله: ﴿ادْعُونى أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[٥] وفي الحديث القدسي: «من أطاعني فقد أطعته، ومن عصاني فقد عصيته».

(وإن دان لك الحقّ فقد لايتبع الخلق)

أي، إذا تجلّىٰ لك الحقّ وأطاعك وكشف أسراره عليك، فقد يتبع الخلق بقبول ذلك وأحكام ذلك التجلّي، كالمريدين والمؤمنين من الأنبياء والأولياء، وقد لايتبع الخلق بامتناعهم عن قبولها وانكارهم لها، كالمنكرين والكافرين لأهل الله المطرودين من باب الله، وسبب ذلك الامتناع امتناع أعيانهم في الغيب عن نور الحقّ وابائهم عن قبوله، إذ ما يظهر عليهم إلّا ما كان مكنوناً فيهم.

«وإن دان لك الحقّ[٦]» الظاهر[٧] في صورتك، فقد يتبع الخلق بحكم المناسبة التي

---

١. أي أطاع ومشى على طريق الانقياد (جامي).

٢. أي إذا دان وانقاد لك المسمّى بالخلق فقد دان لك الحقّ الظاهر في مظهر ذلك الخلق، أعني الهويّة الحقيقيّة المستمرّة به وانقاد لك الحقّ المتجلّي في مظهرك بحكم التعيّن الخاصّ، ولايلزم أن ينقاد لك الخلق (ق).

٣. طاعته عبارة عن إفاضة ما استدعى الأعيان عليها والاستدعاء في المعنى هو الحكم فلمّا استدعى الأعيان شيئاً وأفاض الواجب عليه ما استدعته فأطاع حكمها.

٤. البقرة (٢): ١٨٦.

٥. غافر (٤٠): ٦٠.

٦. يعني يا معنى بيت به اين وجه باشد.

٧. وهو الوجود الفعلي، وإطاعته هو تعيّنه بعينك.

بينك وبينهم[١] في الأرواح والاسماء التي تربّها، وقد لايتبع الخلق، بحكم المباينة الواقعة بين ربّك وأربابهم، والتنافر الحاصل بين روحك وأرواحهم.

(فحقّق[٢] قولنا فيه فقولي كلّه حقّ)

أي، واجعل قولنا حقّاً، وصدّق كلّ ما أقوله في الحقّ وأنواره والخلق وأسراره، فقولي كلّه الحقّ والصدق؛ لأنّه يفيض عليّ من الله العليم بالتجلّي العلمي، كما قال[٣]: (**انّه من مقام التقديس المنزّه عن الأغراض النفسيّة التي يدخلها التلبيس**) وقال في (**فتوحاته**): «إنّ الله تجلّىٰ لي مراراً، وقال انصح عبادي» فهو مأمور باظهار هذه الأسرار.

(فما[٤] في الكون موجود تراه ما[٥] له نطق[٦])

أي، ليس في الوجود موجود تراه وتشاهده إلّا وله روح مجرّد ناطق بلسان يليق به، وقال تعالىٰ: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾[٧و٨]

---

١. قال في المقدّمات في الفصل الرابع: «وظهور النطق لكل أحد بحسب العادة والسنّة الإلهيّة موقوف على اعتدال المزاج الإنساني، وأمّا للكمّل فلا؛ لكونهم مطّلعين على بواطن الأشياء مدركين لكلامها.

٢. أي اعتقد حقّاً وصدقاً (جامي).

٣. في صدر الكتاب.

٤ و ٥. نافية.

٦. وإذا كان الحقّ هو المتجلّي في كلّ موجود فلا موجود إلّا هو ناطق بالحق؛ لأنّه لايتجلّى في مظهر إلّا في صورة اسم من أسمائه، وكلّ اسم موصوف بجميع الأسماء؛ لأنّه لايتجزّأ، لكن المظاهر متفاوتة في الاعتدال والتسوية فإذا كانت التسوية في غاية الاعتدال تجلّى جميع الأسماء، وإذا لم يكن ولم يخرج عن حدّ الاعتدال الإنساني ظهر النطق وبطنت سائر الأسماء والكمالات وإذا انحطّ عن طور الاعتدال الإنساني بقي النطق في الباطن في الجميع حتّى الجماد، فإن التي لم يظهر عليه من الأسماء الإلٰهيّة والصفات كانت باطنة فيه لعدم قابليّة المحلّ لظهوره فلا موجود إلّا وله النطق ظاهراً أو باطناً، فمن كوشف ببواطن الوجود سمع كلام الكلّ حتّى الحجر والمدر (ق).

٧. الإسراء (١٧): ٤٤.

٨. قال صدر المتألهين في شرح توحيد *أصول الكافي* في باب النسبة في الحديث الثالث في ضمن قوله: أما الآية الأولى: حتّى أنّ كثيراً من المنتسبين إلى الكشف والعرفان، زعموا أنّ النبات، بل الجماد ـ فضلاً عن

←

وهذا اللّسان ليس لسان الحال، كما يزعم المحجوبون[1].

قال الشيخ ـرض ـ في آخر الباب الثاني عشر من **(الفتوحات)**: «وقد ورد أنّ المؤذن يشهد له مدىٰ صوته من رطب ويابس، والشرائع والنبوات من هذا القبيل مشحونة، ونحن زدنا مع الايمان بالأخبار الكشف، فقد سمعنا الأحجار تذكر الله رؤية عين، بلسان نطق تسمعه آذاننا منها، وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله، ممّا ليس يدركه كلّ إنسان[2].

وإنّما[3] اختفىٰ نطق بعض الموجودات لعدم الاعتدال[4]، الموجب لظهور ذلك الفعل، فلايسمعه كلّ أحد فبقى نطقه باطناً، والمحجوب يزعم أنّه لانطق له، والكامل لكونه مرفوع الحجاب عنه يشاهد روحانيّة كلّ شيء، ويدرك نطق كلّ حيّ باطناً وظاهراً، والحمد لله أوّلاً وآخراً.

←

الحيوان ـ له نفس ناطقة كالإنسان، وذلك أمر باطلٌ، والبراهين ناهضة على خلافه من لزوم التعطيل والمنع عمّا فطر الله طبيعة الشيء عليه ودوام القسر على أفراد النوع والإبقاء له على القوة والإمكان للشيء، من غير أن يخرج إلى الفعليّة والوجدان، إلى غير ذلك من المفاسد الشنيعة المصادمة للبرهان والحكمة، بل هذا تسبيح فطري وسجود ذاتي وعبادة فطريّة نشأت من تجلّ إلهي وإنبساط نور وجودي على كافّة الخلائق على تفاوت درجاتها وتفاضل مقاماتها في نيل الوجود ودرك الشهود، ومع هذا التفاوت والتفاضل في القرب والبعد في الشرف والخسّة، لأفراد العالم كلّه، كأجزاء شخص واحد تنال من روح الحياة وروح المعرفة، ما ناله الكلّ دفعة واحدة، فأنطقها الله الذي أنطق كلّ شيء ... .

وبالجملة تحقيق هذا التسبيح الفطري ممّا يختصّ به الكاملون في الكشف والعرفان، وأمّا سماع اللفظ وإسماعه، كما هو المرويّ عن النبيّ ﷺ فذلك من باب المعجزة الواقعة لقوّة نفسه القدسيّة على إنشاء الأصوات والأشكال على موازنة المعاني والأحوال. [شرح *أصول الكافي* كتاب التوحيد، ج٣، ص١١٨].

١. اين بود تأويل اهل إعتزال — واى آنكس كه ندارد نور حال
المحجوب هوالمعتزلي — (الأستاذ الفاضل التونى ...)

٢. *الفتوحات المكية*، ج١ ص١٤٧.

٣. كلام الشارح.

٤. أي لعدم اعتدال مزاج الناس حتّى يسمعوا نطق الموجودات، وأما الأنبياء والكمّل لمّا كان مزاجهم معتدلاً يسمعون نطقها (الأستاد الفاضل التونى).

(وما[1] خلق تراه العين إلّا عينه[2] حقّ)

أي، ليس خلق في الوجود تشاهده العين إلّا وعينه وذاته عين الحقّ الظاهر في تلك الصّورة، فالحقّ هو المشهود والخلق موهوم، لذلك يسمّىٰ به، فإنّ الخلق في اللّغة الافك والتقدير[3]، وقال تعالىٰ: ﴿إنْ هذَا إلّا اخْتِلاَقٌ﴾[4] أي، افك وتقدير من عندكم ما أنزل الله بها من سلطان.

(ولكن مودع فيه لهذا صوْره حُقّ[5])

أي، صور الخلق حُقّ له[6] ـ بضم الحاء ـ وهو جمع حِقاق، شبّه صور الخلائق بالحِقاق والحقّ بما فيها، فالصّور جمع الصّورة سُكن الواو لضرورة الشعر.

(واعلم، أنّ العلوم الإلهيّة الذوقيّة[7] الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوىٰ الحاصلة[8] منها، مع كونها[9] ترجع إلىٰ عين واحدة). [10و11]

---

١. نافية.

٢. وحقيقته حقّ، ظهر في صورة الخلق، فهو من حيث الحقيقة عين الحقّ ومن حيث الظهور غيره، وإلى الحيثيّة الأخيرة أشار بقوله: ولكن مودع فيه (جامي).

٣. وفي *الصحاح*: الخلق: التقدير، وخلق الإفك واختلقه وتخلّقه، أي افتراه، ومنه قوله تعالى ﴿وتخلقون إفكاً﴾ العنكبوت (٢٩): ١٧.

٤. ص (٣٨): ٧.

٥. أي مطايا ظهوره بصوره، أنّما هوالحقّ، وهو من الإبل ما بلغ عمره إلى أن يركب عليه ويظهر فيه (ص).

٦. حُقّه بالضم، ظرفي است از چوب و جز آن كه در وى مرواريد و گوهر و معاجين و مانند آن كنند. حُقّ بالضمّ و حقوق و حُقَق و أحقاق و حِقاق جمع *منتهى الارب*.

وماقاله الشارح اشتباه.

٧. الكلام في الذوق على مشرب هذه الطائفة قد ذكر في هذا الكتاب في عدّة مواضع.

٨. أي تلك العلوم منها (جامي).

٩. أي مع كون هذه القوى (جامي).

١٠. هي الذات الأحديّة (جامي).

١١. ويمكن أن يكون المراد بعين واحدة، النفس، أي القوى مع اختلافها راجعة إلى النفس فمع اتّحاد المرجع أحكامها مختلفة، فكذلك الأشياء مع كونها راجعة إلى الذات الأحديّة، أحكامها وآثارهامختلفة.

«منها»[١] عائد إلىٰ القوىٰ وتقديره باختلاف القوى الحاصلة منها العلوم، ولايجوز أن يعود إلىٰ العلوم؛ لأنّ القوىٰ لاتحصل منها، وضمير «كونها» أيضاً عائد إليها، ويجوز أن يعود إلىٰ العلوم، والعلوم الالهيّة ما[٢] يكون موضوعها الحقّ وصفاته، كعلم الأسماء والصفات، وعلم أحكامها ولوازمها وكيفيّة ظهوراتها في مظاهرها، وعلم الأعيان الثابتة والأعيان الخارجيّة من حيث أنّها مظاهر الحقّ، والمراد بالذوق مايجده العالم علىٰ سبيل الوجدان والكشف، لا البرهان والكسب، ولاعلىٰ طريق الأخذ بالايمان والتقليد؛ فإنّ كلاً منهما وإن كان معتبراً بحسب مرتبته، لكنّه لايلحق بمرتبة العلوم الكشفيّة؛ إذ ليس الخبر كالعيان.

وإنّما كانت مختلفة باختلاف القوىٰ، لأنّ كلاً منها مظهر اسم خاصّ وله علم يخصّه، سواء كانت روحانيّة أو نفسانيّة أو جسمانيّة، ألا ترىٰ أنّ ما يحصل بالبصر لايحصل بالسمع، وبالعكس وما يحصل بالقوىٰ الروحانيّة لايحصل بالقوىٰ الجسمانيّة وبالعكس، وإن كانت تلك القوىٰ راجعة إلىٰ ذات واحدة وهي الذات الأحديّة.

أو مع كون تلك العلوم راجعة إلىٰ الذات الواحدة الإلهيّة؛ إذ كلّ ما للأسماء ومظاهرها مستفاد منها، واختلافها باختلاف القوابل، إذ العلم حقيقة واحدة، صارت باختلاف المحالّ علوماً مختلفة.[٣]

(فإنّ الله تعالىٰ يقول: «كنت سمعه الّذي يسمع به، وبصره الّذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يسعىٰ بها»[٤] فذكر أنّ هويّته هى عين الجوارح التي هي عين العبد، فالهويّة واحدة والجوارح مختلفة) تعليل قوله: (مع كونها ترجع إلىٰ عين واحدة) وهذا نتيجة قرب النوافل.

---

١. أي ضمير منها.

٢. موصولة.

٣. «العلم نقطة كثّرها الجاهلون».

٤. *بحارالأنوار*، ج٧٥، ص١٥٥، ح٢٥؛ *الجامع الصغير*، ج١، ص ٧٠.

ولعلّ العارف الرومي أشار اليه بقوله:

رو كه بى يسمع وبى يبصر تويى		سر تويى چه جاى صاحب سر تويى

مثنوى معنوى، ج١، ص١١٨.

(ولكلّ جارحة علم من علوم الأذواق يخصّها).

أي، يخصّ ذلك العلم تلك الجارحة، كادراك البصر للمبصرات والسمع للمسموعات، لذلك قال عليه السلام: «من فقد حسّاً فقد فقد علماً»[1] وذلك لأنّ كلّ عضو مظهر لقوّة روحانيّة هي مظهر الاسم الإلهيّ، وله علم يخصّه ويفيض منه على مظهره.

(من عين واحدة، تختلف باختلاف الجوارح).

أي، تلك العلوم حاصلة من عين واحدة إلهيّة، وفي ظهورها بمظاهر مختلفة تختلف.

(كالماء حقيقة واحدة، يختلف في الطعم باختلاف البقاع، فمنه عذب فرات، ومنه ملح أجاج، وهو ماء في جميع الأحوال، لايتغير عن حقيقته وإن اختلفت طعومه).

ظاهر، وفيه تشبيه العلم الكشفي بالعذب الفرات؛ فإنّه يروي شاربه ويزيل العطش، كما أنّ الكشف يعطي السكينة لصاحبه ويريحه، والعلم العقلي بالملح الأجاج؛ لأنّه لايزيل العطش، بل يزداد العطش لشاربه، وكذلك العلم العقلي لايزيل الشبهة، بل كلّما أمعن النظر يزداد شُبَهه ويقوي حيرته.

وأصل الكلّ واحد كما أنّ الماء واحد بالحقيقة، قال تعالى: ﴿يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى الْأُكُلِ﴾[2].

وإنّما شبّه العلم بالماء لكونه سبب حياة الأرواح، كما أنّ الماء سبب حياة الأشباح، ولذلك يعبّر الماء بالعلم، وفسّر ابن عباس ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾[3] بالعلم[4].

---

١. ليس بحديث، راجع في ذلك آخر شرح العين الثلاثين من كتابنا *سرح العيون في شرح العيون*، ط٢، ص٥٥١ و ٥٥٢.

٢. الرعد (١٣): ٤.

٣. المؤمنون (٢٣): ٨١.

٤. تفسير الماء بالعلم في جوامعنا الروائية عن أئمتنا الإماميّة مرويّ على صور عديدة في مواضع كثيرة، منها في تفسير قوله تعالى في سورة الجنّ: ﴿وَأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غَدَقاً﴾ ففى المجمع عن الصادق ـ عليه السلام ـ قال: «معناه لأفدناهم علماً كثيراً يتعلّمونه من الأئمة عليهم السلام.

وفي *الكافي* عن الباقر عليه السلام: «يعنى لو استقاموا على ولاية اميرالمؤمنين عليّ والأوصياء من ولده عليهم السلام وقبلوا طاعتهم في أمرهم ونهيهم لأسقيناهم ماءاً غدقاً يقول: لأشربنا قلوبهم الإيمان. كما في *تفسير الفيض الصافي*.

(وهذه الحكمة[1] من علم الأرجل، وهو[2و3و4] قوله تعالىٰ في الأكل لمن أقام كتبه[5]: ﴿وَمِنْ تَحْتِ اَرْجلِهِمْ﴾[6]).

أي، هذه الحكمة الأحديّة هي من العلوم التي حصل بالسلوك، ولما كان السلوك الظاهري بالأرجل، قال: **(من علم الأرجل)** ملاحظاً قوله تعالىٰ: **﴿وَلَوْ اَنَّهُمْ اَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالانْجيلَ وَمَا أُنْزِلَ اِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لاَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ اَرْجُلِهِمْ﴾** أي ولو أنّهم أقاموا أحكامهما عملوا بهما، وتدبّروا معانيهما وكشفوا حقائقهما، لتغذّوا بالعلوم الإلهيّة الفائضة علىٰ أرواحهم، وعرفوا مطلعاتها من غير كسب وتعمّل، وهو الأكل من فوقهم، وبالعلوم الحاصلة لهم بحسب سلوكهم في طريق الحقّ، وتصفية بواطنهم من الكدورات البشريّة، كعلوم الأحوال والمقامات الحاصلة للسالكين في أثناء سلوكهم، وهو الأكل من تحت أرجلهم.

(فإنّ الطريق[7] الّذي هو الصراط، هو للسلوك عليه[8] والمشي فيه[9]، والسعي لايكون إلّا بالأرجل).

تعليل قوله: **(وهذه الحكمة من علم الأرجل)** ومعناه، أنّ الطريق أنّما هو لأجل السلوك عليه، والمشي والسلوك لايحصل إلّا بالأرجل، شبّه السلوك المعنوي

---

١. التي هي شهود أحديّة من هو آخذ بناصية كلّ دابّة (جامي).

٢. أي يحصل بالسلوك (جامي).

٣. أي من أسماء القوابل؛ فإنّ الله تعالى مع القوابل كما هو مع الأسماء الفواعل (ق).

٤. أي علم الأرجل ما يشير إليه قوله تعالى في الأكل الذي أثبته لمن أقام كتبه (جامي).

٥. وهى كليّة تفاصيل البيان، سواء كان من طرف الجزئيّات وفرقان الجوارح القوابل، أو من الكليّات و قرآن العقول الفواعل، أو ما يجمعهما، كما قال الله: **﴿ولو أنّهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أُنزل إليهم من ربّهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾** المائدة (٥): ٦٦ (ص).

٦. المائدة (٥): ٦٦.

٧. وإنّما قلنا هذه الحكمة من علم الأرجل فإنّ الطريق ... (جامي).

٨. خ ل: الصراط المسلوك عليه.

٩. أي في ذلك الطريق (جامي).

بالسلوك الحسّي[١]، ولما كان السلوك يعطي السالك الفناء في الله والبقاء به، فتحصل الأحديّة الذاتيّة بالأوّل والأسمائيّة بالثاني، فيربّ هذا السالك في رجوعه إلى الخلق مظاهر الحقّ، ويوصلهم إليه لاغير، قال:

(فلاينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو علىٰ صراط مستقيم، إلّا هذا الفن الخاصّ[٢] من علوم الأذواق).

أي، لايحصل شهود أخذ النواصي بأيدي من هو علىٰ صراط مستقيم إلّا بهذا النّوع من العلوم، فقوله: (**في أخذ النواصي**) متعلّق بالشهود، وقوله: (**بيد مَن**) متعلّق بالأخذ.

(**﴿وَنَسُوقُ الْمُجْرِمينَ﴾**[٣ و ٤ و ٥] **وهم[٦] الّذين استحقوا المقام، الّذي ساقهم[٧] إليه[٨] بريح الدبور، التي أهلكهم[٩] عن نفوسهم بها**).

لمّا كان الحقّ آخذاً بنواصي كلّ ذي روح ونفس، وكان هو السائق أيضاً بظهوره في مظهر الهوى، الّذي به يدخل في حكم «المضلّ»[١٠]، شرع في بيانه علىٰ سبيل الايماء، وجاء بقوله تعالىٰ: ﴿**وَنَسُوقُ الْمُجْرِمينَ اِلىٰ جَهَنَّمَ وِرْداً**﴾ استشهاداً علىٰ أنّه هو السائق كما أنّه هو القائد، فيسوق المجرمين الكاسبين الهيئات والصفات التي بها دخلوا جهنم،

---

١. وهو ترقيّات النفس بالأرجل المعنويّة، وهي القوة النظريّة والعمليّة.

٢. وهو أنّ الناس عند تحرّكهم في مدركاتهم الجزئية نحو مستلذّاتهم المألوفة ومشتهياتهم المطبوعة غير مستقلّ بنفسه في تلك الحركة، بل مجبور، جبر من أخذ نواصيه من هو أعلى منه وأقوى (ص).

٣. مريم (١٩): ٨٦.

٤. الجرمانيّين، أهل الأجرام والآثام (ق).

٥. ولمّا ذكر أنّ الأخذ بالنواصي كلّها والقائد لأصحابها أنّما هو الحقّ سبحانه أراد أن ينبّه على أنّه كما لاقائد لهم بأخذ نواصيهم إلّا هو، كذلك لا سائق لهم إلّا هو، فهو القائد والسائق، فذكر قوله تعالى: ﴿ونسوق المجرمين﴾ (جامي).

٦. أي المجرمون (جامي).

٧. أي ساقهم الله تعالى (جامي).

٨. أي إلى ذلك المقام (جامي).

٩. أي الله.

١٠. الاسم «المضلّ».

واستحقّوها بصور الأهواء الناشئة من نفوسهم في الظاهر[١]، وهي ريح الدبور لأنّها حاصلة من الجهة الخلقيّة والعالم الهيولاني المظلمة إلى[٢] عين جهنم البعد المتوهّم.

«فأهلكهم عن نفسوهم بها» أي، أفناهم عنها بتلك الريح، أوصلهم إلىٰ ذاته، أو أراد بالمجرمين[٣] الكاسبين للخيرات، السالكين طريق النجاة، المرتاضين بالأعمال الشاقة، المشتاقين لظهور حكم الحاقة[٤]، فإنّهم يكسبون بها التجلّيات المفنية لذواتهم، فإنّه ذكر في **(الفتوحات)** عند ذكر الأولياء «أنّه من الأولياء[٥] المشركون، ومنهم المرائون، ومنهم الكافرون»[٦] وأمثال ذلك، إلّا أنّ الكلام الآتي يؤيّد الأول.

(فهو يأخذ بنواصيهم، والريح تسوقهم، وهي عين الأهواء التي كانوا عليها إلىٰ[٧] جهنم، هي[٨] البعد الذي كانوا يتوهّمونه[٩]. فلمّا ساقهم[١٠] إلىٰ ذلك الموطن[١١]

---

١. أي نشأت من نفوسهم التي هو الباطن في الظاهر.

٢. متعلّق بقوله: «فيسوق المجرمين».

٣. قيل: أي ذوى الأجرام الطبيعيّة، أو المراد أي المجرمين على نفوسهم بأعمال شاقّة.

٤. أي القيامة.

٥. لعلّ المراد بالمشركين الأولياء الذين يرون الحقّ متلبّساً بالصفات ولا يرتقى بعد إلى مرتبة الأحديّة، وبالمرائين الذين ارتقوا إلى المرتبة الأحديّة، ولكن لصلاح الوقت وهداية الناس يراؤون أنّهم في مقام الكثرة، وبالكافرين الذين مستغرقون في بحر الأحديّة وما سواه مستور عن نظرهم، أو المراد أنّ بعض الأولياء في بدء الأمر قبل الارتياض إمّا مشركون أو مراؤون أو كافرون وبعد الارتياض وارتكاب الأعمال الشاقّة يصيرون أولياء، أو المراد أنّ المشركين والمرائين والكافرين ـ باعتبار كونهم على الصراط المستقيم الذي يخصّهم وكون مآل أمرهم إلى القرب ـ يكونون أولياء.

٦. الفتوحات المكيّة، ج٢، السؤال ١٩٤.

٧. متعلق بقوله: «تسوقهم».

٨. أي جهنّم.

٩. لأنّه لابعد في الحقيقة؛ إذ المقامات والمواطن كلّها مراتب ظهوره سبحانه، فلابعد إلّا على سبيل التوهّم (جامي).

١٠. أي الله.

١١. فإذا بلغوا غاياتهم لم يجدوا ما عملوا شيئاً؛ لأنّهم وجدوا الله تعالى عاملاً بهم ما عملوا ووجدوا الحقّ الذي به عملوا ما عملوا، فإذا وقفوا عند النهاية إلى الغاية على السرّ حصلوا في عين القرب، فزال البعد في حقّهم، فزال مسمّى جهنّم وهو البعد، ففازوا بالقرب بسعيهم واستحقاقهم؛ فإنّهم إنّما وصلوا إلى ←

حصلوا في عين القرب[١]، فزال البعد، فزال مسمّىٰ جهنم في حقّهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق[٢]؛ لأنّهم مجرمون[٣]) .

أي، الحقّ يأخذ بنواصي المجرمين ويسوقهم بريح الأهواء إلىٰ جهنم، ثمّ فسرّ جهنم بالبعد، ايماء بأنّ كلّ من بعد من الحقّ بالاشتغال بالأمور الطبيعيّة والنفسانيّة، فهو من حيث ذلك في جهنم، ولمّا كان في نفس الأمر لابعد لأحد من الله، إذ المواطن والمقامات كلّها صور مراتب الحقّ، وصف البعد بأنّه أمر متوهّم ينشأ من توهّمهم أنّ في الوجود سوىٰ وغيراً.

«فلمّا ساقهم» الحقّ «إلىٰ ذلك الموطن»، أي إلىٰ دار جهنم، وأهلكم وخلّصهم عن نفوسهم بالفناء فيه، حصل لهم عين القرب، وانكشف لهم أنّ البعد من الله ما كان إلّا توهّماً محضاً، فانقلب جهنم في حقّهم بالنعيم، لأنّهم كسبوا باستعدادهم ذلك، فصاروا عارفين بالله ومراتبه، ولكن بعد أخذ «المنتقم» منهم حقّه.

وتحقيق هذا المعنىٰ، أنّ جهنم مظهر كلّي من المظاهر الإلهيّة، يحتوي علىٰ مراتب جميع الأشقياء[٤]، كما أنّ الجنّة مظهر كلّي يحتوي علىٰ جميع مراتب السعداء، فأعيان الأشقياء أنّما يحصل كمالهم بالدخول فيها، كما أنّ أعيان السعداء يحصل كمالهم بدخول الجنّة، وإليه أشار النبيّ ﷺ بقوله: «إنّ العبد لايزال يعمل بعمل أهل الجنّة حتّىٰ

ما وصلوا بأرجلهم التي سعوا عليها، وكانت أرجهلم عين الحقّ من حيث لم يعرفوا، فلما عرفوا غرقوا في الذوق واللذّة القريبة من حيث لم يعرفوا كذلك (جندي).

١. أي عين القرب على الحقيقة؛ لأنّ الحقّ الذي هو قائدهم معهم، وإنّما توهّموا البعد لأنّهم كانوا يسعون إلى كمالات وهميّة فانية تخيّلوها، فما وصلوا إلّا إليها، فزال البعد في حقّهم، فزال مسمّى جهنّم؛ لأنّهم بلغوا الغايات التي كانوا يطلبونها باستعداداتهم، وذلك نعميهم من جهة الاستحقاق؛ لأنّ إحراقهم هوالذي اقتضى وصولهم إلى أسفل مراتب الوجود من عالم الأجرام (ق).

٢. يعني استحقاقهم المقام الذي ساقهم إليه، وهو حبّهم (جامي).

٣. أي مجبورون في ذلك بما يحطّ به عندالناس مراتب أقدارهم ومنازل تمكنّهم في التعيّن والاستقرار (ص).

٤. أي الشقي بالذات يرجع بالمآل إلى جهنّم وإن عمل عملاً خيراً في مدّة، والسعيد بالذات يرجع بالمآل إلى الجنّة وإن عمل عملاً شرّاً في مدّة.

لايبقىٰ بينه وبين الجنّة إلّا شبر، فيعمل عمل أهل النار فيدخل فيها[١]، ولايزال العبد يعمل بعمل أهل النار حتّىٰ لايبقىٰ بينه وبين النار إلّا شبر فيعمل عمل أهل الجنّة فيدخل فيها»[٢].

فكلّ من الأشقياء إذا دخل جهنم وصل إلىٰ كماله، الّذي تقتضيه عينه، وذلك الكمال عين القرب من ربّه، كما أنّ أهل الجنّة إذا دخلوا فيها وصلوا إلىٰ كمالهم ومستقرّهم وقربوا من ربّهم، هذا إذا كان المراد بالمجرمين أهل النار، وأمّا إذا كان المراد بهم السالكين، فالمراد بجهنم دار الدنيا، ولااشكال حينئذ.

(فما[٣] أعطاهم هذا المقام الذوقي الّلذيذ[٤] من جهة المنّة[٥،٦]، وإنّما أخذوه بما استحقّته حقائقهم[٧]، من أعمالهم التي كانوا عليها[٨،٩]).

أي، فما «أعطاهم» الحقّ «هذا المقام» أي، مقام الفناء علىٰ سبيل الفضل والمنّة كمالأهل الجنّة، بل إنّما أخذوه بما أعطتهم أعيانهم من الأعمال التي كانوا عليها.

(وكانوا في السعي في أعمالهم علىٰ صراط الربّ المستقيم، لأنّ نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة[١٠]).

أي، وكانوا في سعيهم في أعمالهم التي عملوها، بحسب متابعة الهوىٰ والنفس علىٰ الصراط المستقيم، الّذي لربّهم الحاكم عليهم بالربوبيّة، هذا علىٰ الأوّل.

---

١. نعوذ باللّه من سوء الخاتمة.

٢. نسأل الله حسن العاقبة.

٣. نافية.

٤. آخراً (جامي).

٥. من غير عملٍ منهم (جامي).

٦. رحمت امتنانى، وسعت رحمته كلّ شيء، ورحمت استحقاقى مطابق استحقاق و جزاى عمل بنده داده مى شود.

٧. أي أعيانهم الثابتة بعد اتّصافهم بالوجود (جامي).

٨. في أصول قابليّاتهم (ص).

٩. مدّة حياتهم (جامي).

١٠. يعنى الاستقامة على الصراط (جامي).

وعلى الثاني: كانوا في سعيهم في الرياضات والمجاهدات مع النفس، وتحمل المشاق والأعمال الشرعيّة علىٰ الصراط المستقيم، لأنّ نواصيهم بيد الحقّ، كما قال عليه السلام: «قلوب العباد بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء».

(فما[١] مشوا[٢] بنفوسهم، وإنّما مشوا[٣] بحكم الجبر[٤ و٥ و٦] إلىٰ أن وصلوا إلىٰ عين القرب[٧]).

أي، فما مشى الهالكون بنفوسهم إلى جهنم، وإنّما مشوا بحكم الجبر من القائد والسائق، اللّذين حكما علىٰ نفوسهم بحسب طلب أعيانهم منهما ذلك، فالجبر في الحقيقة عائد إلىٰ الأعيان واستعداداتها، لأنّ الحقّ أنّما يتجلّىٰ عليها بحسب استعداداتها، ولهذا السرّ ما أسند الجبر إلىٰ الربّ، بل إليهم.

(﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ[٨] مِنْكُمْ وَلَكِنْ لاَتُبْصِرُونَ﴾[٩]) استشهاد علىٰ القرب **(وإنّما هو[١٠] يبصر؛ فانّه مكشوف الغطاء[١١]، فبصره حديد[١٢]).**

---

١. نافية.

٢. إلى موطن جهنّم (جامي).

٣. في ذلك البُعد الموهوم (ص).

٤. يعنى آنچه مقتضاى أعيان و استعدادات اعيان است نه جبر اشعرى (الأستاد الفاضل التونى ره).

٥. يعنى -رض- أنّهم في سعيهم الذي سعوا غير مختارين بالاختيار المعروف عرفاً؛ فانّهم إنّما سعوا بموجب استعداداتهم الذاتيّة، وبموجبها تعلّقت المشيئة الإلهيّة بما يشبه الجبر، فساقهم من أدبارهم بالدبور وأخذهم بنواصيهم جبراً حتّى يوصلهم إلى ما استحقّوا بحسب مقتضيات ذواتهم لا باختيارهم المجعول فيهم (جندي).

٦. والقسر فإنّ ربّهم الذي هو آخذ بنواصيهم اجبرهم على ذلك المشي (جامي).

٧. بزوال توهّم البعد. ولمّا أثبت القرب للمجرمين المبعدين استشهد عليه بقوله تعالى: **﴿ونحن أقرب إليه﴾** الواقعة (٥٦): ٨٥ (جامي).

٨. أي إلى المتوفّىٰ (جامي).

٩. الواقعة (٥٦): ٨٥.

١٠. أي المتوفّىٰ (جامي).

١١. لوصوله إلى قرب لايسعه الغطاء (ص).

١٢. غيركليل، فيبصر من هو أقرب الأشياء إليه (جامي).

«هو» عائد إلىٰ من حصل له القرب، أي: وإنّما صاحب هذا القرب يبصر قرب الحقّ منه؛ لأنّه انكشف عنه الغطاء فصار بصره حديداً، كما قال في حقّ نبيّنا ﷺ: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ[1]﴾ وما قال رحمه الله لاينافي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا[2]﴾ لأنّ العمىٰ[3] أنّما هو بالنسبة إلىٰ الله المطلق ربّ الانسان الكامل، وكشف الغطاء وكونهم حديد البصر حينئذٍ بالنسبة إلى أربابهم الخاصّة التي تربّهم فيها.

(فما خصّ[4] ميتاً من ميت، أي: ما خصّ سعيداً في القرب[5] من شقي[6]).

أي، ما خصّ قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ ميتاً من ميت، بل شمل الكلّ، وإنّما قال: **(ميتاً من ميت)** لأنّ ضمير «إليه» عائد إلىٰ الميت، فما خصّ السعداء بالقرب، كما قال في موضع آخر:

(﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ[7]﴾ وما خصّ إنساناً من إنسان[8]).

هذا يدلّ علىٰ أنّ المراد بالمجرمين أيضاً ليس قوماً مخصوصاً من السالكين، أو أهل جهنم، بل يشملهما.

(فالقرب الإلهيّ من العبد[9] لاخفاء به في الإخبار الإلهيّ، فلاقرب أقرب من أن تكون هويّته عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوىٰ هذه الأعضاء والقوىٰ، فهو)

---

١. ق(٥٠): ٢٢.

٢. الإسراء (١٧): ٧٢.

٣. فذاك في البصيرة وهذا في البصر، فإنّها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى في الصدور (ق).

٤. في نسبة القرب إليه تعالى (جامي).

٥. مميّزاً إيّاه من شقي (جامي).

٦. عند إثبات القرب للعبد (ص).

٧. بل يشمل ذلك القرب الكلّ كما قال سبحانه في موضع آخر من غير تخصيصٍ، وهو قوله تعالى: ﴿ونحن اقرب إليه﴾ (جامي).

٨. ق (٥٠): ١٦.

٩. سواء كان سعيداً أو شقيّاً (جامي).

أي، العبد (**حقّ مشهود في خلق متوهّم**[١]) .

أي، ظاهره في صورة خلق متوهّم وهي الصّورة الظلّية، وقد مرّ غير مرّة أنّ كلّ ما يدرك ويشهد فهو حقّ، والخلق متوهّم؛ لأنّ الحقّ هو الّذي تجلّىٰ في مرايا الأعيان، فظهر بحسبها في هذه الصورة، فالظاهر هو الحقّ لا غير.

(**فالخلق معقول، والحقّ محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود**[٢و٣]**، وماعدا هذين الصنفين**[٤و٥] **فالحقّ عندهم معقول والخلق مشهود**[٦]) .

وهم المحجوبون كالحكماء والمتكلّمين والفقهاء وعامّة الخلائق، سوىٰ المؤمنين بالأولياء وأهل الكشف؛ لأنّهم أيضاً يجدون في بواطنهم حقيقة ما ذهب إليه الأولياء، فإنّ المؤمن بقوم له منهم نصيب، وإلّا ما آمن بهم.

(**فهم**[٧] **بمنزلة الماء الملح الأجاج، والطائفة الأولىٰ بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه**) .

أي، فعلمهم بمنزلة الملح الأجاج لا يروي لشاربه، ولا يسكّن عطش صاحبه، وعلم الطائفة الأولىٰ -وهم أهل الكشف والوجود- بمنزلة الماء العذب الفرات، السائغ لشاربه، النافع لصاحبه.

(**فالناس علىٰ قسمين؛ فمن الناس من يمشي علىٰ طريق يعرفها**[٨] **ويعرف غايتها**[٩] **فهي في حقّه صراط مستقيم، ومن الناس من يمشي علىٰ طريق يجهلها ولا يعرف**

---

١. وهو الظلّ المتخيّل الذي سبق (جامي).

٢. أي الوجدان (جامي).

٣. أي الشهود الذوقي.

٤. يعني أهل الكشف والوجود والمؤمنين لهم فهم على عكس ذلك (جامي).

٥. من الذاهبين إلى اعتبارية الوجود الحقّ، وإلى أنّ له ماهيّة غير الوجود أو موصوفة به بالوجود (ص).

٦. فإنّ الموجود في الخارج عندهم هي الماهيّات المشخّصة وأعراضها المشخّصة لها (ص).

٧. أي علمهم (جامي).

٨. أنّها هي الحقّ (جامي).

٩. أنّها الحقّ أيضاً (جامي).

غايتها، وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر[1و2] .

أي، إذا كان الناس منهم أهل الكشف ومنهم أهل الحجاب، فالناس على قسمين في سلوكهم على الطريق المستقيم.

«منهم من يمشي علىٰ طريق يعرفها» أي، يعرف أنّها حقّ، والطارق والمطروق إليه حقّ، كما قيل:

لقد كنت دهراً قبل أن تكشف الغطا	أخا لك أنّي ذاكر لك شاكر
فلمّا أضاء اللّيل أصبحت شاهداً	بأنّك مذكور وذكر وذاكر

ويعرف غايتها من حيث إنّها تنتهي إلىٰ الحقّ فهي في حقّه طريق مستقيم، وهم العارفون الموحّدون.

«ومنهم من يمشي علىٰ طريق يجهلها» أي، يجهل حقّيتها ولايعرف غايتها»، أي أنّها تنتهي إلىٰ الحقّ، فهي في حقه ليست صراطاً مستقيماً، وإن كانت عند العارفين هي بعينها صراطاً مستقيماً.

(**فالعارف يدعو إلىٰ الله علىٰ بصيرة**) لأنّه يعلم إلىٰ من يدعو الخلق، ومن الداعي، ومن المدعو، ومن حكم أيّ اسم من الأسماء يأخذه ويخلّصه، وفي حكم أيّ اسم يدخله ويريحه.

(**وغير العارف يدعو إلىٰ الله علىٰ التقليد والجهالة**).

قال تعالىٰ عن لسان نبيّه ﷺ: ﴿**قُلْ هذِهِ سَبيلى اَدْعُو إلىٰ اللهِ عَلىٰ بَصيرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتّبَعَني**﴾[3] وهم الأولياء الوارثون لدعوة الأنبياء، لا المقلّدن من أرباب الجهالة.

(**فهذا**[4] **علم خاصّ، يأتي**[5] **من أسفل سافلين؛ لأنّ الأرجل هي السفل**

---

١. يعني أنّ الطريق والغاية كلاهما واحد على الحقيقة وهو الحقّ، فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة من اسم إلى اسم والجاهل يدعو على جهالة من السوى إلى السوى؛ لأنّه لايعرف الحق (ق).

٢. في كون كلّ منهما حقّاً منتهياً إلى الحقّ، لافرق بينهما إلّا بمعرفة السالكين عليها وجهالتهم (جامي).

٣. يوسف (١٢): ١٠٨.

٤. أي علم الكشف والوجود (جامي).

٥. أي يحصل (جامي).

من الشخص[١]، وأسفل منها[٢] ما تحتها، وليس[٣] إلّا الطريق).

أي، علم الكشف يحصل للسالك من أسفل السافلين؛ لأنّ الرجل أسفل أعضاء الانسان، أسفل منها هى الطريق الذي تمشي الرجل عليه فالمجرمون[٤] الّذين كسبوا ما هو سبب افنائهم وهلاكهم، ففنوا في الحقّ وبقوا به، وانكشف عنهم الغطاء، وارتفع عنهم الحجاب، فعلموا حقيقة الطريق والطارق والمطروق إليه، ما حصل[٥] لهم ذلك إلّا من أسفل سافلين ولهذا ردّ الانسان إلىٰ أسفل سافلين؛ فإنّ تحصيل الكمالات متوقف علىٰ المرور بجميع المراتب والمقامات، كما قال تعالىٰ: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الانْسَانَ فى اَحسَنِ تَقْويمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ اَسْفَلَ سَافِلينَ﴾[٦]

(فمن عرف[٧] أنّ الحقّ عين الطريق[٨]، عرف الأمر علىٰ ما هو عليه، فإنّ فيه[٩] جلّ وعلا يسلك ويسافر[١٠]، إذ لا معلوم إلّا هو، وهو عين السالك والمسافر[١١]، فلا عالم إلّا هو[١٢]).

أي، فمن عرف أنّ الطريق الّذي يسلك عليه هو عين الحقّ، لأنّ السلوك من الآثار[١٣] إلىٰ الأفعال، ومنها إلىٰ الأسماء والصفات، ومنها إلىٰ الذات، وجميعها مراتب الحقّ،

---

١. أي من أعضاء الشخص (جامي).

٢. أي من الأرجل (جامي).

٣. ماتحتها (جامي).

٤. مبتدء.

٥. خبر.

٦. التين (٩٥): ٤ـ ٥.

٧. فمن عرف علم الطريق ـ وأنّه ليس إلّا الحقّ إذ لا شيء غيره عليه ـ عرف أنّ أسفل سافلين لايخلو عن الحقّ، فعلم أنّ الجهنميّين في القرب وإن توهمّوا البُعد (ق).

٨. وهو أسفل سافلين ـ يعنى الأعمال والأقوال الإنسانيّة التى هى أنزل منه في الظهور والوجود وأكمل جمعيّة في الإظهار والشهود (ص).

٩. أي في الحقّ (جامي).

١٠. من عرف الحقّ (جامي).

١١. في تلك المعلومات العالم بها درجة، درجة (جامي).

١٢. كما لا معلوم إلّا هو (جامي).

١٣. أي الماهيّات.

والحق هو الظاهر فيها، ولاموجود ولامعلوم إلّا هو، فقد عرف[1] الأمر علىٰ ما هو عليه، وعرف أنّ سلوكه وسفره وقع في الحقّ، وعرف أنّ الحقّ هو الّذي يسلك ويسافر في مراتب وجوده لاغير، فالعالم والمعلوم هو لاغيره.

(فمن أنت؟).

أي، إذا علمت أنّ الحقّ هو عين السالك وعين الطريق الّذي يسلك السالك فيه، فقد علمت من أنت حقّ أو خلق، ثمّ حرّص[2] السالك ليعلم أنّ حقيقته حقّ وطريقته حقّ، ولايشاهد غيره في الوجود، فيلحق بأرباب الكشف والشهود بقوله:

(فاعرف حقيقتك[3] وطريقتك، فقد بان لك الأمر علىٰ لسان الترجمان إن فهمت).

أي، ما ذكرته لك، وجواب الشرط متقدّم وهو قوله: **(فقد بان لك الأمر)** والمراد بالترجمان نفسه؛ لأنّه يترجم عمّا أراه الله من حقيقة الأمر، أو هود عليه السلام حيث قال: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إلّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾[4] أو نبيّنا صلى الله عليه وآله حيث قال عن الله: «كنت سمعه وبصره[5]» الحديث، مع أنّ جميع الأنبياء والأولياء ترجمان الحقّ.

(فهو لسان حقّ)[6و7] أي، لسان الترجمان لسان الحقّ **(فلايفهمه إلّا من فهّمه حقّ)**[8] بتشديد الهاء من التفهيم، أي: لايفهم الأمر علىٰ ما هو عليه، ولايطّلع علىٰ المراد إلّا من يفهمه الحقّ، بإلقاء نوره علىٰ قلبه.

---

١. لأنّها مراتب ظهوره وهو الظاهر فيها.

٢. أي الشيخ.

٣. أي حقيقتك الموجودة.

٤. هود (١١): ٥٦.

٥. *بحارالأنوار*، ج٧٥، ص١٥٥، ح٢٥؛ *صحيح البخاري* باب التواضع، ج٨، ص١٣١ وكأنّه أشار إليه العارف الرومي بقوله:

روكه بى يسمع وبى يبصر تويى　　　سر تويى چه جاى صاحب سر تويى.

مثنوى معنوى، ج١، ص١١٨.

٦. لأنّ الترجمان ما له تصرفٌ في ذلك أصلاً (ص).

٧. فإنّ مّن قال بالحقّ فالحقّ كان لسان الحقّ (ق).

٨. على لفظ المصدر، حقّ، كسمعه وبصره (جامي).

ويجوز أن تكون الهاء ساكنة، أي: لايفهم معنىٰ لسان الترجمان الإلهيّ إلّا من فَهْمه حقّ، أي: صار الحقّ عين فهمه كما يصير عين سمعه وبصره وقواه وجوارحه، فيفهم بالحقّ كلام الحقّ.

(فإنّ للحقّ نسباً كثيرة[1] ووجوهاً مختلفة[2]) يتجلّىٰ بها علىٰ أعيان الموجودات بحسب استعداداتها.

(ألا ترىٰ[3] عاداً قوم هود[4] كيف قالوا[5]: ﴿هذَا عَارِضٌ[6] مُمْطِرُنَا﴾[7] فظنّوا خيراً بالله)[8].

أي، ألا ترىٰ أنّ قوم هود كيف قالوا لمّا تجلّىٰ عليهم الحقّ في صورة السحاب: إنّ ﴿هذَا عَارِضٌ﴾ أي، سحاب ﴿مُمْطِرُنَا﴾ وينفعنا «فظنّوا» أنّ الحقّ تجلّىٰ لهم بصورة اللّطف والرحمة.

(وهو عند ظنّ عبده به[9]، فاضرب لهم الحقّ عن هذا القول[10]، فأخبرهم بما هو أتمّ وأعلىٰ في القرب[11]).

أي، أضرب بقوله: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ﴾ أي، هو مطلوبكم الّذي يوصلكم إلىٰ

---

١. كثرة نسب الظلال إلى شخصه (ص).

٢. اختلاف وجوه تلك النسب الظليّة بحسب قرب بعض الأطراف من الظلّ إليه وبُعده عنه، وأنت تعرف أنّ أقرب أطرافه إليه، أنّما هو طرف الرجل (ص).

٣. استشهد الشيخ ـ ره ـ على كثرة نسبه وإختلاف وجوهه بقوله: «ألا ترى ...» (جامي).

٤. عطف تفسير.

٥. لمّا أظلّتهم سحب هذه العوارض الكائنة المدركة بجوارحهم (ص).

٦. عارض ابرى كه پهن است درافق، آنچه در قرآن مَطَر است در خير است و آنچه أمْطَرَ در شرّ (الأستاذمحمد حسين الفاضل التونى قدّس سرّه).

٧. الأحقاف (٤٦): ٢٤.

٨. وهو إفاضة مايستحصل منه أغذيتهم وأقواتهم (ص).

٩. إشارة إلى الحديث القدسي: «أنا عند ظنّ عبدي بي فلايظن بى إلّا خيراً». بحارالأنوار، ج ٩٣، ص٣٠٥، ح١.

١٠. بقوله: «بل هو ما استعجلتم به» (جامي).

١١. والخيريّة.

كمالكم، ويعطيكم الخلاص من انّياتكم، ويخرجكم من عالم التضاد والظلمة إلىٰ عالم الوفاق والرحمة، وإنّما كان هذا المعنىٰ أتم وأعلىٰ.

(**فإنّه إذا أمطرهم فذلك**[١] **حظّ الأرض**[٢] و[٣] **سقي الحبّة**[٤،٥]) المزروعة فيها (**فما**[٦] **يصلون إلىٰ نتيجة ذلك المطر**) وفي بعض النسخ (**ذلك الظنّ إلّا عن بعد**)[٧].

لأنّ المطر إذا سقىٰ الحبّة المزروعة، لابدّ أن يمضي عليها زمان طويل ومدّة كثيرة[٨] حتّىٰ تحصل نتيجته ويحصل منها الغذاء الجسماني، وهو من حظوظ أنفسهم المبعّدة لهم من الحقّ، وهذا الاهلاك يوصلهم في الحال إلىٰ ربّهم، ويقرّبهم منه.

(**فقال لهم**[٩]: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[١٠].

وإنّما كان استعجالهم في وصولهم إلىٰ كمالهم وقربهم من غاية مرتبتهم، ولمّا كان هذا المطلوب لايمكن حصوله إلّا بفنائهم في الحقّ، أهلكهم الله عن أنفسهم، وأفناهم عن هياكلهم، وهي أبدانهم الجسمانيّة الحاجبة لهم عن إدراك الحقائق.

(**فجعل**) أي، الحقّ (**الريح إشارة إلىٰ ما فيها من الراحة لهم**[١١] **فانّ بهذه الريح أراحهم عن هذه الهياكل المظلمة، والمسالك الوعرة**[١٢]) أي، الطرق الصعبة (**المهلكة، والسدف**[١٣] **المدلهمّة**).

---

١. أوّلاً (ص).

٢. يعنى استعداداتهم وآلاتها من الجوارح الظاهرة (ص).

٣. أي وثانياً (ص).

٤. من العلوم الأوليّة التي بها تنوط رقيقة الحبّ (ص).

٥. الملقاة فيها (جامي).

٦. نافية.

٧. من تركيب الأوليّات وثوانى الامتزاجات ثمّ التفطّنات (ص).

٨. بخلاف الإراحة عن الهياكل البدنيّة (ق).

٩. مضرباً عمّا قالوا (جامي).

١٠. الأحقاف (٤٦): ٢٤.

١١. آخراً بحسب روحانيّتهم (جامي).

١٢. وهى المشاعر ومقتضياتها المتخالفة الخشنة، ذات أغوار وأنجاد، ملائمة ومنافرة (ص).

١٣. السُدَف ـ بضمّ السين وفتح الدال ـ: جمع سدفة، أي الحجاب (شرح بانى).

«السدف» جمع سدفه وهي الحجاب، والمدلهمّة اللّيلة المظلمة.

(وفي هذه الريح عذاب، أي: أمر يستعذبونه[١] إذا ذاقوه، إلّا أنّه يوجعهم لفرقة[٢] المألوف)[٣].

أي، الريح المهلكة وإن كانت في الظاهر مؤلمة موجعة لهم، لاخراجهم عن العالم الجسمانيّ المتألفة قلوبهم به، لكن فيها لطف مستور؛ لأنّ تحت كلّ قهر للّه تعالىٰ ألطافاً مكنونة، يستعذبونه إذا وصلوا اليه عقيب الوجع.

(فباشرهم العذاب) أي، أهلكهم **(فكان[٤] الأمر[٥] إليهم أقرب ممّا تخيّلوه).**

أي الأمر الّذي كان مطلوبهم بالحقيقة كان أقرب إليهم من المطلوب المتخيّل لهم، وهو ما يحصل من المزروعات.

(فدمّرت[٦] ﴿كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا[٧و٨] فَأَصْبَحُوا لايُرىٰ إلّا مَسَاكِنُهُمْ﴾[٩] هي[١٠] جثثهم[١١] التي عمّرتها أرواحهم الحقية[١٢و١٣]).

---

١. بحسب روحانيّتهم (جامي).

٢. وهي مؤلمة من حيث إنّه تفرّق اتّصال، فهو عذاب أليم (ص).

٣. فإنّ للحقّ وجوهاً كثيرة ونسباً مختلفة من جملتها أحوالهم وظنونهم وأقوالهم، فإنّ هذه الحالة خير لهم ممّا ظنّوا وإن أوجعتهم بقطع الحياة وفرقة المألوفات؛ لأنّ ذلك أراحهم ممّا هم فيه أكثر ممّا أوجعتهم، ونجّاهم من التوغّل والتمادي في التكذيب والعصيان الموجب للدين على القلوب، وخفّف عنهم بعض عذاب الآخرة فجازاهم على حسن ظنّهم بالله خيراً على وجه أتمّ (ق).

٤. في هذه الريح (جامي).

٥. أي الخير الذي تخيّلوه في العارض الممطر (جامي).

٦. أي الريح.

٧. من العلائق العائقة عن بلوغهم إلى الكمال (ص).

٨. الذي هو بعض من الأسماء الجلاليّة كالقهّار والمنتقم وأمثال ذلك (جامي).

٩. الأحقاف (٤٦):٢٥.

١٠. أي مساكنهم (جامي).

١١. الأصليّة الوجودية الجوهرية، دون الجعليّة الكونيّة الوهميّة، وهي التي عمّرتها أرواحهم الحقيّة الوجوديّة بمجرد انتسابها إليها (ص).

١٢. أي متحققة ثابتة وجودها، ثابتة النسبة إلى أبدانها (ق).

١٣. أي العقول وأرباب الأنواع؛ فلذا قيد بالحقيّة.

فأهلكت الريح كلّ شيء يتعلّق بظاهرهم بأمر ربّها، وهو[١] الواحد القهّار، فبقيت أبدانهم خالية عن الأرواح المتصرّفة فيها، وعن قواها، وفي قوله: **(عمّرتها أرواحهم الحقّية)**[٢].

إشارة إلىٰ أنّ الأرواح هي التي تعمّر الأبدان وتكوّنها أوّلاً في رحم الأمّ، ثمّ تدبّرها في الخارج، فهي موجودة قبل وجود الأبدان، ولمّا كانت الروح سدنة من سدنات الربّ المطلق، واسماً من أسماء الحقّ تعالىٰ، قال: **(الحقّية)** فإنّه بها يربّ الحقّ الأبدان.

واعلم، أنّ كلّ من اكتحلت عينه بنور الحقّ يعلم أنّ العالم بأسره عباد الله، وليس لهم وجود وصفة وفعل إلّا بالله وحوله وقوّته، كلّهم ومحتاجون إلىٰ رحمته وهو الرحمٰن الرحيم، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ألّا يعذب أحداً عذاباً أبديّاً و ليس ذلك المقدار من العذاب أيضاً إلّا لأجل ايصالهم إلىٰ كمالاتهم المقدّرة لهم، كما يذاب الذهب والفضة بالنار لأجل الخلاص ممّا يكدّره وينقص عياره، فهو متضمّن لعين اللّطف والرحمة، كما قيل:

وتعذيبكم عذبٌ، وسخطكم رِضىً وقطعكم وصلٌ، وجوركم عدلُ

والشيخ ـ رضى الله عنه ـ أنّما يشير في أمثال هذه المواضع إلىٰ ما فيها من الرحمة الحقّانية، وهي من المطلعات المدركة بالكشف، لا أنّه ينكر وجود العذاب وما جاء به الرسل من أحوال جهنم، فإنّ من يبصر بعينه أنواع التعذيب في النشأة الدنياويّة بسبب الأعمال القبيحة، كيف ينكره في النشأة الاخراويّة، وهو من أكبر ورثة الرّسل **(صلوات الله عليهم أجمعين)**، فلاينبغي أن يسيء[٣] أحد ظنّه في الأولياء، الكاشفين لأسرار الحقّ بأمره.

---

١. أي الربّ.

٢. ومن هذا الأصل القويم استفاد صاحب *الأسفار* في قوله من أنّ مراد أفلاطون من قدم النفس قدم مبدعها ومنشئها. (*الأسفار*، ج١ ـ ط١ ـ ص٣١٩) وراجع في ذلك كتابنا سرح *العيون* في شرح *العيون*، شرح العين التاسعة منها.

٣. من الإساءة.

(فزالت حقّية هذه النّسب الخاصّة، وبقيت علىٰ هياكلهم الحياة الخاصّة[١] بهم من الحقّ).

أي، فزالت الأرواح المجرّدة التي هي من مدبّرات الأبدان والحياة الفائضة عليهامنها، وبقيت الحياة التي للأبدان بحسب روحانيّة كلّ من العناصر الأربعة، وهذا إشارة إلىٰ أنّ لكلّ شيء ـ جماداً كان أو حيواناً ـ حياة وعلماً ونطقاً وارادة، وغيرها ممّا تلزم الذات الإلهيّة؛ لأنّها هي الظاهرة بصور الجماد والحيوان، لكن لمّا كان ظهورها في الحسّ مشروطاً بوجود مزاج معتدل إنساني ظهر [ظهرت ظ] فيه ولم تظهر في غيره، ومن عدم ظهور الشيء في الشيء لايلزم أن لايكون ذلك الشيء فيه، هذا بالنسبة إلىٰ أهل عالم الملك.

أمّا بالنسبة إلىٰ أهل الملكوت ومن يدخل فيها من الكمّل فليس مشروطاً بذلك، وإنّما جعل الهياكل نسباً خاصّة؛ لأنّ العالم من حيث إنه عالم ليست [ليس ظ] إلّا عين النّسب، فإنّ كلاً من أهله ذات مع نسبة معيّنة، والذات من حيث «هي هي» عين الحقّ والنّسب عين العالم، أو المراد بالنّسب هاهنا الحياة والعلم والارادة والقدرة، لأنّها تزول مع زوال الروح المجرّدة منها، وهذا هو الأظهر، وإن كان الأوّل إلىٰ التحقيق أقرب، ومعناه[٢]، أي: زالت هذه النّسب الحقّانية ـ أي: الروحانيّة ـ وبقيت النّسب الجسمانيّة.

(التي تنطق بها الجلود والأيدي والأرجل) كما نطق به القرآن المجيد **(وعذبات[٣] الأسواط[٤] والأفخاذ[٥])** كما جاء في الحديث النبوي.

---

١. وهي نسبة روح الوجودية إلى هذه التفرقة الكونيّة التشخصيّة، التي بها عمّرت جثثهم بنسبة الأرواح (ص).

٢. على التوجيه الثاني.

٣. وعذبات جمع عذبة، وهي طرف الشيء المرسل. النابلسي، عَذّبة، دوال ورشته كه در سر تازيانه كنند (كنز).

٤. جمع سوط، وهي الدرّة التي يضرب بها (النابلسى).

٥. جمع فخذ، وذلك من قوله ـ ﷺ ـ: «لاتقوم الساعة حتّى يكلّم الرجل فخذه وعذبة سوطه بما فعل أهله» (النابلسى).

(وقد ورد النصّ الإلهيّ[1] بهذا كلّه[2]).

وإنّما يتمسّك بما ورد تأنيساً للمحجوبين من المؤمنين؛ لأنّهم يسارعون في القبول إذا وجدوا شيئاً منها في القرآن والحديث، لأنّه مستند حكمه، فإنّه يكاشف هذه المعاني ويجدها كما هي.

(إلّا أنّه تعالىٰ[3] وصف نفسه بالغيرة[4]، ومن غيرته حرّم الفواحش).

«إلّا» بمعنىٰ غير، أي: للأيدي والأرجل والجلود حياة ونطق، غير أنّ الحقّ غيور ولا يريد أن يطّلع المحجوبين علىٰ أسراره، فلذلك ستر حياتهم ونطقهم عن غير أهل الله، وكشف علىٰ من جعله من المحبوبين من الأنبياء والأولياء والصالحين، اعتناء لحالهم واخبارهم عنها بأمر الحقّ، ليميّز المطيع المؤمن من المنكر الكافر.

ولمّا وصف الحقّ بالغيرة، جاء بقول النبي ﷺ: «من غيرته حرّم الفاحش[5]» كما جاء آلا و«أنّ لكل ملك حمىٰ، وحمىٰ الله محارمه[6]»، ولمّا كان الفحش عبارة عن الظهور لغة قال:

(وليس الفحش إلّا ماظهر[7]، وأمّا فحش ما بطن فهو لمن ظهر له)[8 و9 و10].

أي، ليس الفاحش إلّا ما ظهر في العين الحسّي، وما بطن فهو بالنسبة إلىٰ من ظهر عنده فاحش، فاستعمل الفحش وأراد الفاحش، كما يقال: «رجل عدل»، أي عادل.

---

١. أمّا من مقام الجمع الإلهي أو الفرق النبوي (جامي).

٢. بهذا الذي ذكرنا كلّه (جامي).

٣. ثمّ إنّ اختلاف مدارك القوم من النصّ الذي لا يحتمل غيره وعدم فهمهم المقصود منه، لابدّ له من سبب، كشف عن ذلك السبب بقوله: «إلّا أنّه تعالى وصف...» (ص).

٤. حيث قال: إنّ سعداً لغيورٌ، وأنا أغير من سعد، والله أغير منّا (جامي).

٥. *بحار الأنوار*، ج٧٦، ص٣٣٢، ح١ و ج٧٩، ص ٩٠، ح١.

٦. *بحار الأنوار*، ج٢، ص٢٦١، ح١٧.

٧. ممّا يجب ستره ومن جملته سرّ الربوبيّة، فمن أفشاه كفر (ق).

٨. وهو الحق ومن أظهره الله عليه؛ وذلك أنّ الحقّ هو الظاهر والباطن (ق).

٩. ذلك السرّ المتبطّن (ص).

١٠. ذلك الفحش الباطن فثبوت الفحش له باعتبار ظهوره لا باعتبار بطونه، فليس الفحش إلّا ما ظهر (جامي).

(فلمّا حرّم الفواحش ـ أي: منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه، و[١] هي أنّه[٢] عين[٣] الأشياء ـ فسترها[٤] بالغيره)[٥].

أي، لمّا حرّم الله الفواحش كما قال تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[٦] سترها بالغيرة، أي: ستر تلك الحقيقة الإلهيّة التي ظهورها فحش، فسترها جواب لمّا والفاء زائدة والضمير عائد إلى الحقيقة، وفسرّ قوله تعالىٰ بأنه «منع أن يعرف» كلّ أحد «حقيقة ما ذكرناه» من أنّ هلاكهم يوجب قربهم من ربّهم لفنائهم فيه، وأنّ الحقّ هو عين السالك وعين الطريق وعين غايتها، إذ هو عين الأشياء كلّها.

وقوله: (هي) راجع إلىٰ الحقيقة والمراد بها[٧] الحقّ، اطلقها عليه لأنّه حقيقة الحقائق كلّها.

(وهو[٨] أنت[٩]،[١٠] من الغير)[١١].

أي، تلك الغيرة الساترة للحقيقة الإلهيّة هو أنت؛ لأنّ الغيرة مأخوذة من الغير، والغير أنت من حيث تعيّنك، وإنّما جاء بلفظ ضمير المذكّر تغليباً للخبر وهو أنت، وإنّما لاحظ في الغيرة الغير لأنّها تستلزمه لفظاً ومعنى، أمّا لفظاً فظاهر، وأمّا معنى فلأنّه لايغاير أحد علىٰ شيء إلّا من الغير، لامن نفسه، ويمكن أن يكون «أنت» خطاباً

---

١. أي وتلك الحقيقة الممنوعة (ص).

٢. أي الله سبحانه (جامي).

٣. من حيث الحقيقة (جامي).

٤. أي تلك الحقيقة الواجب سترها عن المحجوبين بالغيرة، أي بستر الغيرة (جامي).

٥. أي ستر هذه الحقيقة بالتعيّنات المختلفة التي يطلق عليها اسم الغير، فحدث السوى والغير حيث يقال: أنت غيرى وأنا غيرك، فاعتبرها و أوجب الغيرة من الغيرية (ق).

٦. الأعراف (٧): ٣٣.

٧. أي بالحقيقة التي هي مرجع هي.

٨. أي الغيرة والتذكير باعتبار الخبر (جامي).

٩. أي أنانيّتك إذا اعتبرتها ولاحظتها، وأمّا إذا لم تعتبرها ونظرت إليها بعين الفناء كما هي عليه في نفس الأمر فلاغيريّة (جامي).

١٠. فإنّه الساتر نفسه بالغيرة، المشتقّة من الغير (ص).

١١. أي الحكم على الغيرة بأنّها أنت إنّما هو باعتبار أنّها مأخوذة من الغير فإنّك من حيث أنانيّتك مغاير له سبحانه (جامي).

لكلّ جاهل بالحقّ ومظاهره، لذلك قال:

(فالغير[١] يقول: السمع سمع زيد[٢]، والعارف يقول: السمع[٣] عين الحقّ، وهكذا ما بقي من القوىٰ والأعضاء، فما[٤] كلّ أحد عرف الحقّ، فتفاضل[٥] الناس، وتميّزت المراتب) أي، تفاضل الناس في العلم بالحقّ، وتميّزت مراتبهم **(فبان الفاضل والمفضول)** في الخلائق. **(واعلم، أنّه لمّا أطلعني[٦] الحقّ واشهدني أعيان رسله)**

أي، أرواح رسله في عالم المثال المطلق.

(وأنبيائه كلّهم البشريين[٧و٨] من آدم إلىٰ محمّد صلوات الله عليهم اجمعين).

---

١. من كان تحقّقه في مقام شهود الغيرية تحقّقت عين الغيرية بالنسبة إليه على التعيّن، فستر الحقيقة، فقال: السمع سمع زيد، والعارف بالحقيقة يقول: السمع والبصر والقوى والجوارح من الكلّ عين الحقّ، والكلّ في مقام قرب النوافل من كون الكلّ متنفّلاً بوجوداتهم ومفتقراً إلى الحقّ بمظهريّاتهم و إنّيّات أعيانهم وهويّاتهم، فتميّزت المراتب والمنازل وتعيّنت المشارب والمناهل وتبيّن المفضول عن الفاضل (جندي).

٢. ساتر للحقّ بالغيرة.

٣. لعدم حكم الغيرة المشتقّة من الغير على العارف.

٤. نافية.

٥. في هذه المعرفة (جامي).

٦. فاضل خلخالي-ره- در شرح رساله مناقب منسوب به شيخ در بيان عبارت به ترجمه فارسى گويد: حاصل ترجمه و لباب مقصود آنكه، در عالم مثال مطلق و فسحه خيال منفصل أشباح تمامى أنبيا مبشرين را از آدم ابوالبشر تا حضرت خاتم انبيا-صلوات الله عليهم اجمعين- در يك مجمع و مقام بلندى كه من خود در آن مقام ارجمند بودم ديدم، سبب جمعيّت آن بزرگان درگه حق را پرسيدم هيچيك از حاضرين آن محضر شريف منّت پاسخ بر من نگذاشت مگر حضرت هود-على نبيّنا وعليه السلام كه مرد عظيم الجثّة و حسن الصورة و لطيف المحاورة بود و از سبب اتّفاق آن جمعيت آگاهم نمود، فاضل قيصرى در شرح فصوص گويد، سبب جمعيت انبيا آن بود كه شيخ را از الطاف الهية مژده قطبيت عهد دهند و رتبه ولايتِ وقت بخشند. انتهى كلامه (ص١٥).

بدانكه فاضل مذكور در ترجمه گفتار شيخ در ديباچه كتاب (ص٥٣) گفت: در عالم مثال مقيّد و خيال متصل و در اين جا گفت: در علم مثال مطلق و فسحه خيال منفصل، و اين دو تعبير شريف در دو مقام بسيار لطيف و دقيق است، فافهم وتبصّر.

٧. لأنّه رآهم في مبشرته (ص).

٨. قيّد به ليخرج رسل الملائكة وقيل: لأنّ كلّ ظاهرٍ ينبئ عن باطن فهو نبى بهذا الاعتبار عند العارفين (جامي).

إنّما قيّد بالبشريّين ليخرج أنبياء أنواع أُخر من الموجودات، فإنّ لكلّ نوع من الأنواع عندهم نبيّاً، هو واسطة بينهم وبين الحقّ، كما نبّه عليه سبحانه بقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِى الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إلاّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾[١].

(في مشهد)[٢] أي، في مقام ومرتبة حصل هذا الشهود فيه **(أُقمت[٣] فيه بقرطبة[٤])** أُقمت علىٰ البناء للمفعول، قرطبة: مدينة بلاد المغرب **(سنة ست وثمانين وخمسمائة، [٥]ما كلّمني أحد من تلك الطائفة إلّا هود** عليه السلام[٦]**، فإنّه أخبرني بسبب جمعيّتهم)**.

قيل: كان سبب جمعيّتهم انزاله[٧] مقام القطبيّة[٨]، ليكون قطب الأقطاب في زمانه، وكلام هود عليه السلام بشارته أنّه خاتم الولاية المحمّدية، ووارث الأنبياء والمرسلين، كما ذكره من نفسه في مواضع من **(فتوحاته)** تصريحاً وتعريضاً.

(ورأيته[٩] رجلاً ضخماً في الرجال[١٠]، حسن الصّورة[١١]، لطيف المحاورة[١٢]، عارفاً بالأمور[١٣] كاشفاً لها، ودليلي علىٰ كشفه لها).

أي، ودليلي من قوله تعالىٰ علىٰ ذلك:

---

١. الأنعام (٦): ٣٨.

٢. حصل لي الشهود فيه (جامي).

٣. بإقامة الحقّ إيّاى (جامي).

٤. كان ساكناً فيها.

٥. نافية.

٦. وذلك لعلوّ كشفه وشهوده الغائي وكمال اختصاصه بالقرب الذاتي وميله إلى طرف الولاية وختمها.

٧. بقوّة تلك الدقيقة الاختصاصيّة (ص).

٨. وهو احتظاؤه من الكمال الختمي وانتماؤه إلى حضرته الجمعيّة الشهوديّة الأكمليّة التي من آثارها تسطير هذا الكتاب وإبرازها للناقدين من أُولي الألباب (ص).

٩. أي هود عليه السلام.

١٠. لكمال سعته في العلوم (ص).

١١. لقرب نسبته إلى أمر الصورة وتمام كشفها عليه ـ على ما يظهر من شهوده في الآية (ص).

١٢. لظرافته وقرب ذوقه إلى ذوق ظرفاء الزمان (ص).

١٣. أي حدود تفاصيل الأشياء وخصوصيّاتها (ص).

(قوله: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ[١] الا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا انَّ رَبِّى عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٢]، وأيّ بشارة للخلق أعظم من هذه؟، ثُمَّ من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه في القرآن، ثمّ تمّمها الجامع للكلّ محمّد ﷺ بما أخبر به عن الحقّ، بأنّه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان، أي: هو عين الحواسّ، والقوىٰ الروحانيّة[٣] أقرب[٤] من الحواسّ[٥]، فاكتفىٰ[٦] بذكر الأبعد المحدود[٧] عن الأقرب المجهول الحدّ).

أي: حدّه[٨]، وإنّما كانت القوىٰ الروحانيّة أقرب إلى الله تعالىٰ؛ لأنّها واسطة بين الحقّ والقوىٰ الجسمانيّة، والواسطة تكون أقرب ممّن توسط له، ولقربها من الحقّ كانت مجرّدة من المادّيات الظلمانيّة، ومنوّرة بأنوار عالم القدس مطهّرة عن كدورات عالم الرجس، فإذا كان الحقّ عين الأبعد يكون عين الأقرب علىٰ الطريق الأولىٰ.

(فترجم الحق لنا عن نبيّه هود مقالته لقومه بشرىٰ لنا[٩]، وترجم رسول الله ﷺ عن الله مقالته[١٠] بشرى[١١]، فكمل العلم[١٢] في صدور الّذين أُوتوا العلم ﴿وَمَا يَجْحَدُ بِايَاتِنَا الّا الكَافِرُونَ﴾)[١٣ و١٤] أي، الساترون للحقّ، بانكارهم وعدم قبولهم ما جاءت

---

١. حيث أسند أخذ النواصي الدوابّ ـ أعني زمام أفعال ما يدبّ على عرض أرض الكثرة، التى هى نهاية أمرها إلى هو، وهو أوّل ما يطلع من كنه الكمون ومبدأ آثار الوحدة الإطلاقيّة الذاتية (ص).

٢. هود (١١): ٥٦.

٣. المجرّدة عن المواد الهيولانيّة المظلمة (جامي).

٤. لا اليه (جامي).

٥. أي من تلك احواسّ والأعضاء الجسمانية (جامي).

٦. أي النبيّ ﷺ.

٧. أي المعلوم حدّه وحقيقته (جامى).

٨. أي المجهول حدّه.

٩. مفعول له لقوله «ترجم» (جامي).

١٠. أي مقالة الله التي ترجم بها عن هود ـ عليه السلام ـ (جامي).

١١. لنا أيضاً (جامي).

١٢. أي بهاتين الترجمتين (جامي).

١٣. العنكبوت (٢٩): ٤٧.

١٤. أي الكافرون منهم (ص).

به الشرائع من عندالله.

(فإنّهم يسترونها[1] وإن عرفوها[2] حسداً منهم[3و4]، ونفاسة[5] ظلماً[6]).

النفاسة: الضنة[7]، والنفيس هو ما يضن عليه، أي: لأجل الحسد والضنة والظلم الواقع في نفوسهم، حيث أرادوا ظهور أنفسهم، واخفاء حقيّة الرّسول والآيات المنزلة من الله، مع أنّهم عرفوا ذلك، كعبدالله بن سلام وأضرابه من أهل الكتاب.

(وما رأينا[8و9] قطّ من عندالله في حقّه تعالىٰ في آية أنزلها[10]، أو إخبار عنه أوصله[11] إلينا فيما يرجع إليه إلّا بالتحديد، تنزيهاً كان أو غير تنزيه).

«في آية»[12] متعلّق بـ«ما رأينا» و«من عندالله في حقّه» بقوله: **(أنزلها)**،

---

١. أي بالإخفاء عن المسترشدين (ص).

٢. وتحقّقوا بالتوحيد الذاتي (ص).

٣. في أن يحصل إليه غيره (ص).

٤. على من تظهر فيه تلك الآيات (جامي).

٥. لتلك المنقبة العزيزة (ص).

٦. على الطالبين، كما لا يخفي على من له أدنى تنبّه أنّ الكافر على هذا التأويل لايمكن أن يكون كفّار [كافر] أهل الكتاب ـ كيف ذلك ـ وقد صرف الكفر عن حقيقته الشرعيّة إلى اللغويّة وهو مجرّد الستر (ص).

٧. ضنة بخل ممدوح است يعنى چيزى را بغير اهلش ندادن.

تيغ دادن در كف زنگى مست | به كه افتد علم ناكس را بدست

(استاد فاضل تونى، قدّس سرّه).

٨. ثمّ إنّه لمّا بالغ في تحقيق طرف التشبيه، إلى أن آل أمره إلى التحديد أخذ في تحقيق ذلك بما يظهر منه كمال التنزيه قائلاً وما رأينا (ص).

٩. أخذ ـ رض ـ في تعديد التحديد الذي وردت به النصوص الإلهيّة ممّا يجب الإيمان به في الكتاب والسنة، وادّعى أنّه لم يرد في جميع ماورد في القرآن وسائر الكتب المنزلة والسنّة إلّا التحديد، ثمّ بيّن أنّ التحديد لايقيّده والتقييد لايحدّده؛ لعدم انحصاره في الكلّ ولا في الإطلاق على الكلّ (جندي).

١٠. من مقام الجمع الإلهي (جامي).

١١. من مقام الفرق النبوي (جامي).

١٢. أي قوله: في آية.

فتقدير الكلام: ما رأينا في آية نازلة من عندالله في حقّه، أو خبر أوصله إلينا نبيّنا إلّا وهو متلبّس بالتحديد، تنزيهاً كان ذلك المنزل أو تشبيهاً.

وهذا الكلام كأنّه جواب سؤال مقدّر، كأنّ القائل يقول: كيف يكون الحقّ عين هذه الأشياء وهي محدودة، والحقّ منزّه عن التحديد؟

فنقول: الآيات والأخبار التي جاءت في حقّ الله تعالىٰ كلّها متلبّسة بالتحديد.

(أوّله[1] العماء[2] الّذي ما فوقه هواء ولاتحته هواء[3]، وكان الحقّ فيه قبل أن يخلق الخلق[4]).

أي، أوّل ذلك التحديد هوالمرتبة العمائيّة، التي أشار إليها النبيّ ﷺ عند سؤال الأعرابي «أين كان ربّنا قبل أن يخلق الخلق؟» قال ﷺ: «كان في عماء، ما فوقه هواء، ولاتحته هواء»، وإنّما كان العماء أوّل التحديدات؛ لأنّه لغة عبارة عن الضباب[5]، وفي اصطلاح أهل الله عبارة عن أوّل تعيّن ظهر الحقّ بحسب اسمه الجامع الإلهيّ، وكلاهما محدودان، وهذه المرتبة هي مرتبة الانسان الكامل، فإنّه أوّل ما تعيّن ظهر بالصّورة المحمّدية، ثمّ فصّلها فخلق منها أعيان العالم علماً وخارجاً، وقد مرّ بيانه في المقدّمات.

(ثمّ ذكر أنّه ﴿اسْتَوىٰ عَلَىٰ العَرْشِ[6]﴾ فهذا تحديد أيضاً).

لأنّ الاستواء عليه ظهور الاسم الرحماني في الصّورة العرشيّة، وهو أيضاً تحديد؛ لأنّه يتعيّن فيظهر فيها.

(ثمّ ذكر أنّه ينزل إلىٰ السماء الدنيا، فهذا تحديد).

أي، ذكر الحقّ بلسان نبيّه أنّ الله ينزل كلّ ليلة إلىٰ السماء الدنيا، فيقول:

---

١. أي أوّل ما يرجع إليه من الصفات (جامي).

٢. فالعماء لغة السحاب الرقيق الساتر لنور الشمس، واصطلاحاً التعيّن الجامع لجميع التعيّنات على سبيل الإجمال (جامي).

٣. فبتبيّن الفوق والتحت منه حدّده مكاناً (ص).

٤. حدّده زماناً (ص).

٥. ضباب ـ بالفتح ـ: ميغ نرم و آن بخاري باشد كه در زمستان در هوا پيدا گردد. *منتهى الإرب*.

٦. الأعراف (٧): ٥٤.

«هل من تائب فأتوب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ [١]» النزول الىٰ المقام المعيّن تحديد.

(ثمّ ذكر أنّه في السماء، وأنّه في الأرض).

كما قال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الَّذى فى السَّمَاءِ اِلٰهٌ وفى الأَرْضِ إلٰهٌ [٢]﴾ وكونه في السماء وفي الأرض تحديد.

(وأنّه معنا أين ما كنّا)، أي وذكر أنّه معنا كما قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أيْنَ مَا كُنْتُمْ [٣]﴾ **(إلىٰ أن أخبرنا أنّه عيننا)**، أي حدّد نفسه إلىٰ أن جعلها عيننا، كما قال: «كنت سمعه وبصره [٤]» الحديث.

(ونحن محدودن، فما وصف نفسه [٥] إلّا بالحدّ [٦]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شىْءٌ [٧ و٨]﴾ حدّ أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة [٩ و١٠ و١١])، أي لاتكون للتشبيه، ليفيد ليس مثل مثله شيء.

(ومن تميّز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود [١٢]، فالاطلاق

---

١. *بحارالأنوار*، ج٣، ص٣١٤.

٢. الزخرف (٤٣): ٨٤.

٣. الحديد (٥٧): ٤.

٤. *بحارالأنوار*، ج٧٥، ص١٥٥، ح٢؛ *صحيح البخاري*، باب التواضع، ج٨، ص١٣١.

٥. في الصورة المذكورة (جامي).

٦. هذا في الآيات والأخبار الدالّة على طرف التشبيه، وتنزّله في مراتب الظهور والإظهار، وأما ما يدلّ على التنزيه منها فإليه أشار بقوله: وقوله ﴿ليس كمثله شيء﴾ (ص).

٧. الشورى (٤٢): ١١.

٨. الذي هو بالغ في التنزيه (جامي).

٩. بمعنى المثل (ص).

١٠. فيكون المعنى ليس مثله شيء فقد تميّز عن الأشياء المحدودة (جامي).

١١. بنفي المثليّة عن مثله يتحقّق أنّ مثله من لايشبهه شيء له مثل، فيصحّ أن يكون عين الأشياء حقيقة حتّى لايكون له مثل من الأشياء؛ فإنّ من يكون تعنّيه عين الكلّ فإنّه لايكون شيء من الكلّ مثله من كونه عين الكلّ، فافهم.

١٢. فكان محدوداً، ولو بكونه ليس عين هذا المحدود؛ لاشتراكه لجميع ماعداه في معنى الشيئيّة (ق).

عن التقييد تقييد[١،٢]، والمطلق[٣] مقيّد بالاطلاق لمن فهم، وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حدّدناه[٤،٥]).

أي، على التقديرين يلزم التحديد.

أمّا علىٰ الأوّل: فلأنّ الممتاز عن المحدود[٦] لايكون إلّا محدوداً؛ بكونه ممتازاً عنه كما أنّ الاطلاق المقابل للتقييد أيضاً تقييد بعدم التقييد، والمطلق مقيّد بالاطلاق.

وأمّا علىٰ الثاني: فلأنّ نفي مثل المثل إثبات للمثل، وهو محدود، فما يماثله أيضاً محدود.

(وإن أخذنا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ علىٰ نفي المثل[٧،٨،٩]، تحقّقنا[١٠] بالمفهوم[١١،١٢] وبالإخبار الصحيح أنّه عين الأشياء[١٣]، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها).

أي، وإن حملنا علىٰ نفي المثليّة مطلقاً، سواء كان زائداً أو غير زائد مع عدم القصد

---

١. لأنه مقابل له، ممتاز عنه، وكلّ مقابل و ممتاز فهو مقيّد (ص).

٢. أي بالإطلاق (جامي).

٣. المقابل للمقيّد (جامي).

٤. لأنّ في نفي المثل إثباتاً للمثل وهو تحديد (جامي).

٥. أي وإن جعلنا الكاف بمعنى المثل، فإن أخذنا على ماهو الظاهر من هذا التركيب ـ وهو حظّ العامّة منه ـ من إثبات المثل ونفي أن يكون شيء مثله فقد حدّدناه (ص).

٦. يعني أشياء مثل دارند أو مثل ندارد، پس از اين حيثيّت محدود شد. (الأستاد الفاضل التونى) (قدس سره).

٧. على ما هو استعمال البلغاء وخواصّ الخطباء على نفي المثل، فإنّهم إذا أرادوا تنزيه المحمود أو الممدوح عن وصف ينفون ذلك الوصف ويبعّدونه عن مثله ... فلذلك قال: تحقّقاً بالمفهوم (ص).

٨. لأنّ مثل الشيء يطلق ويراد به من هو على صفته من غير قصدٍ إلى نظير له (ق).

٩. سواء كانت الكاف زائدة ـ وهو ظاهرٌ ـ أو غير زائدة على سبيل الكناية، كما في قولنا: مثلك لايبخل (جامي).

١٠. أي علمنا حقيقة (جامي).

١١. أي بما هو مفهوم الخاصّة من البلغاء عن هذا التركيب (ص).

١٢. انتفاء مثل مثله لايمكن إلّا بانتفاء مثله؛ لأنّه لو كان له مثل لكان هو سبحانه مثلاً لمثله فلاتصحّ حينئذٍ انتفاء مثله (حاشيه *نقد النصوص*).

١٣. المفهوم على ماذكر ليس مثله شيء؛ لأنّه لاشيء إلّا وهو به موجود، أي بوجوده فبهذا المفهوم وبالخبر الصحيح تحقّق أنّه عين الأشياء المحدودة بالحدود المختلفة (ق).

بوجود المثل، بل المقصود المبالغة في التنزيه، كما يقال: «مثلك لايغضب»، أي من يكون متّصفاً بالحلم كما أنت متّصف به لايغضب. والغرض نفي الغضب منه يلزم التحديد أيضاً؛ لأنّ ما يمتاز عن الشيء محدود بامتيازه عنه، فسلب المثليّة عنه تحدّده، وهو المراد بقوله: **(تحقّقنا بالمفهوم)**، أي علمنا حقيقته بالمفهوم من الآية أنّه محدود وكذلك علمنا تحديده بالخبر الصحيح، وهو «كنت سمعه وبصره[1]» الحديث؛ لأنّه صار عين الأشياء، والأشياء محدودة بحدود مختلفة، و«إن» في قوله: **(وإن اختلفت حدودها)** للمبالغة.

(فهو[2] محدود بحدّ كلّ محدود، فما يحدّ شيء إلّا وهو[3] حدّ للحقّ).

لمّا كان الحدّ عبارة عن التعيين، والحدّ الاصطلاحي[4] أنّما يسمّىٰ بالحدّ لأنّه أيضاً تعيّن الشيء وتميّزه عن غيره، نقل[5] الكلام إلىٰ الحدّ الاصطلاحي الموجب لتعيّن الأشياء في العقل، وإنّما جعله محدوداً بحدّ كلّ محدود؛ لأنّه عين لكلّ محدود، فحدّه حدّ الحقّ، وقوله: **(وهو)** عائد إلىٰ الحدّ الّذي يدلّ عليه قوله: **(فما يحدّ)**.

(فهو الساري في مسمّى المخلوقات والمبدعات).

أي، فالحقّ هو الساري في الحقائق المسبوقة بالزمان وهي المخلوقات، وغير المسبوقات به وهي المبدعات.

(ولو لم يكن الأمر كذلك ما صحّ الوجود[6و7]).

---

١. *بحارالأنوار*، ج٧٥، ص١٥٥، ح٢٥.
وكأنّ العارف الرومى أشار إليه بقوله:

رو كه بى يسمع وبى يبصر تويى	سر تويى چه جاى صاحب سر تويى

مثنوى معنوى، ج١، ص١١٨.

٢. أي الحقّ سبحانه (جامي).
٣. أي ما يُحدّ به ذلك الشيء (جامي).
٤. أي المنطقي.
٥. أي الشيخ.
٦. لأنّ الممكن ليس له بذاته وجود فلا وجود له إلّا به (ق).
٧. لشيء؛ ضرورة نفي الوجود عمّا يماثل الحقّ ويقابله (ص).

أي، ولو لم يكن سريان الحقّ في الموجودات ما صحّ وجود موجود أبداً؛ لأنّه بالحقّ موجود لابنفسه، بل هو الحقّ الظاهر بتلك الصّورة.

(**فهو عين الوجود**[١و٢و٣])، أي فالحقّ عين الجود المحض لاغيره.

(**فهو علىٰ كلّ شيء حفيظ**[٤] **بذاته**[٥]، **ولا يؤده حفظ شيء**[٦]).

أي، إذاكان الحقّ عين الوجود، الوجود محيط بالأشياء بذاته، عليم بها[٧] حافظ من انعدامها، فالحقّ علىٰ كلّ شيء حفيظ، بمعنىٰ أنّه عليم بها ومحيط بحقائقها، وبمعنىٰ أنّه يحفظها من الانعدام أيضاً، فلايثقله حفظ شيء ولا يتعبه؛ لأنّ عين الشيء لايثقل نفسه.

(**فحفظه**[٨] **للأشياء كلّها حفظه لصورته**).

لمّا كانت الصّور الوجوديّة صور الحقّ بحسب أسمائه[٩]، كان حفظ الحقّ لها عين حفظه لصورة نفسه.

(**أن يكون الشيء علىٰ غير صورته**[١٠و١١و١٢])، أي ويحفظ أن يجد شيء علىٰ غير

---

١. الظاهر أنّ مراده، أنّ الحقّ عين وجود كلّ موجود حتّى يصحّ التفريع، فتأمّل.

٢. إذ ليس الوجود إلّا ما تحقّق الحقائق بسريانه فيها (جامي).

٣. الظاهر الذي به يوجد الكلّ (ص).

٤. يحفظه عن الانعدام (جامي).

٥. أي حفظه للأشياء مقتضى ذاته (جامي).

٦. إذ مقتضى ذات الشيء لايثقله (جامي).

٧. أي المراد بالحفظ، حفظ صور الأشياء في ذاته، وحفظ الصور هو العلم.

٨. أي الحقّ.

٩. أي لاتكون صورة الذات المحضة بل صورة الذات بحسب أسمائها.

١٠. فإنّه لو لم يحفظه ذلك لكان الشيء على غير صورته مقابلاً له ومماثلاً، وذلك محال عقلاً وذوقاً؛ فإنّ الأشياء ظاهر الحقّ وصورته وهو بالذات حافظ له أن يكون غير صورته (ص).

١١. لأنّه لو لم يحفظ صورته من أن يكون شيء غيره لكان له مثل في الشيئيّة والوجود ولزم الشرك؛ ولهذا قال: «ولا يصح إلّا هذا» (ق).

١٢. يمكن أن يقال: إنّه كان بدل لفظ الغير، لفظ العين، والتغيّر من النسّاخ، أي حفظه لصورته تكون على هذا الطريق بأن يكون الشيء عين صورته، أي يكون الشيء عين الربط به، كما أنّ الصورة عين الربط بذي الصورة وإن لم يكن الشيء محض الربط به لم يحفظ به بالذات.

صورة الحقّ، ولمّا كان هذا الأمر محالاً قال:

(ولايصحّ إلّا هذا، فهو الشاهد من الشاهد[١]، والمشهود من المشهود).

أي، فالحقّ هو الشاهد الحقيقيّ من كلّ الشاهد، وهو المشهود الحقيقيّ من كلّ المشهود، إذ لاغير في الوجود.

(فالعالم صورته وهو[٢] روح العالم المدبّر له، فهو[٣] الانسان الكبير[٤]).

(فهو الكون كلّه[٥] وهو الواحد الّذي)

(قام كوني بكونه[٦و٧] ولذا قلت: يغتذي)

وفي بعض النسخ: (وإذا قلت: يغتذي) فجزاؤه قوله:

(فوجودي غذاؤه وبه نحن نحتذي[٨و٩])

أي، الحقّ هو الوجود كلّه، وهو الواحد بحسب الذات والحقيقة، والقيوم الّذي قام وجودي ووجود العالم كلّه بوجوده وذاته، وقوله: **(ولذا)** إشارة إلىٰ قوله: **(قام كوني بكونه)**، أي ولأجل أنّ وجودي قائم بوجوده، ووجوده ظاهر بوجودي، نسبت الغذاء إليه، فغذاؤه وجود العالم، وغذاء العالم وجوده وأسماؤه؛ لأنّ الغذاء عبارة عمّا به بقاء المغتذي في الخارج، وذلك باختفائه وظهوره علىٰ صورة مَن يغتذيه.

ولاشكّ أنّ وجودنا يحصل باختفاء هويّته فينا، وظهوره بصورنا، وبقاؤنا أيضاً

---

١. فلا مُدرك ولا مُدرَك في المعنى والصورة إلّا هو (ص).

٢. أي الحقّ.

٣. أي العالم مع الروح المدبّر له (جامي).

٤. أي فالعالم ظاهر الحقّ وهو باطنه، والحقّ روح العالم والعالم صورته (ق).

٥. أي الموجودات كلّها؛ لأنّها صورة والصورة عين ذي الصورة بوجه (جامي).

٦. أي وجودى بوجوده؛ لظهوره بصورتى، فأنا قائم موجود به وهو ظاهر بى (جامي).

٧. وإطلاق الكون ـ هاهنا ـ على وجوده باعتبار كثرته النسبيّة الأسمائية؛ ضرورة وجوب مناسبة الغذاء للمغتذي (ص).

٨. أي نقتدي به في الغذاء.

٩. أي نغتذي، فهو كما يغتذى بنا كذلك نحن نغتذي به لكن في الوجود والبقاء (جامي).

يحصل بايصال[1] الفيض الدائم إلينا، كذلك أعيان العالم تختفي في ذاته، ويظهر وجوده واسماءه وأحكامها في الخارج، إذ لولا وجود العالم ما[2] كان يعلم وجود الحقّ وأسماؤه، كما قال: «كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق ...»[3]، فالحقّ يغتذي بالأعيان من حيث ظهوره بها، والأعيان تغتذي بالحقّ من حيث بقائها ووجودها، وإليه الاشارة بقوله: (**وبه نحن نحتذي**)، أي وبالحقّ نحتذي في الغذاء، أي: نغتذي به، يقال: «احتذى حذوه» أي: أقتدي به.

ولمّا كان هذا الكلام من مقام التفصيل، رجع وقال:

(فبه منه[4] إن نظرت بوجه[5] تعوّذي)[6]

أي، فبالحقّ أتعوّذ من الحقّ إن نظرت بوجه الجمع والوحدة، كما قال رسول الله ﷺ: «أعوذ بك منك»[7و8].

---

١. گر فيض تو يك لحظه بعالم نرسد — معلوم شود بود و نبود همه كس

٢. نافية.

٣. *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، ص١٠٢ـ١٥٩؛ *أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة*، ص٤٥؛ *اللؤلؤ المرصوع*، ص٦١.

وكأنّ العارف الرومى اشار إليه بقوله:

گنج مخفي بد زپُرّى چاك كرد — خاك را تابان تر از افلاك كرد

مثنوى معنوى، ج١، ص١٧٧.

بهر اظهار است اين خلق جهان — تا نماند گنج حكمتها نهان

كنت كنزاً گفت مخفياً شنو — جوهر خود گم مكن اظهار شو

مثنوى معنوى، ج٢، ص٤٥٧.

٤. وإذا كانت الأشياء كلّها عينه من حيث الحقيقة فبه منه (جامي).

٥. أي بوجه الإطلاق والجمعيّة (جامي).

٦. وإذا كان للحقّ مظاهر مختلفة وظهورات مختلفة بحسبها كذلك مختلفة، فقد يظهر ظهوراً ينكر فيه فيعوّذ منه لاجهلاً به عند العارف، ولكن إيفاء لحق ظهوره في ذلك المظهر، لكونه ممّا يتعوّذ منه فيه (ص).

٧. *بحارالأنوار*، ج١٦، ص٢٥٣، ح٣٥.

٨. أعوذ بك منك (توحيد ذاتي) أعوذ برضاك من سخطك (توحيد صفاتي) أعوذ بعفوك من عقوبتك (توحيد أفعالي).

(ولهذا الكرب[١] تنفّس[٢]، فنسب[٣] النّفس إلىٰ الرحمٰن[٤]).

أي، لكون الحقّ وذاته مشتملاً علىٰ حقائق العالم وصورها، وطلب تلك الحقائق ظهورها، حصل الكرب في الباطن، ولهذا الكرب تنفّس الحقّ، أي[٥]: تجلّىٰ لاظهار ما في الباطن من أعيان العالم في الخارج، «فنسب»، أي الحقّ النّفس إلىٰ الرحمٰن، أي: إلىٰ الاسم الرحمانيّ بلسان نبيّه ﷺ في قوله: «إنّي أجدنَفَس الرحمٰن من قبل اليمن»[٦].

والنفس عبارة عن الوجود العامّ المنبسط علىٰ الأعيان عيناً، وعن الهيولىٰ الحاملة لصوَر الموجودات، والأوّل مرتّب علىٰ الثاني[٧].

(لأنّه[٨] رحم به[٩،١٠] ما طلبته النّسب[١١] الإلهيّة من ايجاد صور العالم، التي قلنا: هي[١٢] ظاهر الحقّ).

---

١. أي لكرب اندراج الكون كلّه في الحقّ سبحانه، كما فهم من قوله: فهو الكون كلّه (جامي).

٢. أي تجلّى لإظهار ما في الباطن من أعيان العالم (جامي).

٣. أي الحقّ سبحانه (جامي).

٤. أي الاسم الرحمن (جامي).

٥. تفسير لقوله: «تنفّس».

٦. *إحياء العلوم*، ج٣، ص١٥٣؛ *مسند أحمد*، ج٢، ص٥٤١.

وكأنّ إليه أشار العارف الرومي بقوله:

آنكه يابد بوى رحمان از يمن	چون نيابد بوى باطل را ز من
مصطفي چون بوى برد از راه دور	چون نيابد از دهان ما بخور

مثنوى معنوى، ج٢، ص١١.

٧. وهى المرتبة الواحديّة.

٨. وإنّما نسب النفس إلى الاسم الرحمن لا إلى غيره من الأسماء؛ لأنّه ... (جامي).

٩. أي بالرحمن (جامي).

١٠. أي إنّما نسب النفس إلى الرحمن؛ لأنّه رحمها به، أي بالنفس وهو الفيض الوجودي، وهو الذي كانت النسب الإلهيّة تطلبه؛ فإنّ الأسماء الإلهيّة التى سمّاها نسباً تقتضي ظهورها التى هى صور العالم وظاهر الحقّ، باعتبار أنّه الظاهر، وهي بعينها في الغيب باطن الحقّ باعتبار اسمه الباطن؛ إذ هي عند كونها ظاهرة لم تنزل عن صورتها الغيبيّة (ق).

١١. أي الأسماء (جامي).

١٢. أي صور العالم (جامي).

أي، نسب النّفس إلىٰ الرحمن؛ لأنّ الحقّ بالاسم الرحماني رحم الأعيان، فأعطىٰ ما طلبته النّسب الإلهيّة، التي هي الأسماء والصفات، من وجود صور العالم التي هي ظاهر الحقّ.

(إذ هو [1] «الظاهرُ»، وهو باطنها، إذ هو «الباطنُ») لأنّ الحقّ هو «الظاهر» وظاهريّته بصور العالم، والحقّ باطنها لأنّها هو «الباطن» كما أنّه هو الظاهر.

(**وهو «الأوّلُ» إذ كان ولاهي** [2])، أي الحقّ هو «الأوّل» لأنّه كان وليست صور العالم موجودة، كما قال عليه السلام: «كان الله ولا شيء معه» [3].

(**وهو «الآخرُ** [4]**» إذ كان عينها عند ظهورها**)، أي هو «الآخر» لأنّه عين أعيان العالم وصورها عند ظهورها في الخارج.

(**فالآخر عين الظاهر، والباطن عين الأوّل**).

«الآخر» يطلق علىٰ معنيين:

أحدهما: ماذكره هنا، وهو كون الحقّ عين الأعيان الخارجيّة الموجودة في الخارج؛ لأنّه آخر المراتب.

ثانيها: كون الأعيان مستهلكة في الحقّ بالفناء فيه.

فعلىٰ الأوّل: الآخر عين الظاهر والباطن عين الأوّل، لكون الحقّ باطناً وأوّلاً، ولاظهور للاشياء.

(﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [5، 6] **لأنّه بنفسه عليم**) [7].

---

١. يمكن أن يكون هو راجعاً إلى العالم.

٢. إذ كان الحقّ ولم تكن صور العالم كما قال (ﷺ): كان الله ولم يكن معه شيء (*جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص٥٦) فهو متقدّم عليها، وهذا التقدّم هو المراد بالأوليّة (جامي).

٣. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار*، ص٥٦.

٤. هو الأوّل غيباً وباطناً والآخر شاهداً وظاهراً (جندي).

٥. الحديد (٥٧): ٣.

٦. لأنّ حدود الأشياء ـ ظاهرها وباطنها ـ نفس الهويّة الحقّ وعينها في الحضرة العلميّة والهويّة الأحديّة التي لايتميّز المعلوم عن العالم، فلاصورة هناك لشيء إلّا للحقّ ولانسب إلّا له (ص).

٧. وعلمه بنفسه عين علمه بالعالم (جامي).

أي، لأنّه يعلم ذاته وصفاته، وليس العالم إلاّ عين صفاته، فهو بكلّ شي، عليم بعين علمه بنفسه.

(فلمّا أوجد[١] الصّور في النّفس[٢]، وظهر سلطان النّسَب المعبّر عنها بالأسماء[٣]، صحّ النّسَب الإلهيّ للعالم[٤]).

النّفس الرحماني عبارة عن هيولىٰ العالم كلّه الروحانيّ والجسمانيّ، وسمّي نَفَساً[٥] لنسبته إلىٰ النّفس الانسانيّ، فإنّه هواء يخرج من الباطن إلىٰ الظاهر، ثمّ باصطكاك عضلات الحلق يظهر فيه الصوت، ثمّ بحسب تقاطعه في مراتب الحلق والاسنان والشفتين تظهر الحروف، ثمّ من تراكيبها تحصل الكلمات، كذلك النّفس الرحماني إذا وجد في الخارج، وحصل له التعيّن يسمّىٰ بالجوهر، ثمّ بحسب مراتبه ومقاماته الظاهر هو فيها، تحصل التعيّنات والحروف والكلمات الإلهيّة بصور أعيان العالم كلّها ظاهرة في النّفس الرحماني، فهو لها[٦] كالمادّة للصّور الجسميّة، فلمّا أوجد الحقّ صور العالم في هذا النّفس الرحماني، وظهر سلطنة الأسماء الإلهيّة علىٰ مظاهرها، صحّ النّسب الإلهيّ بفتح النون هنا وبكسرها في الأوّل[٧]، صح للعالم أن ينتسب إلىٰ الله بأنه مألوه ومربوب، والحقّ إله وربّ.

---

١. أي فلمّا ظهرت الأعيان التي هي أجزاء العالم وصورها في الفيض الوجودي، فظهرت النسب التي هي الأسماء الإلهيّة في صورها التي هى مظاهرها، وأظهرت سلطنتها بأفعالها وأحكامها في الآثار المتصلة بها، انتسب العالم إلى موجِده، فصحّ النسب الإلهى الحقيقى باستناد المألوه إلى الإله والربّ إلى المربوب والخالق إلى المخلوق والرازق إلى المرزوق، فانتسب الكلّ من حيث افتقاره الذاتي إليه على التعيين لا إلى غيره، ولم يبق لانتساب أحدٍ إلى غيره وجه (ق).

٢. أي فى النفس الرحمانى الذي به انبسط عن الكرب الذي [هو] من تراكم النسب والصور في الباطن (ص).

٣. لوجود محالّ تصرّفاتها (جامي).

٤. أي نسب العالم إلى الحقّ سبحانه؛ لأنّه مخلوق ومربوب له (جامي).

٥. راجع ص ٩٢ من *تمهيد القواعد* ط ١.

٦. أي لصور العالم.

٧. أي في سلطان النسب.

(فانتسبوا[١] و[٢] إليه تعالىٰ)، أي فانتسب أهل العالم إليه تعالىٰ **(فقال:)**، أي رسول الله ﷺ حكاية عن ربّه، أنّه قال: **(«اليوم[٣] أضع نسبكم وأرفع نسبي»، أي آخذ عنكم انتسابكم إلىٰ أنفسكم، وأردّكم إلىٰ انتسابكم إليّ[٤])**.

أي، اليوم آخذ عنكم انتسابكم إلىٰ أنفسكم وذواتكم، وأجعل انتسابكم إليّ لتكون ذواتكم ذات الله، وصفاتكم صفات الله، وأفعالكم أفعال الله، فتفنوا فيه وتبقوا به، فاليوم عبارة عن حال الفناء في الحقّ، وهو يوم القيامة الكبرىٰ، كما قال تعالىٰ: ﴿فإذَا نُفِخَ فِى الصُّورِ فَلاَ أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلاَ يَتَسَائلون[٥]﴾.

(أين المتَقون أي الّذين اتخذوا الله وقاية؟[٦] فكان الحقّ ظاهرهم، أي: عين صورهم الظاهرة).

لمّا جعل انتساب العالم إليه تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله، ومنها ما هو محمود ومنها ما هو مذموم، قال: **(أين المتَقون)** الّذين جعلوا الحقّ وقاية لأنفسهم في ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم لتستّروا ذواتهم في ذاته وصفاتهم أفعالهم في صفاته وأفعاله، وهم الّذين قيل عنهم:

تستّرت عن دهري بظلّ جناحه	فعيني ترىٰ دهري، وليس يراني
فلو تسأل الأيّام، ما اسمي؟ مادرت	وأين مكاني؟ ما درين مكاني

فيكون الحقّ عين صورهم الظاهرة، كما قال: «كنت سمعه وبصره» الحديث[٧] في نتيجة قرب النوافل:

---

١. أي أهل العالم (جامي).

٢. بعبوديتهم له ومخلوقيّتهم ومرزوقيّتهم (ص).

٣. أي يوم القيامة.

٤. الظاهر أنّه كان بدل إلى، أي والتغيّر من النسّاخ، وفي بعض النسخ هذه اللفظة غير موجودة والعبارة هكذا: «وأردّكم إليّ».

٥. المؤمنون (٢٣): ١٠١.

٦. أي وقاية لأنفسهم حيث تحقّقوا بفناء إنّياتهم وحقائقهم فكيف بفناء صفاتهم وأفعالهم (جامي).

٧. *بحارالأنوار*، ج٧٥، ص١٥٥، ح٢٥؛ *جامع صغير*، ج١، ص٧٠.

(وهو أعظم الناس وأحقّه وأقواه عند الجميع) .

أي ، هذا المتّقي هو أعظم الناس منزلة عندالله ، وأحقّ بالمغفرة ممّن يتّق الله بنسبة المذام إلىٰ نفسه ؛ لأنّه في عين المغفرة الكبرىٰ والسترة العظمىٰ ، وأقوىٰ الناس عند جميع أهل الله ؛ لظهوره بالقدرة من خرق العادة واظهار الكرامة ، لأنّ يده يد الحقّ وسمعه وبصره سمع الحقّ وبصره .

ولمّا كان من المتقين من يجعل نفسه وقاية للحقّ في المذامّ بنسبتها إلىٰ نفسه ، لا إلىٰ ربّه ، ويجعل الحقّ وقاية لنفسه في الكمالات ، كما مرّ في الفصّ الآدمي ، قال :

(وقد يكن المتّقي من جعل نفسه وقاية للحقّ بصورته[١،٢] ، إذ هويّة الحقّ قوىٰ العبد ، فجعل مسمّىٰ العبد وقاية لمسمّىٰ الحقّ[٣]) .

فحينئذٍ يصير العبد ظاهر الحقّ وهو باطنه ، لأنّ هويّة الحقّ عين قوىٰ العبد ، كما قال : «كنت سمعه وبصره» فسمّىٰ العبد حينئذٍ وقاية لمسمّىٰ الحقّ ، وهو الهويّة المندرجة في الصّورة العبديّة .

(علىٰ الشهود[٤] ، حتّىٰ يتميَّز العالم[٥] من غير العالم ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَايَعْلَمُونَ[٦]﴾) .

أي ، هذا الاتحاد والجعل أنّما ينبغي أن يكون بناء علىٰ شهود الحقّ في كلتا الحضرتين ، حضرة المحامد وحضرة المذامّ ، حتّىٰ يتميّز العالم العارف من الجاهل بالأمر علىٰ ما هو عليه ، فإنّه إذا لم يكن[٧] عن شهود الحقّ يكون محجوباً بنفسه عن ربّه ؛

---

١ . وهو أن يكون الحقّ باطنه ، وهو ظاهر الحقّ لوقايته له (ص) .

٢ . أي المحسوسة المشهودة لابقواه الباطنة فيها (جامي) .

٣ . عن أن ينسب إلى الحقّ جهل أو شيء من نقائص الأوصاف الكونيّة ، فجعل مرجع ذلك كلّها إلى العبد (ص) .

٤ . أي المشاهدة والكشف لاعلى الاستدلال والتقليد (جامي) .

٥ . أي العالم بالعلم الشهودي من غير العالم على هذا الوجه فغير العالم يشمل على المستدلّ والمقلّد كليهما (جامي) .

٦ . الزمر (٣٩) : ٩ .

٧ . أي هذا الاتّحاد والجعل .

لرؤيته الأفعال من نفسه حسنها وقبيحها، فيلحق بالمشركين.

ولمّا كان العلم الصحيح هوالّذي يكون مركوزاً في الباطن، والعالم يتذكّره بحسب التوجّه إليه، أردفه بقوله:

(**﴿إنّما يتذكّر[1] أولوا الألباب﴾[2] هم الناظرون في لبّ الشيء، الّذي هو المطلوب من الشيء[3]**).

لأنّ علومهم وجدانيّات تظهر عليهم عند صفاء قلبهم، فتحصل لهم التذكرة بما هو مركوز فيهم، فائض عليهم من مقام التقديس، لاتعمّلي كسبي بالعقل المشوب بالوهم والفكر المختل بالفهم.

(**فما سبق مقصّر[4] و[5] مجداً[6] و[7]**).

أي، فما رأينا سبق أهل التقصير والنقصان مَن اجتهد في تحصيل الكمال، وعمل بما يرضىٰ به الرحمٰن، قال تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا[8]﴾.

وفرّق بين أهل الاجتهاد أيضاً بقوله: (**كذلك لايماثل أجير[9] عبداً**).

فإنّ الأجير لايزال نظره إلىٰ الأجرة، والعبد لايعمل للأُجرة بل للعبوديّة، والأجير ينصرف عند وصول أُجرته من باب المستأجر، والعبد ملازم لباب سيّده، فالعالم بمقام عبوديّته العامل بمقتضىٰ أوامر سيّده، ليس كالعامل الجاهل، فإنّه يعمل للخلاص من النار وحصول الجنّة.

---

١. بأمثال هذه العلوم (جامي).

٢. الزمر (٣٩): ٩.

٣. أي المطلوب من ذلك الشيء، وهو الاسم الإلهي الذي يكون المقصود من وجود ذلك الشيء مظهريّته (جامي).

٤. في هذه التصفية (جامي).

٥. واقفٌ بين الأوساط (ص).

٦. واصلاً إلى حدّه (ص).

٧. بل لم يلحقه (جامي).

٨. العنكبوت (٢٩): ٦٩.

٩. يعمل للأُجرة (جامي).

(وإذا كان الحقّ[1] وقاية للعبد بوجه[2]) وهو كون الحقّ ظاهر العبد **(والعبد وقاية للحقّ بوجه[3و4])** وهو كون العبد ظاهر الحقّ.

(فقل في الكون[5] ما شئت، إن شئت قلت: هوالخلق[6و7و8]) كما يقول المحجوبون باعتبار صفات النقص **(وإن شئت قلت: هوالحقّ[9و10و11])** كما يقول الموحّدون باعتبار صفات الكمال **(وإن شئت قلت: هوالحقّ والخلق[12])** باعتبار الجمع بين الكمال والنقصان **(وإن شئت قلت: لاحقّ من كلّ وجه[13] ولاخلق من كلّ وجه[14])** كما يقول المحقّقون الجامعون بين المراتب الإلهيّة والعبوديّة **(وإن شئت قلت: بالحيرة في ذلك[15])** كما قيل: العجز عن درك الادراك إدراك.

(فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب[16]، ولولا التحديد ما اخبرت الرّسل بتحوّل الحقّ في الصّور، ولاوصفته[17] بخلع الصّور عن نفسه[18]).

---

١. أي كان الحقّ عنده وقاية للعبد في الكمالات والمحامد، والعبد وقاية للحقّ في النقائص والمذامّ، فقل ما شئت في الوجهين (ق).

٢. وهو وجه ظاهريّة الحقّ للعبد (جامي).

٣. وهو وجه كون العبد ظاهراً للحقّ (جامي).

٤. بناءاً على ما في المشهد الجمعيّ الختميّ، من الجمع بين المشاهد والأذواق كلّها والختم بتمامها (ص).

٥. أي الموجودات الكائنة (جامي).

٦. باعتبار كون الخلق ظاهراً والحقّ باطناً (جامي).

٧. أي في صفات النقص (ق).

٨. كما في مشهد المتّقين الذين جعلوا صورتهم وقاية للحقّ، وإنّما قدّم هذه الطائفة لكثرتها وغلبتها (ص).

٩. في صفات الكمال (ق).

١٠. باعتبار كون الحقّ ظاهراً والخلق باطناً (جامي).

١١. كما هو في المشهد الإطلاق الختمى (ص).

١٢. أي بالاعتبارين (جامي).

١٣. لأنّه بأحد الوجهين خلق (جامي).

١٤. لأنّه بأحد الوجهين حقّ (جامي).

١٥. لعدم التميّز بين الوجهين (جامي).

١٦. يعني سوغان التحديد بشرط التعيّن والظهور (جندي).

١٧. لأنّ مقابل المحدود محدودٌ كما أنّ مقابل المقيّد مقيّدٌ بالإطلاق (ص).

١٨. بأن ينخلع عن الصور كلّها فتحدّد بتقييده بانخلاعه عنها (جامي).

لمّا كان كون الحقّ عين الأشياء يوجب التحديد، قال: **(ولولا التحديد)**، أي واقعاً في نفس الأمر، **(ما اخبرت الرّسل)** بأنّ الحقّ يتحوّل في الصّور كما جاء في الحديث الصحيح «أنّ الحقّ يتجلّىٰ يوم القيامة للخلق في صورة منكرة، فيقول: أنا ربّكم الأعلىٰ، فيقولون: نعوذ بالله منك، فيتجلّىٰ في صورة عقائدهم فيسجدون له»[١].

والصّور كلّها محدودة، فإذا كان الحقّ يظهر بالصّور المحدودة، ونطق الكتاب بأنّه ﴿**هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**[٢]﴾ حصل العلم للعارف أنّ الظاهر بهذه الصّور أيضاً ليس إلّا هو نظم.

(فلا تنظر العين إلّا إليه ولا يقع الحكم إلّا عليه[٣])

إذ لا موجود سواه ليكون مشاهداً إيّاه، بل هو الشاهد والمشهود، وهو الحاكم والمحكوم عليه.

(فنحن له[٤] وبه في يديه).

أي، نحن له عبيد وهو مالكنا، كما قال تعالىٰ: ﴿**وللهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**[٥]﴾، وقيامنا ووجودنا به، وأزمّة أُمورنا وقلوبنا في يديه، يتصرّف فينا كيف يشاء.

(وفي كلّ حال[٦و٧] فإنّا لديه).

أي، علىٰ كلّ حال من الأحوال ـ حسنة كانت أو سيئة ـ فإنّا حاضرون لديه، لا ينفكّ عنّا ولا ننفكّ عنه، كما قال تعالىٰ ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**[٨]﴾.

(ولهذا[٩] ينكر ويعرف، وينزّه ويوصف).

---

١. شرح *نهج البلاغه*، ج٣، ص٢٢٦؛ *الدرّ المنثور*، ج٨ ص٢٥٧ *المستدرك للحاكم*، ج٤، ص٥٩.
٢. الحديد (٥٧): ٣.
٣. لأنّه هو الظاهر فيها، والظاهر عين المظهر من وجه (جامي).
٤. أي عبيدٌ له وقائلون به حال كوننا مأسورين في يديه يتصرّف فينا كما شاء (جامي).
٥. النساء (٤): ١٧٠.
٦. يحوّلنا إليها (جامي).
٧. من الإخفاء والإظهار (ص).
٨. الحديد (٥٧): ٤.
٩. أي لهذا الذي في الهوية الإطلاقيّة من الوجهين (ص).

أي، ولهذا الظهور في الصّور المحدودة المختلفة ينكره المنكر الجاهل، حين لايراه بصورة عقيدته، ويعرفه إذا ظهر بصورة ما يعتقده، وينزّهه المنزّه، لأنّ من هو كلّ يوم في شأن وصورة، لاتكون له صورة معيّنة، هذا حال المنزّه العارف، أو لاعتقاده أنّه منزّه عن الظهور بالصّورة، كما يقول: ليس بجسم ولاجوهر ولاعرض وأمثال ذلك، وهذا حال المنزّه الجاهل، ويصفه المشبّه بالصفات الكماليّة المشتركة بينه وبين خلقه.

(**فمن رأىٰ الحقّ منه فيه[١] بعينه[٢] فذلك العارف[٣]**).

أي، فمن رأىٰ الحقّ الظاهر علىٰ صورته من الحقّ المطلق في عين الحقّ بعين الحقّ فهو العارف، أو فمن رأىٰ الحق من نفسه بعين الحقّ فهو العارف، فالضمائر في الأوّل عائدة إلىٰ الحقّ، وفي الثاني ضمير «منه» و«فيه» عائد إلىٰ «من» وضمير «بعينه» عائد إلىٰ الحقّ، إذ لايرىٰ الحقّ بعين غيره، كما قال: ﴿**لاتُدْرِكُهُ الأبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ**[٤]﴾.

(**ومن رأىٰ الحقّ منه فيه بعين نفسه، فذلك غير العارف**).

أي، ومن رأىٰ الحقّ من نفسه بنفسه بعين نفسه، فذلك غير العارف مع أنّه صاحب الشهود، لعدم اطّلاعه علىٰ أنّه لايمكن إدراك الحقّ بعين غيره.

(**ومن لم ير الحقّ منه ولافيه، وانتظر أن يراه[٥] بعين نفسه[٦]، فذلك الجاهل[٧]**).

أي، ومن لم ير الحقّ من نفسه ولافي نفسه، وانتظر أن يراه في الآخرة بعين نفسه،

---

١. أي من الحقّ في الحقّ؛ لأنّ الحقّ لايرى إلّا بعينه وعين الحقّ لاتخطئ في الرؤية، ومن يراه بعين نفسه فقد أخطأ؛ لأنّ الحقّ لايرى بعين الغير بل لايراه غيره (ق).

٢. أي الحقّ من الحقّ في الحقّ بعين الحقّ فقد رأى الحقّ (جندي).

٣. لشهوده الوحدة الجمعيّة والهويّة الإطلاقيّة بإطلاقها (ص).

٤. الأنعام (٦): ١٠٣.

٥. أي في الآخرة (جامي).

٦. لابعين الحقّ (جامي).

٧. أي فذلك الجاهل المحجوب الذي لم يهتد إلى معنى اللقاء فينظره في الآخرة (ق).

فهو الجاهل؛ لأنّه ﴿مَنْ كَانَ فِى هذِهِ أَعْمىٰ فَهُوَ فِى الآخِرَةِ أَعْمىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلاً[١]﴾، أمّا من انتظر أن يراه في الآخرة بعين ربّه، فهو ليس من الجهال.

(وبالجملة: فلابدّ لكلّ شخص من عقيدة في ربّه، يرجع) ذلك الشخص (بها[٢] إليه[٣])، أي مع تلك العقيدة أو بسببها إلىٰ ربّه (ويطلبه)، أي يطلب ربّه فيها في صورة تلك العقيدة.

(فإذا تجلّى[١]) يوم القيامة (له الحقّ فيها[٤])، أي في صورة عقيدته (عرفه[٥] وأقرّ به، وإن تجلّى له في غيرها)، أي في غير صورة عقيدته (أنكره[٦] وتعوّذ منه[٧] وأساء الأدب عليه في نفس الأمر[٨]، وهو عند نفسه أنّه قد تأدب[٩] معه، فلايعتقد معتقد[١٠] إلهاً إلّا بما جعل[١١] في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا[١٢] إلّا نفوسهم وماجعلوا فيها[١٣]).

أي، فلايعتقد معتقد من المحجوبين، الّذين جعلوا الإله في صور معتقدهم فقط إلّا بما جعل في نفسه وتصوّره بوهمه، فإنّ الإله من حيث ذاته منزّه من التعيين والتقييد وبحسب أسمائه وصفاته وتجلّياته له ظهورات في صور مختلفة، فمن جعل غير المحصور محصوراً ونفىٰ غيره، واتخذ ما جعله في نفسه إلهاً، فإلهه مجعول نفسه.

---

١. الإسراء (١٧): ٧٢.
٢. أي بتلك العقيدة (جامي).
٣. سبحانه إذا رجع إليه دُنياً وآخرةً (جامي).
٤. أي في تلك العقيدة إذا طلبه (جامي).
٥. أي عرفه أنّه ربّه (جامي).
٦. خ ل: نكّره.
٧. أن يعتقده ربّه (جامي).
٨. بنفي كونه ربّه فإنّه بعض تجليّاته (جامي).
٩. حيث نفي عنه ما لايليق به في زعمه (جامي).
١٠. من المحجوبين (جامي).
١١. أي إلّا بجعله في نفسه (جامي).
١٢. حين رأوا إلههم (جامي).
١٣. من الصور الاعتقادية التي توهّموا بأنّ إلههم عليها (جامي).

فما رأىٰ المحجوبون المقيّدون آلهتهم في الحقيقة إلّا نفوسهم، وما جعلوا فيها من صور آلهتهم، والإله المجعول بالاعتقادات هو الذي يتخذه المحجوب بالتعمّل والتصوّر إلهاً، ولافرق بين الأصنام التي اتخذت الِهاً وبينه.

وأمّا إذا تجلّىٰ الحقّ لأصحاب الاعتقادات في الدنيا والآخرة بحسب عقائدهم فهو الحقّ، والمشاهد لتلك الصّورة مشاهد للحقّ فيها؛ فإنّ الحقّ من حيث «هو هو» لانسبة بينه وبين أحد من العالمين، فلايمكن رؤيته لأحد من هذه الجهة، ومن حيث أسمائه يتجلّىٰ لكلّ واحد من حيث الاسم الّذي هو ربّه، فلايتجلّىٰ الحقّ لأصحاب الاعتقادات المقيّدة، إلّا بحسب الأسماء الحاكمة عليهم واستعدادات أعيانهم.

فشهودهم لصور اعتقاداتهم عند التجلّي عين شهودهم لربّهم، لايمكن أن يحصل لهم غير ذلك، كما لايمكن أن يشاهد العارفون أيضاً حال التجلّي الذاتي إلّا أعيانهم[١]، كما مرّ في الفصّ الشيثي[٢]، وفي التجلّي الأسمائي إلّا ما تعطيهم أعيانهم، من العلم بصور التجلّيات والمعرفة بها لاغير.

---

١. قال الشارح في الفصّ الشيثي: «واعلم أنّ ظهور عينه له عين ظهور الحقّ له ورؤية صورته عين رؤية الحق؛ لأنّ عينه الثابتة ليست مغايرة للحقّ مطلقاً، إذ هي شأن من شؤونه وصفة من صفاته واسم من أسمائه، وقد عرفت أنّها من وجه عينه ومن وجه غيره، فإذا شاهدت ذاتك شاهدته.

٢. قال الشيخ في الفصّ الشيثي: والتجلّي من الذات لايكون أبداً إلّا بصورة استعداد المتجلّي له، غير ذلك لايكون، فإذن المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحقّ. قال الشارح: «والتجلّى من الذات لايكون إلّا على صورة المتجلّى له، وهو العبد وبحسب استعداده؛ لأنّ الذات الإلهيّة لاصورة لها معيّنة لتظهر بها وهي مرآة الأعيان، فيظهر صورة المتجلّى له فيها بقدر استعداده، كما أنّ الحقّ يظهر في مرايا الأعيان بحسب استعداداتها وقابليّاتها لظهور أحكامه، غير ذلك لايكون؛ إذ لابدّ للمناسبة بين المتجلّى والمتجلّى له».

وأيضاً قال في موضع آخر منه: «العطايا تنقسم إلى قسمين: عطايا ذاتيّة وعطايا أسمائية، والمراد بالعطايا الذاتيّة مايكون مبدأه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها وإن كان لايحصل ذلك إلّا بواسطة الأسماء والصفات؛ إذ لايتجلّى الحقّ من حيث ذاته للموجودات إلّا من وراء حجاب من الحجب الأسمائية، وبالأسمائية مايكون مبدأه صفة من الصفات من تعيّنها وامتيازها عن الذات.

فشهود أرباب الاعتقادات الجزئيّة لايكون مثل شهود من لايتقيّد باعتقاد خاصّ، ويعتقد حقّية الاعتقادات كلّها، لكن يحصل لهم[١] الشهود، كما قال عليه السلام: «سترون ربّكم كما ترون القمر ليلة البدر»[٢]، وفي قوله: (**ربّكم**) وفي التشبيه بالقمر ليلة البدر ايماء بما ذكرنا، إذ لم يقل: إنّكم ترون الربّ المطلق، أو ربّ غيركم.

(**فانظر مراتب النّاس في العلم بالله[٣] هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة**).

وذلك لأنّ الرؤية أنّما هي بحسب التجلّي، والتجلّي بحسب العلم بالله وتجلّياته، فمراتب النّاس في العلم بالله هي عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة، والعلم بالله لايكون إلّا بحسب الاستعدادات، والاستعدادات متفاوته بحيث لانهاية لها، فالرؤية أيضاً تتفاوت بحسبها يوم القيامة.

(**وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك**)، أي التجلّي الحقّ يوم القيامة علىٰ صورة الاعتقادات.

(**فإيّاك أن تتقيّد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه**) بنفيك إيّاه (**فيفوتك خير كثير**[٤و٥و٦]) وهو ما يعطيه ربّ العقد المنفي.

(**بل يفوتك العلم بالأمر علىٰ ما هو عليه**، لأنّ الأمر في نفسه غير منحصر، وأنت جعلته محصوراً فيما تعتقده، **فكن في نفسك هيولىٰ[٧] لصور المعتقدات كلّها[٨]، فإنّ الله تبارك وتعالىٰ أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنّه يقول: ﴿فَأَيْنَمَا**

---

١. أي لأرباب الاعتقادات الجزئية.

٢. *بحارالأنوار*، ج٩٤، ص٢٥١؛ *جامع الأسرار ومنبع الأنوار*، ص١٧٢، ٤٦٤.

٣. في هذه النشأة (جامي).

٤. وهو شهوده سبحانه فيما كفرت به (جامي).

٥. ضرورة أنّ ما تكفر به من صور الحقّ كثير بالنسبة إلى ذلك العقد المخصوص (ص).

٦. فيفوتك الحقّ المتجلّي في جميع الصور التي هي غير الصورة التى تقيّدت بها في إعتقادك وهو خير كثير بل يفوتك العلم بالحق على ما هو عليه وهوالخير الكثير (ق).

٧. قابلة (جامي).

٨. وأقبل كلّ صورة ترد عليك واعتقد أنّها بعض مجاليه، وهو غير منحصر فيها (جامي).

تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[١،٢] وما[٣] ذكر أيناً[٤] من أين).

أي، **ما عيّن أيناً** ووجهة من غير أين آخر، بل قد أطلق[٥]. فكن جامعاً للعقائد كلّها مصحّحاً لها بشهود وجوه متجلّية لأصحابها، إذ كلّ منهم عبد لربّ يعطيه ما يعتقده، لتكون مشاهداً للحقّ من جميع وجوهه، مقرّاً بالوهيّته، معترفاً بوحدانيّته، فتسلم عن الحجاب، ويتجلّىٰ لك ربّ الأرباب.

(وذكر[٦] أن ثَمَّ وجه الله، ووجه الشيء حقيقته[٧]، فنبّه بهذا قلوب العارفين[٨]، لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا).

أي، نبّه بهذا القول قلوب العارفين؛ لئلا يغفلوا عن الحقّ ووجوهه حال اشتغالهم بعوارض الحياة الدنيا، بل يشاهدوا فيها أيضاً ذات الحقّ ووجوه أسمائه وصفاته، فيكونوا معه علىٰ جميع الأحوال.

(فإنّه لايدري العبد في أيّ نَفَس يقبض، فقد يقبض في وقت غفلة، فلايستوي مع من يقبض علىٰ حضور[٩]).

لأنّ المقبوض علىٰ الحضور يحشر متوجّهاً إلىٰ الله، والمقبوض علىٰ الغفلة يحشر ووجهه إلىٰ الغير، فيستحقّ البعد والطرد، نعوذ بالله منه.

---

١. أي أطلق وعمّم، فلاأين إلّا ولله تعالى فيه وجه تولّى إليه وجهة مولّ (جندي).

٢. البقرة (٢):١١٥.

٣. نافية.

٤. مميزاً.

٥. ذكر أنّ سهل التستري رأى إبليس فقال له: هل ترجو رحمة من عندالله؟ قال: نعم؛ لأنّ رحمته وسعت كلّ شيء، فقال سهل: لكنّه قيّدها بقوله: ﴿فساكتبها للّذين يتقون﴾ (الأعراف (٧):١٥٦.) فقال إبليس: ياسهل، فإنّ التقييد صفتك لاصفته (جامي في *حاشية نقد النصوص*، ص١٩١).

٦. أي وما ذكر أنّ ثمّة أي في الأين الأوّل ـ مثلاً ـ وجه الله دون الأين الآخر (جامي).

٧. فتكون حقيقة الحقّ سبحانه متجلّية في كلّ أين وظاهرة في كلّ عين (جامي).

٨. على شمول وجهه المطلق كل أين وعين (جامي).

٩. أي على صفة حضور و شهود؛ فإنّ الأوّل يحشر ووجهه إلى غيرالحقّ سبحانه، فيستحقّ البعد والطرد، والثاني يحشر ووجهه إلى الحقّ سبحانه، فيستعد بالسعادة العظمى والمثوبة الكبرى (جامي).

(ثمّ إنّ العبد الكامل[١] **مع علمه بهذا، يلزم في الصّورة الظاهرة والحالة المقيّدة)** وهي حال الصلاة **(التوجه بالصلاة إلىٰ شطر المسجد الحرام، ويعتقد أنّ الله في قبلته حال صلاته، هي بعض مراتب وجه الحقّ في ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ فشطر المسجد الحرام منها**[٢] **ففيه**[٣] **وجه الله)**[٤].

أي، الكامل أيضاً مع علمه بوجوه الحقّ ومراتبه، وأنّ الحقّ متجلّ في جميع الجهات، ينبغي أن يلازم شطر المسجد الحرام، ويتقيّد بما يقتضيه حال الصلاة انقياداً لأمر الحقّ واتباعاً لنبيّه وطوعاً لشريعته، الّذي هو المقتدىٰ للكلّ من حيث إنّه مظهر الاسم «الظاهر» وتجلّياته، ويعتقد بحسب الباطن أنّ هويّة الحقّ في قبلته، لأنّها بعض وجوه الحقّ، لكن لايحصرها فيها.

(ولكن لاتقل: هو هنا[٥] **فقط، بل قف عند ما أدركت**[٦]**، والزم الأدب في استقبال شطر المسجد الحرام**[٧]**، والزم الأدب**[٨] **في عدم حصر الوجه في تلك الأينيّة الخاصّة، بل هي من جملة أينيات**[٩،١٠] **ما تولّىٰ متولّ إليها)** «ما» بمعنىٰ الّذي **(فقد بان لك)** **عن الله**[١١] **(أنّه في أينية كلّ وجهة)**.

---

١. يعني أنّ الكامل مع علمه بعدم تقيّد الحقّ بجهة مخصوصة يلزمه بحكم حال التقيّد بالتعلّق البدني التوجّه بالصلاة إلى جهة الكعبة؛ فإنّه لايمكنه التوجّه حال التقيّد إلى جميع الجهات، بل يختصّ توجّهه بجهة واحدة، وتلك الجهة هي المأمور بالتوجّه إليها من عندالله فتعيّنت وإلّا ثبت العصيان (ق).

٢. أي من تلك المراتب (جامي).

٣. أي شطر المسجد الحرام (جامي).

٤. وحقيقته، لكنّه غير منحصر فيه كما أشار إليه بقوله: «ولكن لاتقل هو هاهنا» (جامي).

٥. أي في شطر المسجد الحرام (جامي).

٦. من كتابه ولاتتجاوزه (جامي).

٧. ولايتجاوزه كما أدركت من قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وجهك شطر المسجد الحرام﴾ البقرة(٢): ١٤٤ (جامي).

٨. باطناً (جامي).

٩. أي منسوبات إلىٰ الأين (ص).

١٠. إينيّات بالتنوين ولفظة «ما» زائدة (جامي).

١١. بهذه الآية (جامي).

ولمّا كانت الأينيات عبارة عن الجهات، وكان بعضها حسيّةً وبعضها عقليةً، وهي جهات الاعتقادات قال:

(**وما ثَمَّ إلّا الاعتقادات**[١و٢]**، فالكلّ مصيب**[٣]) لأنّ كلاً منهم يعتقد وجهاً خاصّاً من وجوه الحقّ.

(**وكلّ مصيب مأجور**[٤]**، وكلّ مأجور سعيد، وكلّ سعيد مرضي عند ربّه وإن شقىٰ زماناً**[٥] **في الدار الآخرة**[٦]**، فقد مرض وتألم أهل العناية مع علمنا بأنّهم سعداء أهل حقّ في الحياة الدنيا**[٧]).

تقديره: فقد مرض وتألم أهل العناية في الحياة الدنيا مع علمنا بأنّهم سعداء أهل حقّ.

(**فمن**[٨] **عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرىٰ وفي دار تسمّىٰ جهنم، ومع هذا لا**[٩] **يقطع أحد من أهل العلم ـ الّذين كشفوا الأمر**[١٠] **علىٰ ما هو عليه ـ أنّه لايكون لهم في تلك الدار نعيم خاصّ بهم**[١١و١٢]**، إمّا بفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم**[١٣]**،**

---

١. أي وماثمّة إينيّة كلّ جهة إلّا الاعتقادات؛ لأنّها هي الجهات المعنويّة التي يتوجّه فيها قلوب المعتقدين إلى الحقّ (ق).

٢. فإنّها احدى الحركات والإينيّات (ص).

٣. أي في اعتقاده؛ لأنّ معتقده ممّا تولّى إليه متولٍّ (جامي).

٤. لأنّ له من الحقّ المطلق حظّاً ونصيباً (ق).

٥. زماناً ما ـ خ ل.

٦. فإنّ الشقاوة في بعض الأزمنة لاتنافي السعادة المطلقة (جامي).

٧. متعلّق بقوله: «مرض وتألّم» (جامي).

٨. أي فذلك من عباد الله (جامي).

٩. ومع هذا فلايقطع ـ خ ل.

١٠. أي أمر دار جهنّم (جامي).

١١. لايتجاوز إلى أهل الجنّة، وذلك النعيم الخاص إمّا يكون بفقد ألم ... (جامي).

١٢. مع كونهم في دار الهوان والبُعد المتوهّم، وبعض الشرّ أهون من بعض (ق).

١٣. آخراً (جامي).

فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم[١،٢] مستقل زائد كنعيم[٣] أهل الجنان في الجنان، والله أعلم).

كلّ هذه الأقسام لمن هو خالد في النار، إذ العاصون من المؤمنين خارجون منها، ونعيم أهل النار لايكون إلّا بحسب استعدادات نفوسهم فيتفاوت وإنّما قال (نعيم مستقلّ زائد) لأنّه لايشبه لنعيم أهل النعيم، بل يكون مشابهاً للجحيم ومناسباً لأهله، والله أعلم.

---

١. أي نعيم وجودي مستقلّ زائد على الراحة والخلاص من الألم (جامي).

٢. على فقد المؤلم ذلك ممّا يثمره أطوار أدوار الزمان على افنان الوقت (ق).

٣. فإنّ نعيمهم ليس مجرّد خلاصهم عن الم العذاب بل امور زائدة عليه (جامي).

بسم الله الرحمن الرحيم

شرح فصوص الحكم

فصّ حكمة
فتُوحيّة في كلمة صالحيّة

فصّ[1] حكمة فتوحيّة[2] في كلمة صالحيّة[3]

لمّا كان «الفُتوح» عبارة عن حصول شيء ممّا لم يتوقّع ذلك منه، نسب حكمته إلىٰ كلمة صالح عليه السلام لخروج الناقة التي هي معجزته من الجبل، وهو ممّا لم يتوقّع خروجها منه.

---

١. وإذ قد تبيّن في الفصّ الهودى أمر الطريق وما هو عليه من الاستقامة والاستواء واتّفاق السالكين كلّها فيه على منهج الصواب ومسلك السداد، ناسب أن يستردف ذلك بما يكشف عمّا به يتحقّق السلوك على ذلك الصراط المستقيم، ومنه تصدر الحركة في منهجه القويم، وعمّا به تتخالف المذاهب وتتباين الطرق والشوارع، فقال: فصّ حكمة فتوحيّة في كلمة صالحيّة (ص).

ووجه إختصاص هذه الكلمة بحكمتها هو أنّ صالح عليه السلام قد انفتق عن جبل الجبلّة ناقة القوة وإبل القابلية، وله انفتح عند إنبائه وانبساطه على عرض أرض الإظهار أبواب مظاهر الأوصاف الكماليّة، يعني الحيوان الذي به يظهر الحياة والإرادة والقدرة والسمع والبصر، وعليه تقطع اللطيفة الإنسانيّة سباسب قفار الأمزجة الكثيفة الانحرافيّة، إلى أن يبلغ سواد اعتدالها النوعي ورياض أوصافها الوجوديّة وأفعالها الكماليّة الكلاميّة الكاشفة عن كنه الكلّ، فله صلوح الكشف عن الحكمة الفتوحيّة الحصوليّة الصلوحيّة (ص).

٢. قد خصّ الله تعالى صالحاً بفتح باب الغيب عن آيته بفتق الجبل عن الناقة، وهي كخلق آدم من التراب وفتحه على قومه بإيمان من آمن به بسبب هذه المعجزة واحترامهم لها على وفق ما أمر، وبإهلاك من كفر هذه النعمة منهم وعقروا الناقة، فهذه ثلاثة فتوحات (ق)

٣. أمّا نسبة هذه الحكمة الفاتحيّة إلى الكلمة الصالحيّة، لكون أمور صالح عليه السلام في دعوة قومه وإقامة معجزاته على نبوّته عن الفتوح الغيبى، كالناقة التي انفتح عنها الجبل وكان مغيباً عنهم، كذلك ما سقتهم من اللبن المغيب وكانت تشرب الماء يوماً وتغيب عنهم، ثم يأتى بعد ذلك عوض الماء لبناً سائغاً للشاربين، وكذلك وجدان العذاب بعد الصيحة عليهم عن فتح غيبيّ واعدهم ثلاثة أيّام (جندي).

وأيضاً لمّا كان «الفُتُوح» مأخوذاً من «الفتح» إذ هو جمعه كالعقول للعقل والقلوب للقلب، وصالح مظهر الاسم «الفتّاح» لذلك انفتح له الجبل، فخرج منه الناقة وهو من جملة مفاتيح الغيب.

قرن الحكمة الفُتُوحيّة إلىٰ كلمته، وبيّن فيها الايجاد وكونه مبنيّاً علىٰ الفرديّة، وفي بعض النسخ: (**حكمة فاتحيّة**) وهي يؤيد ما ذكرناه.

(**من الآيات[1،2] آيات الرّكائب**)[3و4].

أي، من جملة الايات والمعجزات آيات الركائب، كالناقة لصالح والبراق لنبيّنا ﷺ، وأضاف الآيات إلىٰ الركائب ـ وإن كانت هنا نفس الآيات ـ باعتبار المغايرة التي بينهما، فإنّ الآيات ليست منحصرة في الركائب، ولا كلّ الركائب من الآيات، وهذه الركائب في الحقيقة صورة النفوس الحيوانيّة، وهي مراكب النفوس الناطقة، كما أنّ الأبدان مراكب النفوس الحيوانيّة؛ لأنّها جمع ركيبة كقبائل جمع قبيلة وهي ما يركب عليه للوصول إلىٰ المقصود، وما[5] تحصل مقاصد النفوس الناطقة ولاتكمل إلّا بها، فهي مراكبها.

(**وذلك[6] لاختلاف في المذاهب**).

أي، وكون الركائب من الآيات الدالّة علىٰ صدق الأنبياء أنّما هو «لاختلاف في المذاهب»، أي: في السلوك والسير إلىٰ الله، إذ المذهب هو الطريق كما يقال: «مذهب الشافعي كذا»، أي طريقه الّذي ذهب إليه كذا.

---

١. ولمّا كان بعض الركائب الذي هو الناقة معجزاً لصالح عليه السلام ابتدأ الشيخ ـ رض ـ بذكر الركائب فقال: من الآيات، أي من جملة الآيات (جامي).

٢. الكاشفة عن الحكمة الفاتحيّة (ص).

٣. الركائب، القوابل التى بها يقصد كلّ أحد مواطنه المتخالفة، وعليها يسلك مسالكهم المتفاوتة المتباينة (ص).

٤. سيأتى سرّ الناقة، وسرّ تخصيص كلّ نبيٍّ لمركب كعيسى عليه السلام بالحمار و موسى عليه السلام بالعصا ومحمّد ﷺ بالبراق، إن شاء الله (ق).

٥. نافية.

٦. أي كون بعض الآيات الركائب (جامي).

وذلك الاختلاف مستند إلىٰ اختلاف الاستعدادات، فإنّ بعض النفوس يسير عليها[1] سيراً لاتزيغ أبصارهم إلى غير المطلوب، كما قال تعالىٰ في نبيّه ﷺ: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾[2] فيصل إليه، وبعضهم لايسيرون عليها نحو المطلوب، فيتيهون في السّباسب، ويبقون في ظلمات الغياهب، كما قال:

(**فمنهم قائمون بها بحقّ[3] ومنهم قاطعون بها السباسب[4]**)

أي، فمن أصحاب تلك المذاهب طائفة قائمة بتلك الركائب، أي: أقاموها في طاعة الحقّ والسير إليه، باستعمالها فيه بالحقّ لا بأنفسهم، فالباء الأولىٰ للتعديّة والثانية للاستعانة.

«ومنهم قاطعون بها»، أي: بتلك الركائب «السباسب» وهو جمع سبسب، وهو البيداء والصحراء، أي: يقطعون بها البراري والصحاري التي تاهوا فيها ولم يخرجوا عنها، وهي براري عالم الظلمات والأجسام.

فالطائفة الأُولىٰ هم الّذين علموا الأمر علىٰ ما هو عليه وسعدوا، والثانية هم الّذين بقوا في ظلمات الجهل وبعدوا، وإليه أشار بقوله:

(**فأمّا القائمون فأهل عين[5]**) أي، أهل الشهود والعيان (**وأما القاطعون هم الجنائب[6]**).

أي، هم المحجوبون البعداء عن الحضرة ومعرفة حقائق الاشياء، وإن قطعوا براري

---

١. أي على الركائب.

٢. النجم (٥٣): ١٧.

٣. أي واقفون بتلك الركائب على موطن الحقّ من غير الحركة والسلوك، وفي لفظ قائمون، إشارة إلى تلك الجمعيّة (ص).

٤. فإنّ من الناس من وقع بسبب تشدّدهم على ركائب قابليّاتهم بأسواط التعمّلات والتسبّبات في فيا في الأنظار والأفكار، ومنهم هامَ بها في مهامة الأوصاف والأحوال ومنهم من ضلّ في سباسب الأعمال والأفعال (ص).

٥. يشهدون بها الأمر على ما هو عليه (جامي).

٦. أي المطيعون، يقال: فرسٌ جنيب، أي منقاد، والجنيب فيه معنى القرب والبعد، ويقال: فرسٌ جنيب، لفرس يتهيّأ للركوب (ص).

عالم الملك بالاستدلال من الأثر إلىٰ المؤثر بعقولهم المشوبة بالوهم المحجوبة عن حقيقة العلم، إذ هي جنيبة وهي فعيلة من الجُنُوب وهو البعد، كما قال:

هواي مع الرّكب اليمانين مصعد　　　جنيب وجثماني بمكة موثق

وكان الحقّ أن يقول: (**فهم الجنائب**) بالفاء جواباً لـ«أمّا»، لكنّه للضرورة، ولو قال: (**فهم جنائب**) لكان أنسب.

(**وكلّ منهم**[1] **يأتيه منه　　　فتوح غيوبه من كلّ جانب**[2])

أي، كلّ واحد من القائمين يأتيه من عندالله فتوح الأسماء الإلهيّة، والتجلّيات الذاتيّة من جوانب الحضرات الروحانيّة والجسمانيّة، فضمير «منه» و«غيوبه» عائد إلىٰ الحقّ و«الفتوح» يجوز أن يكون مفرداً بالمعنىٰ المشهود والمذكور، ويجوز أن يكون جمعاً للفتح كالقلوب للقلب، ويجوز أن يحمل «وكلّ منهم[3]» علىٰ القائمين والقاطعين، لأنّ المحجوبين أيضاً لهم فتوح غيوب الحقّ من حضرات الأسماء، التي تربّهم وتختصّ بهم.

(**اعلم، وفّقك الله**[4]**، أنّ الأمر**[5] **مبنيّ في نفسه علىٰ الفرديّة**[6])

لمّا كانت الحكمة الفتوحيّة حاصلة من مفاتيح الغيب التي هي سبب الايجاد، قال: (**انّ الأمر**) أي، أمر الايجاد مبنيّ في نفسه علىٰ الفرديّة، أو الشأن الإلهيّ وظهوره في نفسه بصورة خلقه مبنيّ عليها، أو أمره بقوله: (**كن**) مبنيّ عليها، والمراد بالفرد هنا ما

---

١. أي من أهل العين والجنائب (ص).

٢. أي من جانب الله بوجهٍ ومن جانب حقيقته وعينه الثابتة من وجه (جندي).

٣. أي هذه العبارة.

٤. لفهم الحقائق على ماهى عليه (جامي).

٥. أي أمر الإيجاد (جامي).

٦. قد علمت في الحكمة الرسميّة أنّ العدد إمّا زوج وإمّا فرد، والزوج الأوّل وهو شفع اثنان فصاعداً، وأوّل الأفراد الثلاثة فصاعداً، والواحد غير داخل في العدد ... وإذا تعدّد الواحد في المرتبة الثانية صار شفعاً زوجاً أو فرداً، والأحديّة أبداً لاتعطى النتيجة ... ثمّ الشفع يشفع في فتح باب الإيجاد؛ لكون الإيجاد موقوفاً على فاعلٍ هو الموجد وقابلٍ هو المكوّن، فلولا القابل الذي شفع وتريّة الواحد الأحد لما وجدت نتيجة أصلاً، فلانتيجة لواحدٍ إلّا من كونه واحداً وتراً، ولامن كونه شفعاً بل الفرديّة صحّت النتيجة (جندي).

يقابل الزوج، لا الفرد الّذي هو اسم من أسماء الذات، بمعنىٰ الواحد.

(ولها[١] التثليث[٢،٣] فهي[٤] من الثلاثة فصاعداً[٥]، فالثلاثة[٦] أوّل الأفراد، وعن هذه[٧] الحضرة الإلهيّة[٨،٩] وجد العالم[١٠])

أي وعن الحضرة الفرديّة وجد العالم، وهي باعتبار العالم الّذي هو الحقّ، والمعلوم الّذي هو العين، والعلم الّذي هو الرابطة بينهما، إذ لو نقص شيء منها لما أمكن وجود العالم.

ولمّا كان باعتبار آخر يستدعي وجود العالم الفرديّة من كلّ من الطرفين، طرف الفاعل والقابل، أثبت من طرف الفاعل الفرديّة، وكذلك من طرف القابل لتقابل كلّ منهما الآخر.

(فقال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيءٍ اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون[١١]﴾ فهذه[١٢] ذات ذات ارادة وقول، فلولا هذه الذات وارادتها وهي نسبة[١٣] التوجّه بالتخصيص لتكوين أمر

---

١. أي للفرديّة (جامي).

٢. وذلك التثليث هو الذي ظهر لقومٍ في صورة الفاعل والقابل والفعل، ولآخر في العلّة والمعلول والعليّة، ولآخر في المحبّ والمحبوب والمحبّة، ولآخر في الذات والصفة والاسم، ولآخر في الإله والعبد والعبوديّة (ص).

٣. وإنّما كان التثليث هو الأصل في الإيجاد؛ لأنّ الإيجاد مبنى على العلم، ولابدّ للعلم من عالمٍ ومعلومٍ، فثبت التثليث الذي للفرديّة، فالثلاثة أوّل الأفراد (ق).

٤. أي الفردية مبتدئة من الثلاثة فصاعداً (جامي).

٥. كالخمسة والسبعة والتسعة وغيرها (جامي).

٦. أي في نفسه مجرّداً عمّا يقوم به أول الأفراد (ص).

٧. أي حضرة الفرديّة (جامي).

٨. التى لها التثليث (جامي).

٩. لفظة الإلهيّة سهو من الناسخ كما لايخفي على المتأمّل. «الأستاذ محمّد حسين الفاضل التونى ـ قده ـ».

١٠. بعد تعدّدها بالعلم؛ فإنّ حضرة الذات مالم تتعدّد باعتبار العالميّة لم تسمّ بالحضرة الإلهيّة.

١١. النحل (١٦): ٤٠.

١٢. الحضرة الفرديّة التى لها التثليث ومنها وجد العالم (جامي).

١٣. أي نسبة هي التوجّه (جامي).

ما[1]، ثمّ لولا قوله عند هذا التوجّه[2] ﴿كن﴾ لذلك الشيء، ما[3] كان ذلك الشيء[4]).

أي، لولا هذه الأشياء الثلاثة التي هي الذات والارادة والقول بكن، ما حصل ذلك الشيء.

(**ثمّ ظهرت[5] الفرديّة الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء[6]**) أي، الشيء الكائن (**وبها**) أي، وبتلك الفرديّة الحاصلة (**من جهته[7]**) أي، من جهة الشيء (**صحّ تكوينه**).

التكوين جعل الشيء مكوّناً، فمعناه: أنّ الحقّ إذا أمر بالشيء بقوله: ﴿كن﴾ يجعل ذلك الشيء نفسه موجوداً، يجوز أن يكون بمعنىٰ التكوّن، أي: بها صحّ تكوّنه، والمعنىٰ واحد في الحقيقة.

(**واتصافه بالوجود[8]، وهى شيئيته[9] وسماعه وامتثاله أمر مكوّنه[10] بالايجاد، فقابل ثلاثة بثلاثة[11]، ذاته الثابتة[12] في حال عدمها[13] في موازنة**) أي، في مقابلة (**ذات موجدها، وسماعه في موازنة ارادة موجده، وقبوله بالامتثال لما أمره به**

---

١. واعلم أنّ هذين الأمرين في التكوين بمنزلة المادّة التى بها الشيء بالقوّة والقول بمنزلة الصورة التي بها الشيء بالفعل، وإليه أشار بقوله: ثمّ لولا قوله عند هذا ... (ص).

٢. الإرادي (جامي).

٣. نافية.

٤. ولذلك ترى القول في الآية المذكورة مكرّرة؛ ضرورة أنّ الصورة من الشيء التى هى الغاية للحركة الإيجاديّة، لها تكرّر تقدّم ذاتى أوّلاً على الكلّ وتأخّر رُتبيّ ثانياً عنه (ص).

٥. هذا إثبات من طرف القابل.

٦. المتوجّه إليه (جامي).

٧. أي من جهة القابل (جندي).

٨. يعني وجود خارجي نه وجود علمى كه مربوط به أعيان ثابته است، زيرا در فيض اقدس كه وجود أعيان است موازنه ثلاثه با ثلاثه نمى آيد. فليفهم (الأستاذ الفاضل التوني (قده).

٩. الثبوتيّة (جامي).

١٠. يعنى كما صحّ من قبل الموجد بتلك الفردية المشار إليها من قبل، فكذلك من قبل القابل بهذه الفرديّة الخصيصة به (ص).

١١. و به يسمّى بالمقابل؛ إذ بمقاتله الثلاثة بالثلاثة تم أمر الكثرة المستتبعة للصورة الكونيّة (ص).

١٢. في العلم (جامي).

١٣. بحسب العين (جامي).

من التكوين[١و٢] **في مقابلة قوله: ﴿كن﴾ فكان هو)** أي، فحصل ذلك الشيء بامتثال أمر موجده.

(فنسب التكوين[٣] **إليه فلولا إنّه في قوّته التكوين**[٤و٥] **من نفسه عند هذا القول، ما**[٦] **تكوّن).**

أي، الحقّ نسب التكوين إلىٰ الشيء الّذي يوجد في قوله: ﴿اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[٧]﴾، أي فيكون هو بنفسه، فلولا إنّه مستعدّ للتكوين له قابلية لذلك من نفسه، ما تكوّن عند سماع هذا القول، وذلك الاستعداد والقابلية مركوز كامن فيه، حاصل به بالفيض الأقدس، وإليه أشار قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ اسْتَوىٰ إلىٰ السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأرْضِ ائتِيَا طَوْعاً اَوْكَرْهاً قَالَتَا اَتَيْنَا طَائِعينَ[٨]﴾ فإنّ الحقّ أمرهما بالاتيان إلىٰ الوجود العيني، والاتيان صدر منهما.

(فما[٩] **أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلّا نفسه**[١٠و١١]**،**

---

١. أي التكوّن (جامي).

٢. والتكوين في قوله: لما أمره بالتكوين، بمعنى المبالغة في التكون لابمعنى الصيرورة كالتقتيل للمبالغة في القتل بدليل قوله: ما تكون فلم يكن من جهة الموجد إلّا الأمر بالتكوين، وأمّا التكوّن الذي هو إمتثال الأمر فلم يكن إلّا من نفس ذلك الشيء؛ لأنّه كان في قوّته أي كان فيه بالقوّة كامناً، ولهذا نسب إليه في قوله: «فيكون» (ق).

٣. أي التكوّن (جامي).

٤. أي نسب ظهوره بالصورة الكونيّة إلى الشيء، فهو الذي كوّن نفسه بالقابليّة المذكورة (ص).

٥. أي التكوّن بمعنى قبول الكون قبولاً ناشئاً من نفسه (جامي).

٦. نافية.

٧. يس(٣٦): ٨٢.

٨. فصّلت (٤١): ١١.

٩. نافية.

١٠. وليس للحقّ تعالى سوى الأمر فقط (ص).

١١. نسبة الكون إلى المكوَّن بفتح الواو، في قوله: «فكان من جهة أنّ كونه كان كامناً فيه معدوم العين فى رأى العين، ولكنّه مستعدّ لذلك الكون بالأمر فلمّا أمر وتعلّقت إرادة الموجد بذلك واتّصل أمره به، ظهر الكون الكامن الكائن فيه بالقوة، إلى الفعل، فالمظهر لكونه الحقّ والكائن القابل للكون، فلولا قبوله ←

فأثبت الحقّ تعالىٰ أنّ التكوين للشيء نفسه) «نفسه» بالجرّ تأكيد للشيء.

(لا للحقّ، والّذي للحقّ فيه[١] أمره خاصّة[٢]، وكذا أخبر عن نفسه[٣] في قوله[٤]: ﴿إِنَّمَا أمره اذا أراد شيئاً أن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٥و٦]، فنسب التكوين لنفس الشيء)[٧و٨].

أي، إلىٰ نفس الشيء، فاللّام بمعنىٰ إلىٰ.

(عن أمر الله، وهو الصّادق في قوله[٩]، هذا هو المعقول في نفس الأمر[١٠]، كما

واستعداده للكون لما كان، فما كوّنه إلّا عينه الثابتة فى العلم باستعداده الذاتى غير المجعول، وقابليّته للكون وصلاحيّته لسماع قول: «كن» وأهليّته لقبول الامتثال فما أوجده إلّا هو، ولكن بالحق وفيه، فافهم فإنّه دقيق (جندى).

١. أى فى التكوين (جامي).

٢. لاالفعل المأمور به (جامي).

٣. بشهادة أداة الحصر على الأمر (ص).

٤. فى موضع آخر (جامي).

٥. يس (٣٦): ٨٢.

٦. قال بعضهم ـ ره ـ: «يحتمل أن يعود ضمير يكون إلى الآمر، أى يكون هو، من كونه عين المعلوم المعدوم العين المأمور بالكون من كونه ثابتاً فى العلم، فيكون فيه هو بموجب ما أمر، والمأمور مظهر لكونه فيه؛ لأنّ الكون أمر وجودي، فالأنسب أن ينسب الأمر الوجودي إلى الوجود الحقّ المتعيّن في قابلية المظهر، لا إلى مالا وجود له، فإنّه ليس للممكن القابل إلّا أن يمكن الكون فيه بموجب الأمر فالمظهر القابل صالح لظهور كون الوجود فيه متعيّناً بحسب ما كان كامناً في عينه الثابتة بموجب أمر الآمر ... لكن الشيخ ـ رض ـ بيّن سياق الآية، فذهب إلى نسبة التكوين إلى المأمور.». جامي في حاشية *نقد النصوص*، ص١٦٨.

أقول: مراده ـ رض ـ من البعض مؤيد الدين الجندي في شرحه *لفصوص الحكم*، ص ٤٤٦ كما سيأتي.

٧. أي إلى نفسه لا إلى الله سبحانه وتعالى لكنّه عن أمر الله (جامي).

٨. فإنّ الغاية للإرادة وتوجّه الذات بالتخصيص الأمري إلى الشيء أنّما هو تكوينه؛ فلذلك قال: فيكون أي بدون فاعل من خارج، وللإشعار بأن الشيء هو الغاية قال: لنفس الشيء باللام دون إلى (ص).

٩. هذا ما يدلّ على ماذكرنا بحسب منطوق النقل (ص).

١٠. لما ذكر الكون عقيب الأمر، فلاينسب إلّا إلى المأمور بذلك وهو الأنسب وإن احتمل اللفظ أن ينسب الكون إلى الأمر، لأنّ الكون أمر وجودي، فالأنسب أن ينسب الأمر الوجودي إلى الوجود الحقّ المتعيّن في قابليّة المظهر لاإلى مالاوجود له؛ فإنّه ليس للممكن القابل إلّا أن يمكن الكون فيه بموجب الأمر، فالمظهر القابل صالح لظهور كون الوجود فيه متعيّناً بحسب ما كان كامناً فى عينه الثابتة بموجب أمر الآمر. وقد ذهب

يقول الآمر، الّذي يخاف فلايعصىٰ) علىٰ البناء للمفعول **(لعبده**[١]**: قم، فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيّده، فليس للسيّد في قيام هذا العبد سوىٰ أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لامن فعل السيّد**[٢]**)** معناه ظاهر.

فإن قلت: الأشياء قبل وجودها معدومة، فكيف تتصف بالامتثال والقبول للأمر والانقياد؟ وهذه المعاني أنّما تحصل ممّا له الوجود، وكيف يمكن أن يتكوّن الشيء الّذي وجوده مستفاد من غيره بنفسه؟ وكيف يقاس ما ليس بموجود إلىٰ ما هو موجود كمثال العبد والسيّد؟

قلت: إنّها موجودة بالوجود العلمي الإلهيّ أزلاً وأبداً، وإن كانت معدومة بالنسبة إلىٰ الوجود الخارجيّ، وهذه الصفات التي للأشياء ليست من لوازم الوجود الخارجيّ فقط، بل من لوازم الوجود فهي متّصفة بها أيضاً حال كونها متّصفة بالوجود العلمي، غاية ما في الباب أنّ هذه الصفات يتفاوت ظهورها بحسب عوالمها التي هي فيها، كما تتفاوت الأعيان باللّطافة والكثافة في عالمى الأرواح والأجسام.

وسرّ نسبة التكوين إلى الأعيان وتحقيقها، أنّ تلك الأعيان لكونها عين الحقّ من حيث الحقيقة[٣]، لها الظهور والاظهار لنفسه في جميع مراتب الوجود، لاتصافها بالصفات الإلهيّة حينئذٍ، ومن حيث إنّها متعيّنة بتعيّنات خاصّة مستمدّة ممّن لاتعيّن له محتاجة إليه، لها العجز والضعف والنقص وغيرها من الصفات الكونيّة.

إلى هذا القول جملة من المحقّقين، ولكن الشيخ ـ رض ـ بيّن سياق الآية، فبموجب ذلك ينسب التكوين إلى المأمور.

ثمّ التحقيق يقتضى ماذكرنا من كون ذلك الكون المأمور به كامناً في القابل، فظهر بأمر الآمر فينسب إلى المأمور لاإلى الآمر، فإنّ الكون وإن كان وجودياً ولكن أنّما يكون بحسب القابل وفيه، فالأنسب إذن أن ينسب إليه. فافهم مقتضى الذوقين، قال الشيخ ممهّداً لما هو بصدد بيانه من نسبة الكون إلى المظهر المأمور وهذا هو المعقول فى نفس الأمر (جندي).

١. متعلّق بقوله: «يقول الآمر» (جامي).

٢. لامن جعل السيد ـ خ ل.

٣. أي الوجود.

فنسبة التكوين والايجاد إليها بالاعتبار الأوّل، والعجز والفقر والمسكنة بالاعتبار الثاني، فلايضيق صدرك بما سمعت، واحمد ربّك علىٰ ما فهمت.

(فقام أصل التكوين) أي، الأعيان التي تتكوّن **(علىٰ التثليث ـ أي**[١]**، من الثلاثة ـ من الجانبين من جانب الحقّ ومن جانب الخلق، ثُمَّ سرىٰ ذلك)** أي حكم ذلك التثليث **(في ايجاد المعاني**[٢] **بالأدلة**[٣]**، فلابدّ في الدليل أن**[٤] **يكون مركّباً من ثلاثة)** وهي موضوع النتيجة، ومحمولها، والحدّ الأوسط.

(علىٰ نظام مخصوص[٥]**)** وهو نظم الشكل الأوّل، وما يرجع إليه عند الردّ كالأشكال الثلاثة الأُخر.

(وشرط مخصوص).

وهو أن تكون الصغرىٰ موجبة كلّية كانت أو جزئيّة، والكبرىٰ كلّية سواء كانت موجبة أو سالبة، هذا في الشكل الأوّل، وأمّا في الأشكال الباقية فالشرط أن تكون الكبرىٰ والصغرىٰ، بحيث إذا ردّتا إلىٰ الأوّل بطرق مبيّنة في علم المنطق، يحصل شرط الشكل الأوّل.

(وحينئذ ينتج لابدّ من ذلك[٦]**، وهو**[٧]**)** أي، النظام المخصوص **(أن يركّب الناظر دليله من مقدّمتين، كلّ مقدّمة تحوي علىٰ مفردين، فتكون أربعة، واحد من هذه الأربعة يتكرّر في المقدّمتين ليربط احداهما بالاخرىٰ، كالنكاح**[٨]**)**.

---

١. وهو منشئ من الثلاثة (جامي).

٢. في الذهن (جامي).

٣. يشير ـ رض ـ إلى أنّ التثليث لمّا كان سبباً لفتح باب النتيجة في أصل التكوين سرى هذا السرّ في جميع مراتب الإيجاد، ومن جملة ذلك إيجاد الأدلّة المعنوية قال ـ رض ـ: «فلابدّ ...» (جندي).

٤. أي من أن يكون (جامي).

٥. كما أنّ التثليث الأوّل مرتّب ترتيباً متقناً يكون الذات فيه مقدَّمة والإرادة متوسطة بينه وبين القول لايكون أبداً إلّا كذلك، فكذلك يكون الدليل مرتّباً على نظامٍ مخصوص حتّى يُنتج (ق).

٦. أي من ذلك الإنتاج أو من ذلك التركيب للإنتاج (جامي).

٧. أي التركيب (جامي).

٨. الذي هو الوطء فإنّه مشتملٌ على مقدّمتي الأبوين، المنطوي كل واحدٍ منهما على آلة التناسل، وهي الواحد المتكرّر (جامي).

شبّه اجتماع المعاني الثلاثة بحصول النتيجة بالنكاح الصوري، تنبيهاً علىٰ أنّ هذا الاجتماع العيني صورة ذلك الاجتماع الغيبي، والثلاثة التي في النكاح وهي أركانه: الزوج والزوجة والوليّ العاقد، والباقي شروط الصحّة، **فتكون ثلاثة**، أي: فتحصّل ثلاثة.

(**لاغير، لتكرار الواحد فيهما، فيكون المطلوب**[1]) أي، فيحصل المطلوب (**إذا وقع هذا الترتيب علىٰ هذا الوجه المخصوص، وهو ربط احدىٰ المقدّمتين بالأُخرىٰ، بتكرار ذلك الواحد المفرد**[2,3]).

علىٰ صيغة اسم الفاعل من الافراد، أي: الواحد الّذي يجعل موضوع النتيجة ومحمولها بتكراره فرداً، وفي بعض النسخ: (**الوجه المفرد**) ويؤيد هذه النسخة قوله آخراً: (**فالوجه الخاصّ هو تكرار الحادث**).

(**الّذي صحّ به التثليث**[4,5]**، والشرط المخصوص أن يكون الحكم**[6] **أعمّ من العلّة**[7]**، أو مساوياً لها، وحينئذٍ يصدق**[8]**، وإن لم يكن كذلك فإنّه ينتج**

---

١. ظهورياً كان أو إظهارياً (ص).

٢. الذي هو مفرد من مفردى كلّ مقدمة (جامي).

٣. قال الشيخ ـ رض ـ في كتاب *الألف*، «انظر ياسيّدي بعقلك، هل يصحّ نتيجة قطّ عن واحد؟ لايصحّ أبداً. وإنّما تكون النتيجة بظهور معنى الوحدانيّة في مرتبتين، وبازدواج واحدين يكون الوجود، ولكنّ أكثر الناس ممّن لايعرف يتخيّل أنّ النتيجة أنّما هي عن الاثنين، وهو باطلٌ وإنّما هي عن الثلاثة، وهو الاثنان والفرد؛ فإنّ الواحد مهما لم يصحب الاثنين، لم يكن بينهما قوّة النتاج أصلاً، انظر الأنثى والذكر ما أنتجا إلّا بالحركة المخصوصة على الوجه المخصوص، ولولا ذلك لم يكن النتاج وقد كانا موجودين ولم تكن ثمّة حركة مخصوصة على وجه مخصوصٍ، فلم يكن ثمّة نتاج، فثبت أنّ الحركة أمر ثالث، هو الواحد الفرد.
(جامي) في *حاشية نقد النصوص*، ص١٩٥.

٤. الموجب لتولّد النتيجة، فيكون ذلك هو العلّة للتوليد (ص).

٥. سمّي الأوسط وجهاً؛ لأنّه وجه ثبوت الأكبر للأصغر وعلّته في الذهن فقط إن كان برهاناً إنّياً، وفي الخارج أيضاً إن كان برهاناً لمّيّاً؛ ولذلك نسمّيه علّة وسبباً فيما بعد (جامي).

٦. أي المحكوم به يعنى الأكبر (جامي).

٧. يعني الأوسط (جامي).

٨. أي النتيجة أو القضيّة التي حكم فيها بالأكبر على كلّ الأوسط (جامي).

نتيجة غير صادقة[١].

المراد هنا بالحكم المحكوم به في النتيجة وبالعلّة الحدّ الأوسط؛ لأنّه علّة الحكم في النتيجة، ومثال الأعمّ قولنا:

الانسان حيوان.

وكلّ حيوان جسم.

فالانسان جسم.

فالجسم هوالحكم، وهو أعمّ من الحيوان، ومثال المساواة:

الانسان حيوان.

وكلّ حيوان حسّاس.

فالانسان حسّاس.

والحسّاس مساو للحيوان أوهو بعينه ما شرط في المنطق من كلّية الكبرىٰ، وإنّما سمّي الأوسط بالعلّة لأنّه كالعلّة الصّوريّة للقياس، بل علة حصول النتيجة، إذ لو لم يكن الحدّ الأوسط لم تحصل النتيجة، وقوله: **(وإن لم يكن كذلك)**، أي وإن لم يكن علىٰ نظام مخصوص لاينتج، أو ينتج نتيجة غير صادقة.

(وهذا[٢و٣] **موجود**[٤] **في العالم مثل اضافة الأفعال إلىٰ العبد معرّاة عن نسبتها إلىٰ الله**[٥]**، أو اضافة التكوين الّذي نحن بصدده إلىٰ الله مطلقاً)**[٦].

أي، معرّاة عن نسبته إلىٰ عين العبد.

---

١. وإذا كان الغرض ـ هاهنا ـ تبيين مثال، اكتفى من أشكال البراهين بالأوّل، ومنه ما ينتج الموجبات، لامطلقاً؛ ولذلك لم يتعرّض للإيجاب الصغرى، كما تعرّض لكلّية الكبرى (ص).

٢. أي صدق النتيجة عند حكم التثليث في المقدّمات وعدم صدقها عند عدمه (جامي).

٣. أي حكم التثليثيّة موجود (ص).

٤. أي متحقّق (جامي).

٥. أي لادخل له تعالى فيها أصلاً، كما هو رأى بعض المتكلّمين (ص).

٦. من غير أن يكون للعبد فيه مدخلٌ (جامي).

(والحقّ[١] ما أضافه إلّا إلىٰ الشيء[٢] الّذي قيل له: «كن»[٣و٤]).

أي، هذا الّذي ينتج نتيجة غير صادقة هو مثل اسناد الفعل إلىٰ العبد بأنّه هو فاعله فانه نتيجة غير صادقة؛ لأنّ العبد قابل، والقابل لايكفي في حصول النتيجة، بل لابدّ من فاعل، والفاعل هوالله، لأنّ العبد مجرّداً عن الوجود هوالعدم، ولايتأتىٰ منه فعل، ومع الوجود يقدر علىٰ ذلك، والقدرة من لوازم الوجود، والوجود هوالحقّ، فرجع الفعل إليه؛ والمثال الثاني: هو اضافة التكوين إلىٰ الله، معرّاة عن عين العبد، فإنّه أيضاً نتيجة غير صادقة؛ لأنّ الأمر من الله، والتكوين والامتثال للأمر من العبد، فاضافة الايجاد مطلقاً إلىٰ الله من غير اعتبار عين العبد غير صادقة.

(ومثاله[٥] إذا أردنا أن ندلّ علىٰ أنّ وجود العالم عن سبب، فنقول: كلّ حادث فله سبب[٦]، فمَعنا الحادث[٧] والسبب[٨]، ثم نقول في المقدمة الأخرىٰ:[٩] والعالم حادث[١٠]، فتكرّر الحادث في المقدّمتين[١١]، والثالث قولنا: العالم،

---

١. سبحانه (جامي).

٢. القابل (جامي).

٣. كما هو رأي أهل الحقّ، وهذا هوالثالث الذي تتولّد منه النتيجة الحقّة، هذا ماله من المثال في عالم الظهور، وأمّا ما في عالم الإظهار والإثبات مثاله إذا أردنا أن ندلّ الخ (ص).

٤. فهناك أمور ثلاثة: الحقّ الذي هو الفاعل بالحقيقة، والعبد الذي هوالقابل وظهور الحق في صورة العبد، أعني وجود العبد به تعالى، فإضافة الفعل إلى القابل دون الفاعل كذب محضٌ، وكذلك الثاني؛ لأنّ الأمر بالتكوّن أنّما هو من الحقّ لانفس التكوّن الذي هو الامتثال (ق).

٥. أي مثال سريان التثليث في إيجاد المعانى (جامي).

٦. وفي تقديم الكُبرى إلى أنّها الأصل في الإنتاج لاندراج النتيجة فيها بالقوة وعلى سبيل الإجمال (جامي).

٧. باعتبار الكُبرى (جامي).

٨. أي: و إنّ له سبباً (جامي).

٩. التي هي الصغرى (جامي).

١٠. وإنّما أخلّ بالترتيب فى المقدّمتين؛ تنبيهاً على أنّ مرجع سائر الأشكال أنّما هو إلى الأوّل، بأيّ ترتيب وقعت؛ فإنّ هذا ترتيب الرابع منه، أو على أنّ المادّة الصحيحة والصورة المستجمعة للشرائط منتجة في أي ترتيب كان (ص).

١١. فكان واحداً به ارتبطت إحداهما بالأُخرى فتحصل ثلاثة: الأوّل الحادث، والثاني أنّ له سبباً، والثالث قولنا العالم له سبب (جامي).

فـأنتج[1] أنّ العالم له سبب).

أي، مـثـال مـا قلـنا من أنّه لابدّ فـى الدليل أن يكون مـركّـبـاً من ثلاثة، علـىٰ نظام مخصوص وشرط مخصوص، ليكون له نتيجة صـادقة، إنّا إذا أردنا أن نذكر دليلاً على أنّ وجود العالم حاصل عن سبب موجد له، فنقول:

كلّ حادث فله سبب.

والعالم حادث.

فالعالم له سبب.

وهذا هو الشكل الرابع، ويردّ إلىٰ الشكل الأوّل بجعل المقدّمة الثانيـة، وهي «العالم حادث» صغرىٰ، والمقدّمة الأُولىٰ وهي «كلّ حادث فله سبب» كبرىٰ؛ فيصير:

العالم حادث.

وكلّ حادث فله سبب.

ينتج: فالعالم له سبب.

وقوله: **(والثالث قولنا: العالم)** أي، ومعنا أيضاً الثالث وهو العالم.

(فظهـر[2] في النتيـجـة مـا ذكـر في المقـدّمـة الواحـدة[3]، وهو السـبب[4]) أي وهو فله سبب[5] **(فالوجه الخاصّ[6] هو تكرار الحادث).**

أي، الحـدّ الأوسـط في المثـال المذكـور هو الحـادث المكرّر، وإنّمـا سـمّاه بالـوجـه؛ لأنّ المحمول من حيث إنّه مغاير للموضوع[7] نسبة من نسبه ووجه من وجوهه.

---

١. هذا الدليل المنطوي على التثليث (جامي).

٢. أي تفصيلاً (جامي).

٣. المسمّاة بالكُبرى إجمالاً، وما ذكره في النتيجة تفصيلاً، وفى تلك المقدّمة اجمالاً هو أنّ العالم لـه السبب (جامي).

٤. في لفظه تسامحٌ؛ فإنّ الكُبرى قولنا: له سبب، لانفس السبب، لكن مثل هذا ممّا يتسامح فيه. (قاسانى) (ق).

٥. فى نسخة مخطوطة [أي هو قوله: سببٌ].

٦. الذي أشار إليه أوّلاً بقوله: على الوجه المخصوص، هو تكرار الحادث ليتعدّى الحكم بالأكبر إلى الأصغر، فليس المراد بالوجه الأوسط (جامي).

٧. وفي الكُبرى المذكورة الحدّ الأوسط محمولٌ.

(والشرط الخاصّ هو عموم العلّة[١و٢و٣و٤]**)** .

أي، الشرط الخاصّ في هذا المثال المذكور هو عموم علّة الوجود وسببه، لأنّ[٥] كلّ ما هو حادث محتاج في وجوده إلىٰ علة وسبب، فالمراد بالعلّة هنا الأكبر، وهو قوله: **(فله سبب)** لاالحدّ الأوسط الّذي هو علّة نسبة الأكبر إلىٰ الأصغر، لذلك قال:

(لأنّ العلّة[٦] **في وجود الحادث السبب**[٧]**)** .

---

١ . أي الذي أشار إليه بقوله: والشرط المخصوص هو عموم العلّة، أي عموم هذا الحكم المخصوص يعني الأكبر الذي هو قولنا له: سبب العلّة المخصوصة، يعني الأوسط الذي هو الحادث، فتكون إضافة العموم إلى العلّة من قبيل إضافة المصدر إلى مفعوله.

ويمكن أن يكون المراد بالعلّة الأكبر؛ لأنّ الأكبر فى هذه المادّة هو السب، والعلّة ترادف السبب، فيكون المصدر مضافاً إلى الفاعل. ثمّ أشار إلى عموم الأكبر لكلّ أفراد الأوسط بقوله: «لأنّ العلّة» أي العلّة المؤثرة (جامي).

٢ . أي الشرط الخاصّ بهذا المثال المخصوص المذكور هو عموم العلّة، أي عموم علّة احتياج الممكن إلى العلّة، وهو الحدوث في جميع أجزاء العالم وهو موجود في جميع أجزاء العالم؛ لأنّ العلّة في وجود الحادث السبب، وهو عامّ.

٣ . قال الشيخ الأجلّ ـ رض ـ في *الفتوحات* فى الباب ١٩٨ في الفصل التاسع في التوحيد السادس عشر: «وجعل فى نفوس العلماء تركيب المقدّمات على الوجه الخاصّ والشرط الخاصّ، فأشبهت المقدّمات النكاح من الزوجين بالوقاع ليكون منه الإنتاج، فالوجه الخاصّ الرابط بين المقدّمتين، هو أنّ واحداً من المقدّمتين يتكرّر فيهما ليربط بعضها ببعضٍ من أجل الإنتاج، والشرط الخاصّ أن يكون الحكم أعمّ من العلّة أو مساوياً لها حتّى يدخل هذا المطلوب تحت الحكم، ولو كان الحكم أخصّ لم ينتج، وخرج عنه كقولهم: «كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» فالحادث هنا، هو الحكم والمقدّمة الأخرى، والأجسام لاتخلو عن الحوادث، فالحوادث هو الوجه الخاصّ الجامع بين المقدّمتين، فأنتج أنّ الجسم حادث ولابدّ فالحكم أعمّ؛ لأنّ العلّة الحوادث القائمة به والحكم كونه حادثاً، وكلّ ما [هو] حادث يقال فيه: إنّه لايخلو عن الحوادث فهذا حكم أعمّ من العلّة، فالنتيجة صحيحة». *الفتوحات المكّية*، ج ٢، ص ٤١٢ ـ ٤١٣.

٤ . فإنّ العلّة هو الحكم هاهنا (ص).

٥ . دليلٌ لعموم الأكبر، وهو له سببٌ.

٦ . أي العلّة المؤثّرة (جامي).

٧ . فالحادث له سببٌ (جامي).

أي، العلّة في الوجود الخارجيّ للحادث السبب الّذي يوجده (و[١]هو[٢]) أي، السبب (**عام[٣] في حدوث العالم[٤] عن الله[٥]**)[٦].

يعني، ماله السبب أعمّ من العالم وحدوثه من الله، فإنّ الأسماء والصفات الإلهيّة ليست من العالم، لكونها غير موجودة في الخارج، مع أنّها في فيضانها من الله تحتاج إلىٰ سبب.

قوله: (**أعني[٧]، الحكم[٨و٩و١٠]**).

أي، أعني بقولي: (وهو عامّ: الحكم) أي، الحكم بانّ كلّ[١١] ما هو حادث فله سبب، حكم عام كلّي سواء كان الحادث حادثاً بالحدوث الزماني كالمخلوقات، أو الذاتي كالمبدعات لذلك أردفه بقوله:

(**فنحكم علىٰ كلّ حادث[١٢] انّ له سبباً، سواء كان ذلك السبب[١٣] مساوياً**

---

١. أي وذلك السبب الذي هو الحكم هاهنا هو عامٌ (ص).

٢. أي الحكم بأنّ الحادث له سببٌ أو قولنا: سبب عامٌ في حدوث العالم (جامي).

٣. أي علّة الاحتياج إلى الفاعل في وجود الحادث هو السبب، أي الحد الأوسط الذي هو سبب الحكم في النتيجة، وهو الحدوث، وهو عامّ شامل لجميع أجزاء العالم، فثبت من عموم علّة الاحتياج في جميع أجزاء العالم أنّ للعالم سبباً وهو علّة مؤثّرة.

٤. أي شاملٌ لكلّ أفراد الحادث المحمول على العالم (جامي).

٥. قيدٌ اتّفاقيٌ أشار به إلى ما عليه الأمر في نفسه (جامي).

٦. فإنّ ما له سببٌ أعمّ من الحادث من الله ـ الذي هو العالم ـ والحادث من سبب آخر؛ وإنّما صرّح بذلك تنبيهاً على أنّ الحكم في هذا المثال أعمّ من العلّة (ص).

٧. تفسير للضمير الغائب (ص).

٨. أي المحكوم به في قولنا: «العالم حادث».

٩. أي الحكم بثبوت السبب للعالم الموصوف بالحدوث، فيكون الحكم أعمّ من علّة الحكم الذي هو الحدوث، فتكون الكبرى كلّية.

١٠. سواءٌ أُريد بالحكم النسبة الإيقاعيّة أو المحكوم به، كما أشرنا إليه تفسير للضمير الغائب، أعنيٰ هو (ص).

١١. هذا مخالف لسابقه.

١٢. يعني في الكبرىٰ.

١٣. أي الوسط فعبّر عنه به كما عبر عنه أوّلاً بالعلة مساوياً للحكم (جامي).

للحكم[١]**، أو يكون الحكم اعمّ منه**[٢]**، فيدخل**[٣] **تحت حكمه**[٤]**، فتصدق النتيجة**[٥و٦]).

المراد بالسبب في قوله: (**سواء كان السبب مساوياً**) الحدّ الأوسط؛ لأنّه سبب الربط بين محمول النتيجة وموضوعها، كما عبّر عنه بالعلّة في قوله: (**والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعمّ من العلّة أو مساوياً لها**) والمراد بالحكم: الأكبر[٧].

ولاينبغي أن يتوهّم أن المراد بالسبب هنا السبب المذكور في المثال؛[٨] لأنّه لايمكن أن يكون الحكم أعمّ منه وإن كانت المساواة ممكنة بينهما، لأنّ المراد بالحكم حينئذٍ[٩] المحكوم عليه وهو قولنا: (**كلّ حادث**)، إذ لايمكن حمل الحكم هنا علىٰ النسبة الحاصلة بين الموضوع والمحمول؛ لأنّها لاتوصف بأنّها أعمّ من طرفيها، أو اخصّ، أو مساو، بل توصف بذلك بحسب نسبة أُخرىٰ حين يلزم من صدقها[١٠] صدقها.

كما يقال: إذا كان الشيء حادثاً كان له سبب، فبين الحادث وبين ماله السبب مساواة، وذلك في الشرطيّة لا الحمليّة.

والمحكوم عليه إن كان أعمّ من قوله: (**فله سبب**) يلزم حمل الأخصّ علىٰ الأعمّ،

---

١. أي الأكبر، فيكون الحكم أيضاً مساوياً له، وذلك إذا أردنا بالحادث، الحادث الذاتي أو يكون الحكم أعمّ منه (جامي).

٢. وذلك إذا أردنا بالحادث، الحادث الزماني (جامي).

٣. أي السب الذى هو الأوسط (جامي).

٤. أي حكم الأكبر (جامي).

٥. ضرورة تعدّي الحكم من الأوسط إلى الأصغر (جامي)

٦. وإنّما اختلط ـ هاهنا ـ في التعبير حيث أطلق السبب تارة على الأكبر وأخرى على الأوسط والعلّة أيضاً كذلك؛ تنبيهاً على أنّ محافظة أمر المصطلحات وتعيين مفهوماتها وتبيين أحكامها وموضوعاتها ـ على ما أكبّ عليه أرباب هذه الصناعة ـ ممّا لايجدى فيها بطائل؛ تعريضاً لهم بذلك (ص).

٧. أي المحكوم به في النتيجة.

٨. وهو قوله: «ماله سبب».

٩. أي حين كون المراد بالسبب قوله: «ما لم سبب».

١٠. كما فى الشرطيّات.

وهو محال، لعدم صدق قولنا: «الحيوان انسان، والجسم حيوان».

اللّهم إلّا أن يقال: هذا المثال مثال المساواة، وحينئذٍ يكون صحيحاً[١]، أو مثال المساواة بين السبب والحكم، أي المحكوم به[٢] قولنا: (**كلّ حادث فله سبب**) إذا أردنا بالحادث الحدوث الذاتي، لصدق قولنا: (**كلّ ماله سبب فهو الحادث بالحدوث الذاتي**)، فبينهما مساواة.

ومثال كون الحكم ـ أي: المحكوم به ـ أعمّ من السبب الّذي هو الحد الأوسط، قلنا: (**كلّ حادث فله سبب**) إذا أردنا بالحادث الحدوث الزماني؛ لأنّ ماله سبب قد يكون حادثاً بالحدوث الذاتي، وقد يكون حادثاً بالحدوث الزماني، فيدخل الأوسط في الحالين تحت حكم الأكبر، فتصدق النتيجة.

(**فهذا[٣] أيضاً، قد ظهر[٤] حكم التثليث في ايجاد المعاني التي تقتنص بالأدلة**)[٥].

تقدير الكلام: فهذا حكم التثليث قد ظهر أيضاً في ايجاد المعاني التي تكتسب بالأدلة.

«فهذا» مبتدأ، «حكم التثليث» مبتدأ آخر، ما بعده خبره، والجملة خبر الأوّل كقولك: «هذا زيد يكرمني»، ويجوز أن يكون «حكم التثليث» بياناً لـ«هذا»، أو بدلاً منه.

أي، فهذا حكم التثليث قد ظهر، فيكون المجموع جملة واحدة.

(**فأصل الكون[٦] التثليث[٧]**) أي، فأصل الوجود الخارجي الّذي للعالم التثليث

---

١. أي المثال صحيحاً، أمّا قول الشيخ: «أو يكون الحكم أعمّ منه» فلايكون صحيحاً على هذا التقدير.

٢. في النتيجة.

٣. أي هذا الحكم التثليث على أن يكون اسم الإشارة مبتدأ وحكم التثليث بياناً له، أو بدلاً عنه، وقوله: «قدظهر» خبره أو يكون حكم التثليث خبراً عنه وقوله: «قد ظهر» استئنافاً، أو قيداً للخبر، ويحتمل أن يكون هذا، مبتدأ وما بعده خبره على تقدير عائد إليه، أي هذا أيضاً قد ظهر به حكم التثليث الواقع في إيجاد المعاني التي تقتنص بالأدلّة (جامي).

٤. أنّي أظنّ أنّه كان أظهر، والتغيير من النسّاخ.

٥. وحينئذ يكون قوله أيضاً بالنظر إلى مطلق التثليث (جامي).

٦. أي ما يُبنى عليه الكون خارجاً أو ذهناً (جامي).

٧. ظهوريّاً أو إظهاريّاً، وجوديّاً أو عدميّاً (ص).

(ولهذا[١] كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر الله) أي، أظهرها الله **(في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيّام[٢و٣]، وعداً غير مكذوبٍ)**.

أي: لمّا كان أصل الكون مبنيّاً علىٰ التثليث، كانت حكمة صالح عليه السلام في اهلاك قومه أيضاً مبنيّة عليه، فأهلكهم الله في ثلاثة أيّام ليناسب الفساد الكون.

وقوله: **(في تأخير)** متعلّق بقوله: **(كانت)**[٤]، وقوله: **(ثلاثة أيّام)** منصوب علىٰ أنه مفعول التأخير، وقوله: **(وعداً)** منصوب علىٰ أنّه خبر «كانت»، وفي بعض النسخ: ﴿**وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ**﴾[٥] كما في القرآن، أي: ذلك وعد غير مكذوب[٦]، أورده علىٰ الحكاية.

(فأنتج[٧] صدقاً[٨]، وهي الصيحة التي أهلكهم بها).

فأنتج ـ أي: الوعيد بثلاثة أيّام حال كونه صادقاً ـ نتيجة، أو أنتج ذلك التثليث نتيجة صادقة، وهي الصيحة التي أهلكهم بها.

(﴿فَأَصْبَحُوا فِى دَارِهِمْ[٩] جَاثِمِينَ﴾[١٠و١١]).

أي، فأصبحوا هالكين في ديارهم، حيث لم يستطيعوا القيام.

---

١. أي لكون الأصل في الكون التثليث (جامي).

٢. يتلوّنون فيها بثلاثة ألوانٍ (جامي). .

٣. لما في كلمته وحكمته من حكم التثليث (ص).

٤. أو بقوله: «أظهر» (جامي).

٥. هود (١١): ٦٥.

٦. أو هو مرفوع على أنّه خبر مبتدأ محذوف، أي ذلك وعدٌ غير مكذوب، وحينئذ تكون «كانت» تامّة أو يكون قوله: «في تأخير أخذ قومه» خبراً لها، ويحتمل أن تكون على تقدير النصب أيضاً تامّة، ويكون المنصوب حالاً من الحكم أو الأخذ (جامي).

٧. أي التثليث المذكور (جامي).

٨. أي نتيجة صادقة موعودة غيرمكذوبة (جامي).

٩. أي فيما كانوا فيه (جامي).

١٠. أي قاعدين لايستطيعون القيام بالترقّي عنه (جامي).

١١. الأعراف (٧): ٧٨.

(فأوّل يوم من الثلاثة: اصفرّت وجوه القوم[١]، وفي الثاني: احمرّت، وفي الثالث: اسودّت، فلمّا كملت الثلاثة[٢و٣] صحّ الاستعداد[٤]).

أي، استعداد الوصول إلىٰ العالم الاخروي.

(فظهر كون الفساد فيهم[٥و٦]، فسمّي ذلك الظهور هلاكاً[٧]).

أي، فظهر الوجود الّذي هو مشروط بهلاكهم وفسادهم، وهو الوجود البرزخي والاخراوي، وإنّما أضاف الكون إلىٰ الفساد؛ لأنّ كلّ فساد يستلزم كوناً آخر لم يكن قبل، لذلك قال: **(فسمّىٰ الظهور هلاكاً)**.

(فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ﴾[٨] من السفور وهو الظهور[٩]، كما كان الاصفرار في أوّل يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح، ثُمّ جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم[١٠]، قوله تعالىٰ في السعداء[١١] ﴿ضاحكة﴾).

أي، ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ﴾.

(فإنّ الضحك[١٢] من الأسباب المولّدة لاحمرار الوجوه، فهي في السعداء احمرار

---

١. لأنّ الاصفرار أوّل مايتدرّج به البياض نحو السواد (ص).

٢. في الأيّام الثلاثة كمّاً وكيفاً (ص).

٣. في أيّامهم وألوانهم (جامي).

٤. للفساد؛ فإنّ السواد يناسب الفساد ويقربه عقلاً وعقداً (ص).

٥. أي تحقّق الفساد ووجوده، أو الكون الذي يتبع الفساد؛ لأنّ كلّ فسادٍ يستلزم كوناً (جامي).

٦. إذ كلّ ما وقع في هذا العالم كون وظهور في نفسه، وإن كان فساداً باعتبار؛ ولذا عبّر عنه بقوله تعالى: ﴿فاصبحوا فى ديارهم﴾ أى ما كانوا فيه وعليه ﴿جاثمين﴾ هود (١١): ٦٧. ملتذّين به، قاعدين عقلاً مترفين عنه (ص).

٧. لما فيه من الخفاء بالنسبة إلى السعداء (ص).

٨. عبس (٨٠): ٣٨.

٩. فيكون الإسفار في أوّل يوم ظهور علامة السعادة في السعداء (جامي).

١٠. أي غير السريع الزوال بخلاف احمرار الوجنات عند الضحك فإنّه سريع الزوال (جامي).

١١. أي وجوه يومئذٍ ضاحكة (جامي).

١٢. أي الضاحكة باعتبار الضحك المفهوم منها (جامي).

الوجنات[١]، ثُمّ جعل في موازنة تغيّر بشرة الأشقياء[٢] بالسواد قوله تعالىٰ ﴿مُسْتَبْشِرَةٌ﴾ وهو ما أثره آلسرور في بشرتهم، كما أثّر السواد في بشرة الأشقياء، ولهذا قال)، أي الحقّ (في الفريقين بالبشرىٰ، أي يقول لهم قولاً يؤثّر في بشرتهم، فيعدل بها[٣] إلىٰ لون لم تكن البشرة تتصف به قبل هذا، فقال في حقّ السعداء: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ﴾[٤و٥]، وقال في حقّ الأشقياء: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٦و٧]، فأثر في بشرة كلّ طائفة[٨] ما حصل في نفوسهم[٩] من أثر هذا الكلام[١٠]، فما ظهر عليهم في ظواهرهم إلّا حكم ما استقرّ في باطنهم[١١] من المفهوم[١٢]).

أي، من مفهوم الكلام.

(فما أثّر فيهم سواهم، كما لم يكن التكوين إلّا منهم ﴿فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[١٣و١٤و١٥])

---

١. الغير القائم كما هو أثر الضحك (ص).

٢. أثراً قائماً مستقراً، فالكلّ مشتركون فى أثر بشرتهم الظاهرة (ص).

٣. أي بالبشرة.

٤. التوبة (٩): ١١.

٥. على صيغة الخبر والوعد بالرحمة العامّة والرضوان (ص).

٦. التوبة(٩): ٣٤.

٧. على صيغة الخطاب، والأمر ببشارتهم بالعذاب الذي هو من المنح الخاصّة على ما نصّ عليه قوله تعالى: ﴿عذابى أُصيب به مَن أشاءُ ورحمتى وسعت كلَّ شيء﴾. الأعراف(٧): ١٥٦ (ص).

٨. وظاهر أمرهم (ص).

٩. وبواطن قابليّاتهم (ص).

١٠. الجمعى والإظهار الختمي (ص).

١١. متعلّق بقوله: «فما ظهر».

١٢. عن ذلك الكلام (جامي).

١٣. الانعام(٦): ١٤٩.

١٤. على الكلّ فيما يفيض عليهم ويمنحهم (ص).

١٥. أي البالغة على الناس كلّهم سعيدهم وشقيّهم، فيما يعطيهم ويظهر عليهم من آثار السعادة والشقاوة (جامي).

هذا الكلام رجوع إلىٰ ما كان في تقريره أوّلاً، أي: هم الذين يؤثّرون في أنفسهم بحسب استعداداتهم وقبولهم لفيض الحقّ وأمره، لاغيرهم، كما لم يكن التكوين إلّا منهم ﴿فَلِلّٰهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ﴾ علىٰ الناس في كونهم سعداء وأشقياء ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلٰكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[١]؛ لأنّ الحقّ يعطي الوجود، فإن استحقّوا خيراً أعطاهم وجوده، وإن استحقّوا شرّاً أعطاهم وجوده ذلك.

(فمن فهم هذه الحكمة[٢]، وقرّرها في نفسه، وجعلها مشهودة له[٣]، أراح نفسه من التعلّق بغيره، وعلم أنّه لايؤتىٰ عليه بخير ولابشرّ إلّا منه[٤].

وأعني بالخير: ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه[٥]، وأعني بالشرّ: ما لايوافق غرضه ولايلائم طبعه ولامزاجه.

ويقيم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلّها عنهم، وإن لم يعتذروا ويعلم أنه منه).

أي، من نفسه (كان)[٦] أي، حصل (كلّ ما هو[٧] فيه[٨]، كما ذكرناه أوّلاً في أنّ العلم تابع للمعلوم، فيقول لنفسه إذا جاءه ما لايوافق غرضه: «يداك اوكتا[٩و١٠]

---

١. النحل (١٦): ٣٣.

٢. الفتوحيّة (جامي).

٣. واستحضرها في جميع احواله (جامي).

٤. أي من نفسه.

٥. وإن لم يوافق أغراض آخرين ولم يلائم طباعهم وأمزجتهم (جامي).

٦. اي وجد (جامي).

٧. اي صاحب الشهود.

٨. ممّا يوافق غرضه أو لايوافق (جامي).

٩. هذا مثل مشهور يُضرب لمن يتحسّر ويضجر عمّا يرد عليه منه، اي ما صدر من ظاهرك وما ظهر من باطنك، كلّ منهما مُنشا من حقيقتك لامن غيرك، يقال: اوكى على سقائه إذا شدّه بالوكاء للقِربَة هو الخيط الذي يشدّ به فُوهها (جامي).

١٠. أصله أوكدتاه، حذف الدال، لكثرة الاستعمال قال في النهاية: «في حديث الحسن، وذكر طالب العلم «قد أوكدتاه يداه، وأعمدتاه رجلاه» أو كدتاه: اي اعملتاه يقال: وكَد فلانٌ أمراً يكِده وكْداً، إذا قصده وطلبه» (*النهاية في غريب الحديث والأثر*، لابن الأثير ج٥، ص ٢١٩).

وفوك نفخ») .

هذا مثل مشهور ، أي ، يداك كسبتا ، كما قال تعالىٰ : ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ[١] وَعَلَيْهَا مَا اكتَسَبَتْ﴾[٢] .

﴿والله يقول الحقّ وهو يهدى السبيل﴾[٣] .

---

١ . قال الله تعالى : ﴿وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيّئة فمن نفسك﴾ النساء(٤) : ٧٩ وقال ﷺ : «من وجد خيراً فليحمدالله ، ومن وجد غير ذلك فلايلومنّ إلّا نفسه» *بحارالأنوار* ج١٠ ، ص٤٥٤ ، ح١٩ . م

٢ . البقرة(٢) : ٢٨٦ .

٣ . الأحزاب (٣٣) : ٤ .

فصّ حكمة
قلبيّة في كلمة شعيبيّة



فصّ حكمة قلبيّة في كلمة شعيبيّة[1]

قد مرّ في المقدّمات: أنّ القلب يطلق على النفس الناطقة اذا كانت مشاهدة للمعاني الكلّية والجزئية متىٰ شاءت، وهذه المرتبة مسمّاة عند الحكماء بـ«العقل المستفاد»، وقد يطلق علىٰ ناطقة من اتصف بالأخلاق الحميدة وجعلها ملكة له.

وإنّما تسمّىٰ[2] بـ«القلب» لتقلبها[3و4] بين العالم العقلي المحض وعالم النفس

---

١. إنّما اختصّت الحكمة القلبيّة بالكلمة الشعيبيّة لأمرين:

أحدهما: رعاية المفهوم من اسمه عليه السلام و هو التشعّب، فإنّ شعيبا عليه السلام كان من العرب واسمه اسم عربيّ ـ كذا ورد في النقل أنّ هوداً وصالحاً وشعيباً ويونس ولوطاً كانوا من العرب.

وبالجملة فلمّا كان القلب منبع الشعب المنبثّة في أقطار البدن الإنساني، بل في سائر الحيوانات التامّة الخلقة، وهو أوّل ما يتكوّن من الإنسان والحيوان وكان شعيب عليه السلام أيضاً كثير الشعب لكثرة نتائجه وأولاده، ناسب التخصيص المذكور.

والأمر الآخر: أنّه كان الغالب على شعيب ـ عليه السلام ـ الصفات القلبيّة من الأمر بالعدل وإيفاء الكيل والوزن بالقسط، والقلب هو مظهر العدل وصورة أحديّة الجمع بين الظاهر والباطن واعتدال البدن وعدالة النفس ومنه يصل الحياة والفيض إلى جميع الأعضاء على السوية بمقتضى العدل، وله أحديّة جمع القوى الروحانيّة والنفسانيّة والبدنيّة. ومنه ينشعب هذه القوى بالقسطاس المستقيم ويتوزّع على كلّ عضو بمقتضى استعداده. *نقد النصوص*، ص١٩٨.

٢. أي النفس.

٣. أي النفس الناطقة.

٤. قال في المقدّمات في الفصل العاشر: «وأمّا القلب فلتقلّبه بين الوجه الذي يلي الحقّ فيستفيض منه الأنوار، ←

المنطبعة، ولتقلبها في وجوهه الخمسة التي لها إلىٰ العوالم الكلّية الخمسة[١].

وله[٢] أحديّة الجمع بين الأسماء الإلهيّة والظهور بحكم كلّ منها علىٰ سبيل العدالة، وهو برزخ بين الظاهر والباطن، ومنه تنشعب القوىٰ الروحانيّة والجسمانيّة، ومنه الفيض علىٰ كلّ منها، وهو صورة المرتبة الإلهيّة كما أنّ الروح صورة المرتبة الأحديّة[٣]، لذلك وسع كلّ شيء حتّىٰ الحقّ.

ولمّا كان[٤] كثير الشعب والنتائج، كان شعيب عليه السلام كثير النتائج والأولاد، متحقّقاً بمقام القلب، مشاهداً للمعاني الكلّية والجزئية، متخلّقاً بالأخلاق الإلهيّة، قائماً بالعدل[٥] الّذي هو سبب وجود العالم، آمراً بإيفاء الحقوق في الكيل والميزان والقسطاس المستقيم بمقتضىٰ استعداد كلّ من الناس، أضاف الحكمة القلبيّة إلىٰ كلمته.

وبين الوجه الذي يلي النفس الحيوانيّة فيفيض عليها ما استفاض من موجدها على حسب استعدادها» (ص٤٢).

١. قال في المقدّمات في الفصل الخامس: «لمّا كانت الحضرات الإلهيّة الكلّية، خمسة صارت العوالم الكلّية الجامعة لما عداها أيضاً كذلك، وأوّل الحضرات الكلّية حضرةُ الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة فى الحضرة العلميّة، وفى مقابلتها حضرة الشهادة المطلقة وعالمها عالم الملك وحضرة الغيب المضاف، وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح الجبروتيّة والملكوتيّة، أعني عالم العقول والنفوس المجرّدة، وإلى ما يكون أقرب من الشهادة المطلقة وعالمه عالم المثال وإنّما انقسم الغيب المضاف إلى قسمين؛ لأنّ للأرواح صوراً مثاليّة مناسبة لعالم الشهادة المطلقة وصوراً عقليّة مجرّدة مناسبة للغيب المطلق، والخامسة الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة وعالمها العالم الإنساني الجامع لجميع العوالم وما فيها، فعالم الملك مظهر عالم الجبروت، أى عالم المجرّدات وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة، وهو مظهر الأسماء الإلهيّة، والحضرة الواحديّة وهى مظهر الحضرة الأحديّة.

٢. أي القلب.

٣. قال في آخر الفصل العاشر في المقدّمات: «فاعلم أنّ المرتبة الروحيّة هي ظلّ المرتبة الأحديّة والمرتبة القلبيّة ظلّ المرتبة الإلهيّة». ص٤٣.

٤. أي القلب.

٥. قال مؤيّد الدين بعد ذكر إيفاء الحقوق وغيره: «وذلك عدل أقامه الله في النشأة الإنسانيّة لوجود القلب، فإنّه منشأ العدل وقسمة مادّة الحياة الطبيعيّة، وهي الدم للأعضاء الآليّة والأعضاء المتشابهة الأجزاء علواً وسفلاً من القلب، فإنّ الله يوصلها من القلب إلى الكلّ بقدر استحقاق كلّ عضوٍ عضوٍ واستعداده بميزان العدل.

(اعلم، أنّ القلب ـ أعني قلب العارف بالله[1] ـ هو من رحمة الله[2]، وهو أوسع منها[3،4]، فإنّه وسع الحقّ جلّ جلاله، ورحمته لاتسعه[5]).

إنّما قال: **(أعني قلب العارف)** لأنّ قلب غيره ليس قلباً مصطلحاً عند الخواصّ، بل عند العوامّ، كما يسمّىٰ لب الشيء واللّحم الصنوبري أيضاً بالقلب.

وإنّما قال: **(بالله)** دون غيره من الأسماء؛ لأنّه يجمع الأسماء والقلب قابل لفيضها كلّها، والعارف به عارف بها، والعارف بغيره لايكون عارفاً به، إذ العارف بالأفعال وأحكامها ليس عارفاً بالله وظهوراته وأسمائه.

وليس المراد بالرحمة هنا الوجود، إذ القلب ليس أوسع من الوجود، بل ما به يتعطّف علىٰ عباده ويشفق عليهم ويرحمهم، فيهب لهم الوجود، لذلك قال: **(هو من رحمة الله)** أي: صار منها، وقال[6]: **(فإنّ الحقّ راحم ليس بمرحوم)**، ولو كان بمعنىٰ الوجود لصدق أنّه مرحوم كما يصدق أنّه موجود.

وقوله: **(فإنّه وسع الحقّ)** إشارة إلىٰ ما نقله النبيّ ﷺ عن الله تعالىٰ أنّه قال: «ما وسعني أرضي ولاسمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن، التقيّ النقيّ»[7].

---

١. لأنّ قلب غيره لايسمّى قلباً في عرفهم إلّا مجازاً (الجامي) في *نقد النصوص* ص١٩٨.

٢. لقوله تعالى: ﴿**رحمتي وسعت كلّ شيء**﴾ الأعراف (٧): ١٥٦. والقلب شيءٌ، وإنّما كان أوسع منها بقوله تعالى على لسان نبيّه ـ ﷺ ـ: «ما وسعتني أرضي ولاسمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن». (*بحارالأنوار* ج٥٨، ص٣٩؛ *إحياء العلوم* ج٢، ص٢٥٠.) والحقّ محيط بالكلّ (ق).

٣. أي من رحمة الله.

٤. فإن قلت: رحمته تسع القلب، والقلب لايسع نفسه، فلايكون القلب أوسع.

قلنا: القلب يسع نفسه من حيث الإحاطة العلميّة، وكيف لاوقد وسع الحقّ جمعاً وتفصيلاً، فلايشذّ عنه شيء من الموجودات. (الجامي) في *نقد النصوص* ص١٩٩.

٥. أي لاتسع الحقّ سبحانه (جامي).

٦. أي فيما بعد.

٧. *بحارالأنوار* ج٥٨، ص٣٩؛ *إحياء العلوم* ج٣، ص١٢.

وكأنّه إلى ذلك أشار العارف الرومي بقوله:

گفت پيغمبر كه حق فرموده است	من نگنجم هيچ در بالا و پست
در زمين و آسمان و عرش نيز	من نگنجم اين يقين دان اى عزيز

←

(وهذا لسان عموم من باب الاشارة، فإنّ الحقّ راحم[١] ليس بمرحوم، فلاحكم للرحمة فيه[٢]).

أي، كون الرحمة لاتسعه لسان عموم الخلائق وعلماء الظاهر، والاشارة إلىٰ معتقدهم، فإنّ الحقّ راحم مطلقاً عندهم ليس بمرحوم بوجه من الوجوه، فلاحكم للرحمة فيه.

وأمّا بلسان الخواصّ والمحقّقين: فإنّه هو الراحم[٣] وهو المرحوم[٤]؛ إذ لاغير، والأعيان المسمّاة بالعالم عينه، فما يرحم الحقّ إلّا نفسه، فهو راحم في مقام جمع الأحديّة مرحوم في مقام التفصيل والكثرة، وإليه أشار بقوله:

(وأمّا الاشارة بلسان الخصوص[٥]: فإنّ الله وصف نفسه[٦] بالنّفَس[٧]) بفتح الفاء **(وهو من باب التنفيس)**.

أي، وصف بلسان نبيّه نفسه بأنّ له النّفَس، وهو مأخوذ من التنفيس؛ لأنّه ارسال الهواء الحارّ من الباطن وايراد الهواء البارد لترويح النفس عن الكرب، فالمتنفّس أنّما يتنفّس دفعاً للكرب، فشبّه النفس الإلهيّ بالنّفس الإنساني، وأضاف الكرب إليه لامن حيث إنّه غنيّ عن العالمين، بل من حيث إنّه ربّ لهم، وكربه طلب الأسماء الإلهيّة الباقية في الذات الأحديّة بالقوّة ظهورَها وأعيانها، فتنفّس وأوجد أعيان تلك الأسماء، فظهرت الألهيّة.

در دل مؤمن بگنجم ای عجب　　　گر مرا جویی در آن دلها طلب

مثنوی معنوی ج١، ص١٦٣ ـ ١٦٤.

١. على فهم العموم ولسانه (ص).

٢. ولايصل أثر منها إليه فلاتسعه (جامي).

٣. في مقام الجمع.

٤. في مقام التفصيل.

٥. فإنّ رحمة الله تسعه (جامي).

٦. على لسان نبيّه ﷺ (جامي).

٧. حيث قال ﷺ: «إنّي لأجد نَفَس الرحمان من جانب اليمن». *إحياء العلوم* ج٣، ص١٥٣.

(وأنّ الأسماء الإلهيّة عين المسمّىٰ) .

أي ، من حيث الوجود وأحديّة الذات ، وإن كانت غيراً باعتبار كثرتها .

(وليس إلّا هو) .

أي ، وليس المسمّىٰ إلّا عين هوية الحقّ، أو وليس ذلك النفس إلّا عين الهويّة السارية[1] في الموجودات كلّها .

(وأنّها[2] طالبة ما تعطيه الحقائق) .

أي ، وأنّ الأسماء طالبة وجود ما تعطي الحقائق الكونيّة للحقّ من الأحكام والصفات الكونيّة ، وفي بعض النسخ : **(ماتعطيه من الحقائق)** أي ، وأنّ الأسماء طالبة للحقائق ، وفاعل «تعطي» ضمير الأسماء[3]، ويؤكد الثاني قوله :

(وليست الحقائق التي تطلبها الأسماء[4] إلّا العالم ، فالألوهيّة تطلب المألوه[5]، والربوبيّة تطلب المربوب) .

واعلم ، أنّ الشيخ -رض- يستعمل في جميع كتبه المألوه ويريد به العالم ، واللّغة تقتضي أن يطلق علىٰ الحقّ إلّا في بعض معانيه ؛ لأنّه مشتق من «أله» ، وله معان متعدّدة :

---

١ . قال العارف الربّاني الفيض الكاشاني فى *عين اليقين* : «أوّل ما نشأ من الوجود الحقّ الغني بالذات الذي لاوصف له ولانعت إلّا صريح ذاته ، المندمجة فيه جميع الكمالات والنعوت الجماليّة والجلاليّة بأحديّته وفردانيّته من حيث الاسم «الله» المتضمّن لسائر الأسماء هوالوجود المطلق المنبسط الذي يقال له : الهوية السارية وحقيقة الحقائق ، وهذه المنشأية ليست إيجاداً ؛ لأنّ الإيجاد من حيث كونه إيجاداً يقتضي المباينة بين الموجِد والموجَد ، فهي أنّما تتحقّق بالقياس إلى الوجودات الخاصّة المتعنّية من حيث تعيّنها واتّصاف كلّ منها بعينها الثابتة التي تنشأ من هذا الوجود المطلق من حيث خصوصيات أسمائه الحُسنى المندمجة فى الاسم «الله»» .

٢ . أي الأسماء طالبة ما تعطيه تلك الأسماء ثبوتاً فى العلم ووجوداً فى العين (جامي) .

٣ . وعلى الأوّل فاعل يعطى هو «الحقائق» .

٤ . لتكون مجالى أحكامها ومظاهر آثارها (جامي) .

٥ . حتّى تثبت وتتعيّن ، فإنّ الأسماء الإلهيّة تقتضى ثبوت المألوه وتعيّنه ، كما أنّ أسماء الربوبيّة تقتضي وجود المربوب وظهوره ، وإليه أشار بقوله : «والربوبيّة تطلب المربوب حتّى تظهر به وتوجد فى العين» وهذا هو الفرق بين الألُوهيّة والربوبيّة ، لا ما قيل فى بعض الشروح ، فتأمّل (ص) .

أوّلها: يقال: «ألِهَ إلِهَةً» أي: عبد عبادة، فالمألوه هو المعبود.

وثانيها: الفزع والالتجاء، يقال: «ألِهَ إلىٰ زيدٍ» أي، إلتجأ إليه فأجاره، وقال[1] «تأبط شراً[2] ألهتُ إليها والركائب وُقّفُ»، فالمألوه: المفزع والملجأ.

وثالثها: الثبات، يقال: «ألهنا بمكان كذا» أي: اقمنا، قال الشاعر: «ألهنا بدار ما تبيد رسومها»، فالمألوه المثبت.

ورابعها: السكون، يقال: «ألهت إليه» أي: سكنت إليه، فالمألوه المسكون إليه.

وخامسها: التحيّر، يقال: «أله زيد» إذا تحيّر، فالمألوه المتحيّر.

ولاشكّ أنّ المعبود والمفزع إليه والمسكون إليه هو الحقّ، والمتحيّر، والمثبت هو العالم، ويمكن أن يستعمل لغة في معانٍ أُخر تليق بالعالم.

والالوهيّة اسم المرتبة الإلهيّة، أي: هذه المرتبة تطلب وجود العالم وهو المألوه، لأنّ كلّ واحد من أسماء الصفات والأفعال يقتضي محلّ ولايته ليظهر به، كالقادر للمقدور، والخالق للمخلوق، والرازق للمرزوق، وهكذا غيرها.

والفرق بين الالوهيّة والربوبيّة أنّ الالوهيّة حضرة الأسماء كلّها، اسم للذات والصفات والأفعال، والربوبيّة حضرة أسماء الصفات والأفعال فقط، لذلك تأخّرت عن المرتبة الإلهيّة، قال تعالىٰ: ﴿الحَمْدُ لله رَبِّ العَالَمين[3]﴾.

(وإلّا) أي، وإن لم تكن الالوهيّة والربوبيّة طالبة للمألوه والمربوب، لايكون شيء منها متحقّقاً، كما لاتتحقّق الأبوّة إلّا بالابن والبنوّة إلّا بالأب؛ لأنّهما من قبيل المتضائفين.

(فلاعين لها إلّا به وجوداً وتقديراً).

أي، فلاعين للالوهيّة والربوبيّة إلّا بالعالم، سواء كان موجوداً بالوجود الحقيقيّ أو

---

١. عَلَم شاعرٌ معروف.

٢. قال الخطيب في شرح *الحماسة*: «تأبّط شراً، هو ثابت بن جابر بن سفيان، قيل أنّه سمّي بذلك؛ لأنّه أخذ سيفاً تحت إبطه وخرَج، فقيل لأمّه اين هو؟ فقالت: لاأدرى تأبّط شراً وخرج».

٣. الفاتحة (١): ٢.

مقدّراً، فقوله: **(فلاعين)** جواب الشرط المقدّر، أي: إذا كان تحقّق الالوهيّة والرّبوبيّة موقوفاً علىٰ المألوه والمربوب، فلاعين للالوهيّة إلّا بالمألوه ولا للربوبيّة إلّا بالمربوب، وجواب «إلّا» محذوف[1] لدلالة قوله: **(فلاعين لها إلّا به)** عليه، ولايجوز أن يكون هو جواباً؛ لفساد المعنىٰ.

(والحقّ من حيث ذاته غني عن العالمين، والربوبيّة ما[2] لها هذا الحكم[3]) إذ لاغنىٰ لها عن المربوب.

(فبقي الأمر[4] بين ما تطلبه الربوبيّة، وبين ما تستحقّه الذات من الغنىٰ عن العالم).

أي، بقي الشأن بين الغنىٰ الذاتي والافتقار الأسمائي، فيجب أن ينزل كلّ منهما علىٰ مقامه، فنقول: الغنى من حيث الذات؛ لأنّ العالم كان أو لم يكن لم يحصل التغيّر في الذات، بل هي علىٰ حالها أزلاً وأبداً عند وجود العالم وعدمه، والافتقار من حيث الربوبيّة والالوهيّة.

ولمّا كانت الربوبيّة صفة الذات الغنيّة، والصفة عين الموصوف في الأحديّة، قال:

(وليست الربوبيّة علىٰ الحقيقة[5] والاتصاف[6] إلّا عين هذه الذات)[7].

فللذات الغنىٰ عن العالمين من وجه، وهو وجه الأحديّة المتعالية عن النّسب والاضافات، ولها الافتقار إليهم من وجه آخر، وهو وجه الواحديّة الطالبة للنّسب ومظاهرها.

---

١. هو ما أشار إليه بقوله: «لايكون شيءٌ منها متحقّقاً».

٢. نافية.

٣. ثمّ إنّ الربوبيّة لمّا كان أنزل من الأُلوهيّة ـ فهي أشمل ضرورة ـ اقتصر عليها (ص).

٤. دائراً (جامي).

٥. عند الثبوت (ص).

٦. عند الإثبات (ص).

٧. يعنى أنّ الربوبيّة لكونها ذاتيّةً للربّ هي عينه؛ لأنّها لولم تكن عينه لكانت غيره من جميع الوجوه، فلم تكن الذات بدونها ربّاً واحتاجت إلى ذلك الغير فى كونها ربّاً، والذات غنيّة وربوبيّتها ليست غيرها، فهي عينها (جندي).

(فلمّا تعارض الأمر[١و٢] بحكم النّسب[٣و٤و٥]، ورد في الخبر ما[٦] وصف الحقّ به نفسه من الشفقة[٧] علىٰ عباده)[٨و٩].

أي، فلمّا تعارض الأمر الإلهيّ بحكم النّسب والاضافات من الصفات الحقيقيّة، والاضافيّة المتقابلة كالقهر واللّطف والرحمة والنقمة، أضاف الشفقة علىٰ عباده إلىٰ نفسه كما ورد: ﴿اللهُ رَؤُفٌ بِالعِبَادِ﴾[١٠].

والشفقة هي الرحمة، فرحم بها عباده واسماءه التي يطلب العباد باظهارها واظهار ما عليه سلطنتها من أعيان العالم؛ لأنّها سبب ظهور كمالات الأسماء، والربوبيّة لا تتمّ إلّا بها.

(فأوّل ما نفّس عن الربوبيّة بنفَسه المنسوب إلىٰ الرحمن[١١] بايجاده العالم الّذي تطلبه الربوبيّة[١٢] بحقيقتها[١٣] وجميع الأسماء الإلهيّة).

أي، فأوّل شيء نفّس عنه الحقّ وأزال الكرب، أنّما كان صفة الربوبيّة ثمّ عن جميع الأسماء، لذلك قدّمها وعطف «جميع الأسماء الإلهيّة» عليها؛ وذلك لأنّ الربوبيّة

---

١. أي أمر الذات (جامي).

٢. بين الاحتياج والغنى (ص).

٣. لاقتضائه من حيث الذات الغنى ومن حيث النسب اللاغنى (ق).

٤. أي نسبة الغنى واللاغنى ولم تبق الذات على صرافة الغنى (جامي).

٥. التي هي العين حقيقة وإتّصافاً؛ فإنّه بالنسبة إلى الذات عينها يستلزم الغناء، وبالنسبة إلى الأسماء التي هي عينها يقتضي الاحتياج (ص).

٦. فاعل قوله: «ورد».

٧. الواقعة على عباده (جامي).

٨. كما أنّ عباده تتعلّق بهم الشفقة والرحمة، فكذلك يتعلّق به أيضاً الشفقة والرحمة التي هي التنفيس عن كرب الأسماء (جامي).

٩. وما كتب على نفسه من الرحمة عليهم؛ وذلك لأنّ الشفقة على العباد وكتابة الرحمة عليهم فيها معنى الاستغناء مع الاحتياج، على ما لا يخفى (ص).

١٠. البقرة (٢): ٢٠٧.

١١. فإنّ الرحمة هي الوجود، فنسب إليه النّفَس (ص).

١٢. الشاملة لجميع الأسماء (ق).

١٣. الطالبة لوجود العالم فقوله: «فأوّل مانفَس» مبتدأ خبره إمّا قوله: «عن الربوبيّة» أو قوله: «بإيجاد العالم».

وجميع الأسماء الإلهيّة اقتضت وجود المربوبات ومظاهر الأسماء والصفات وذلك التنفيس كان بايجاد العالم في الخارج لكن بواسطة النفس الرحماني، «فأوّل» مبتدأ خبره «عن الربوبيّة»، ويجوز أن يكون خبره «بايجاده العالم»، أي أوّل ما نفّس عن الربوبيّة أنّما كان بايجاد أعيان العالم، ويجوز أن تكون «ما» في قوله: **(ما نفّس)** مصدرية، فمعناه: فأوّل تنفيسه عن الربوبيّة بايجاد الأعيان، ثمّ باظهار كمالاتها، ثمّ بانزال كلّ منها في مقام يليق بحاله في الآخرة.

(فيثبت) وفي بعض النسخ فثبت **(من هذا الوجه أنّ رحمته وسعت كلّ شيء**[1]**، فوسعت الحقّ**[2]**، وهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة)**.

لمّا كان الغرض من قوله: **(وأمّا الاشارة بلسان الخصوص)** إلىٰ هنا إثبات أنّ الحقّ كما هو راحم كذلك هو مرحوم من وجه آخر، صرّح هنا بالمقصود وهو أنّ رحمته وسعت كلّ شيء، اسماً كان ذلك الشيء أو عيناً، وإذا كانت كذلك وسعت الحقّ أيضاً؛ لأنّه عين هذه الأسماء والأعيان، فرحمته أوسع من القلب؛ لأنّ الحقّ من حيث أسمائه والقلب وكلّ ما يطلق عليه اسم الشيئيّة داخل فيها، والقلب لايسع نفسه وإن وسع غيره من الحقّ والأعيان ومظاهرها، ولمّا كان القلب أيضاً يسع نفسه من حيث الاحاطة العلميّة، قال **(أو مساوية له في السعة)**.

(هذا مضىٰ).

واعلم، أنّ الذي يسع كلّ شيء ثلاث العلم والرحمةوالقلب، قال الله تعالىٰ **﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً﴾**[3] و**﴿أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾**[4] **﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾**[5] وقال: «ما وسعني أرضيٰ ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المومن»[6].

---

١. حقّاً كان أو خَلقاً.

٢. أيضاً (جامي).

٣. غافر (٤٠): ٧.

٤. الطلاق (٦٥): ١٢.

٥. الأعراف (٧): ١٥٦.

٦. *بحارالأنوار* ج٥٨، ص٣٩؛ *إحياء العلوم* ج٣، ص١٢.

ولمّا تكلّم في سعة الرحمة وجعلها أوسع أو مساوية للقلب، قال: **(هذا مضىٰ)**.

(ثمّ لتعلم أنّ الحقّ تعالىٰ كما ثبت في الصحيح[١] يتحوّل في الصور عند التجلّي[٢]، و[٣] أنّ الحقّ تعالىٰ إذا وسعه القلب[٤] لايسعه معه غيره من المخلوقات، فكأنّه يملأه)[٥].

يريد أن يُبيِّن اتساع القلب ويومئ ايماء لطيفاً إلىٰ أصل يستند تقلّب القلب إليه، وهو التحوّل الإلهيّ في صور تجلّياته كما ثبت في الحديث.

ولمّا كان التجلّي بحسب استعداد المتجلّىٰ له، فالقلب الذي يسع الحقّ لايكون إلّا لمن له استعداد جميع التجلّيات الإلهيّة الذاتيّة والأسمائيّة، وإذا وسعه لايسع معه غيره من المخلوقات؛ وذلك إمّا لفناء غير الحقّ عند تجلّيه في نظر المتجلىٰ له، كما إذا تجلّىٰ بالأحديّة فإن الكثرة تضمحل وتفنىٰ عنده، فالمتجلىٰ له لايشعر لنفسه فضلاً علىٰ غيره، ولايرىٰ ذاته أيضاً إلّا عين الحقّ حينئذٍ، أو لاختفاء الأغيار عند ظهور أنوار الحقّ في نظر المتجلىٰ له، كاختفاء الكواكب عند طلوع الشمس مع بقاء أعيانها.

ولمّا كانت السعة مقتضية للاثنينيّة، إذ لايقال: الشيء يسع نفسه، فسّر بالمعنىٰ الثاني.

(ومعنىٰ هذا) أي، معنىٰ قولنا: **(إذا وسعه القلب لايسع معه غيره)**.

(أنّه إذا نظر إلىٰ الحقّ عند تجلّيه له لايمكن معه أن ينظر إلىٰ غيره)[٦و٧و٨].

---

١. أي في الحديث الصحيح المثبت في *صحيح مسلم* كما صرّح الشيخ الأجلّ في المجلّد الثاني من *الفتوحات* بقوله: «ومن هذا الباب التجلّي الإلهي في صور الاعتقادات، وهذا ممّا يجب الإيمان به. خرّج مسلم في *الصحيح* من حديث أبي سعيد الخدري، وهو حديث طويل». (*الفتوحات المكّية* ج٢، ص ٣١١)؛ *صحيح مسلم* ج١، ص١٦٧ـ١٧١، *كتاب الإيمان*، ح٣٠٢.

٢. أي الصور كلّها، فإنّها الجمع المحلّى، وهو يستغرق الأفراد غير المتناهية كلّها (ص).

٣. أي ولتلعم أنّ الحقّ (جامي).

٤. وصار مجلى له (جامي).

٥. بأحديّة جمعيّته التي لايمكن أن يكون معه غيره؛ لامتناع أن يكون الخارج من الغير المتناهي شيئاً (ص).

٦. لانحيازه بالكلّية إليه وانقهار الأشياء تحت قهر التجلّي (جامي).

٧. هذا من كمال إحاطة الحقّ بالكلّ، لامن ضيق القلب، كيف وقلب العارف من السعة الخ (ص).

٨. يشير ـرضـ إلى أنّ أحديّة الحقّ الذي لايقتضي معيّة غيره يقتضي بأن لايتعلّق النظر القلبي عند التجلّي إلّا به لاغير (جندي).

لاشتغال القلب بكلّيته إلىٰ الله تعالىٰ، واختفاء الأغيار بنور الواحد القهّار.

(وقلب العارف من السعة[١] كما قال أبو يزيد البسطامي: «لو أنّ العرش وما حواه مائة ألف ألف مرّة في[٢] زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسّ به»[٣]).

لأنّ القلب تحصل له السعة غير المتناهية عند تجلّي من هو غير متناه، والعرش وما فيه علىٰ أي مقدار يُفرض يكون متناهياً، ولانسبة بين المتناهي وغير المتناهي.

(وقال الجنيد في هذا المعنىٰ: «إنّ المحدث[٤] إذا قرن[٥] بالقديم[٦] لم يبق له أثر[٧]» وقلب يسع القديم كيف يحسّ بالمحدث موجوداً؟[٨و٩]).

هذا تأكيد لقول أبي يزيد ـ قدس سرّه ـ.

أي، أنّ الحقّ إذا تجلّىٰ يفنى ما سواه، فلايبقىٰ لغيره وجود فضلاً عن أثره، وإن قلنا: إنّه باق عنده تجلّي القديم، فكيف يحسّ بالمحدث قلب تجلّىٰ له الحقّ ونوّره بأنواره وشغله لذاته؟!

قوله: **(موجوداً)** حال من «المحدث»، أو مفعول ثان لقوله: **(يحس)**.

(وإذا كان الحقّ يتنوّع تجلّيه في الصور[١٠]، فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب

---

١. والإطلاق.

٢. أي وقع فى زاوية (جامي).

٣. وذلك لأنّ هذا كلّه متناه، وهو مندرج فى أحديّة جمع الصور الغير المتناهية، مندمجٌ فيها، فلايحسّ به أصلاً (ص).

٤. أي المتناهي (جامي).

٥. في قلب العارف (جامي).

٦. أي بالقديم غير المتناهي بتجلّياته (جامي).

٧. وفي عبارة الجنيد زيادة بيان لذلك لمعنى، فإنّ المحدث المحصور بين الحاصرين إذا قرن بالقديم الذي لايحصره حدّ لم يبق له أثر، فإنّه مندمج فيه فلايحسّ بوجوده أصلاً، وإن كان فيه، وإليه أشار بقوله: وقلبٌ يسع القديم (ص).

٨. يشير ـ رض ـ إلى أن لاوجود للمحدث من دون الله ولامعه؛ لعدم الاثنيّنيّة في مقام وحدته (جندي).

٩. حالٌ من المحدث، ويمكن أن يجعل مفعولاً ثانياً للإحساس؛ لتضمّنه معنى العلم (جامي).

١٠. المختلفة بالسعة والضيق (جامي).

الصورة التي يقع فيها التجلّي الإلهي[1]، فإنّه لايفضل من القلب شيء عن صورة ما[2] يقع فيها التجلّى، فإنّ القلب من العارف أو الانسان الكامل بمنزلة محلّ فصّ الخاتم من الخاتم لايفضل، بل يكون علىٰ قدره وشكله من الاستدارة إن كان الفصّ مستديراً، أو من التربيع والتسديس والتثمين[3] وغير ذلك من الأشكال، إن كان الفصّ مربّعاً، أو مسدّساً، أو مثمّناً، أو ما كان من الأشكال فإنّ محلّه من الخاتم يكون مثله، لاغير).

أي، إذا ظهر الحقّ في صور شؤونه المتنوّعة، وتجلّىٰ تجلّياً ذاتيّاً بما في الغيب المطلق، يتنوّع بحسب استعداد القلب، فيتسع ويضيق بحسب الصورة التي وقع التجلّي فيها، لأنّها تهب للقلب استعداداً يناسبها، وتجعله بحيث لايفضل عنها، وهذا القلب المتجلّىٰ له لايكون إلّا للعارف الكامل، لأنّ قلبه مرآة الذات الإلهيّة وشؤونها جميعاً، لخلوه عن الأحكام الجزئية المقيّدة له، فينصبغ انصباغاً تقتضيه الصورة المتجلّية له؛ لأنّها حاكمة عليه.

وقلب غيره مرآة الذات من حيثية معيّنة وشأن مقيّد، وليس فارغاً من الأحكام الجزئيّة الأسمائيّة؛ فينصبغ التجلّي بصبغته ولايبقىٰ علىٰ طهارته الأصليّة واطلاقه.

وتلخيصه: أنّ للمرآة حكماً في ظهور الصور بحسبها، وللصورة حكم في المرآة الّتي تظهر الصورة فيها، ولكلّ منهما أحكام بحسب الظاهر والباطن.

ولمّا ذكر أنّ القلب لايفضل عن الصورة المتجلّية، شبّه القلب بمحلّ الفصّ والصورة المتجلّية بالفصّ، وهو إذا كان مستديراً يجعل المحلّ مستديراً، وإذا كان مربّعاً او مسدّساً أو مثمّناً فمحلّه أيضاً كذلك.

وإنّما شبّه المعقول المحض بالمحسوس الصرف؛ لأنّ كلاً منهما نسخة من الآخر، إذ الظاهر صورة الباطن، والباطن معنى الظاهر، وفي التشبيه بالمستدير والمربع والمسدس

---

١. فإن كان في تلك الصورة نوع سعةٍ يتسع القلب بحسبها وقدرها، وإن كان نوع ضيقٍ يضيق القلب بحسبه وقدره (جامي).

٢. موصولة.

٣. وفي تخصيص هذه الصورة في المثال المذكور بالبيان نكتةٌ، وهي أن تكون الاستدارة إشارة إلى التنزيه الصرف؛ لما فيها من الأوصاف العدميّة، لعدم تمايز الأطراف، وعدم التشكّل بالزوايا، والباقي إشارة إلى طرف التشبيه.

لطيفة أُخرىٰ، وهي أنّ المعنىٰ المتجلّي قد يكون معنى بسيطاً لاتعدّد فيه ولاتكثّر، فصورته أيضاً تكون مستديرة، وقد يكون مركّباً وله جهات متعدّدة بحسب الظهور والخفاء والقرب والبعد، فصورته أيضاً تكون مشتملة علىٰ جهات متعدّدة متفاوتة في القرب والبعد إلىٰ المركز، فإنّ زوايا المربّع والمسدّس وأمثالهما أبعد من الوسط عن غيرها من الأضلاع.

(وهذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أنّ الحقّ يتجلّىٰ علىٰ قدر استعداد العبد[١]، وهذا[٢] ليس كذلك[٣]، فإنّ العبد[٤] يظهر للحقّ[٥] علىٰ قدر الصورة التي يتجلّىٰ له فيها الحقّ[٦و٧]).

لمّا ذكر حكم الصورة في المرآة ذكر عكسه وهو حكم المرآة في الصورة، كما أشار إليه أهل الحقّ في كتبهم: من أنّ الحقّ يتجلّىٰ علىٰ قلوب العباد بحسب استعداداتهم، وهٰذان الحكمان بعينهما حكم الفيض الأقدس والفيض المقدّس، فإنّ الفيض الأقدس يعطي الاستعداد للعين، والفيض المقدّس يعطي ما يترتّب علىٰ الاستعداد، كذلك التجلّي الغيبي من الباطن يعطي القلب استعداداً بحسب الصورة التي يتجلّىٰ فيها، والتجلّي من الظاهر يترتّب علىٰ استعداد العين بحسب الباطن، وكلاهما حقّ، لذلك قال:

---

١. فيكون التجلّي تابعاً للعبد (جامي).

٢. أي وهذا الذي ذكرنا بحسب الظاهر عكس ماتشير إليه (جامي).

٣. أي كما أشارت إليه الطائفة (جامي).

٤. بل قلبه على ما ذكرنا (جامي).

٥. فيكون العبد تابعاً للمتجلّى (جامي).

٦. إذ ليس للعبد صورة مستقلّة بحسب استعداده بدون تجلّي الحقّ في غيبه (ص).

٧. إذا كانت القلوب ذوات الأقدار والهيئات المخصوصة، فالتجلّي فيها بحسبها، وهذا ما أشار إليه الشيخ ـ رض ـ من صور الأشكال المستديرة والمثلّثة وغيرها، ولكنّ القلب إذا لم يكن ممّا له حيثية معيّنة أوصفة مخصوصة مقيّدة أو الغالب عليه حكم أوكيفيّة على التعيين، بل كان كما مرّ هيولاني القبول دائم الإقبال والتوجّه إلى الحقّ المطلق بإطلاق قابليّته وكليّة قبوله الإحاطي الجمعي وتلقّيه الكمالي فهو بحسب تجلّي الربّ (جندي).

(وتحرير هذه المسألة[١]: أنّ لله تجلّيين[٢] تجلّي غيب وتجلّي شهادة، فمن تجلّي الغيب يعطي[٣] الاستعداد[٤] الّذي يكون عليه القلب).

أي، تحقيق هذه المسألة أنّ لله بحسب الاسم «الباطن» و«الظاهر» تجلّيين، تجلّي غيب وهو التجلّي الذاتي الذي تظهر هويّة الحقّ به، فتصير عيناً ثابتة مع استعداداتها، وتجلّي شهادة وهو تجلّي الاسم «الظاهر»، وهذا التجلّي يترتّب علىٰ التجلّي الأوّل.

(وهو التجلّي الذاتي الذي الغيب حقيقته).

أي، تجلّي الغيب هو التجلّي الذاتي الذي الغيب المطلق نعته.

(وهو الهويّة التي يستحقّها بقوله عن نفسه هو).

أي، التجلّي الغيبي هو الهويّة الإلهيّة التي يستحقّ الحقّ تلك الهويّة عن نفسه، فقوله: (هو) فاعل «يستحقّها».

(فلايزال هو له دائماً أبداً).

أي، فلاتزال هويّة الحقّ له ثابتاً دائماً أبداً في مقام أحديّته وجمعه، وكذلك في مقام تفصيله؛ لأنّ لكلّ عين هويّة هي بها هي.

(فإذا حصل له ـ أعني للقلب ـ هذا الاستعداد، تجلّىٰ) أي: الحقّ **(له التجلّي الشهودي في الشهادة، فرآه)** أي: فرأىٰ القلب الحقّ في ذلك التجلّي **(فظهر)** أي: القلب **(بصورة ما تجلّىٰ له كما ذكرنا، فهو تعالىٰ أعطاه الاستعداد)** كما أشار إليه **(بقوله: ﴿أعْطىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمّ هَدىٰ﴾[٥] ثمّ رفع)** أي: الحقّ **(الحجاب بينه وبين عبده، فرآه)** أي: رأىٰ العبد الحقّ **(في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده)**.

أي، فالمرئي عين اعتقاد العبد لاغير، لأنّه رأىٰ الحقّ من حيث اعتقاد خاصّ والحقّ عين اعتقاده، وكما قال: «أنا عند ظنّ عبدي بي».

---

١. علىٰ وجه يقبل التوفيق بين ما أشارت إليه الطائفة وبين ما أشرنا إليه أن لله الخ (جامي).

٢. بل ثلاث تجلّيات (جامي).

٣. أي الحق سبحانه القلب.

٤. الكلّي.

٥. طه (٢٠): ٥١.

(فلايشهد القلب[1] ولا العين[2] إلّا بصورة معتقده في الحقّ[3]).

أي، فلا يشهد القلب بعين البصيرة الحقّ ولا العين الحسيّة إيّاه إلّا علىٰ صورة ما يعتقده في الحقّ، وهذا تعميم للحكم ليشمل الكامل وغيره، فالكامل يشهده في مقامي الاطلاق والتقييد بالتنزيه والتشبيه، وغير الكامل إمّا منزِّه فقط، وإمّا مشبّه فقط، وإمّا جامع بينهما لكن يقيّده ببعض الكمالات دون البعض، فيرىٰ الحقّ بحسب اعتقاده.

(فالحقّ الّذي في المعتقِد[4] هو الّذي وسع القلب صورته).

أي، فالحقّ الذي وسعه القلب هو الحقّ المتجلّي في صورة الاعتقادات.

(وهو الّذي يتجلّىٰ له[5] فيعرفه[6])

---

١. في التجلّيات المعنوية (جامي).

٢. في التجلّيات الصوريّة أبداً في الدنيا والآخرة سواء كان قلب العارف أو قلب صاحب الاعتقادات الخاصّة أو عينه (جامي).

٣. هذا التحرير تحقيق القولين، وإثبات أنّ كلاً منهما صوابٌ باعتبار التجلّيين؛ فإنّ التجلّي الذاتي الغيبي يعطي الاستعداد الأزلي بظهور الذات في عالم الغيب بصور الأعيان وما عليه كلّ واحدٍ من الأعيان من أحوالها، وهو الذي عليه القلب حال الظهور في عالم الشهادة والغيب المطلق والحقيقة المطلقة والهوية المطلقة التي يعبّر بها الحقّ عن نفسه هو هذه الذات المتجلّي في صور الأعيان، ولكلّ عين هوية مخصوصة هو بها هو ولايزال الحقّ بهذا الاعتبا هو أبداً، فإذا ظهرت الأعيان في عالم الشهادة وحصل للقلب هذا الاستعداد الفطري الذي فطر عليه، تجلّى له في عالم الشهادة التجلّي الشهودي فرآه بصورة استعداده، وهو قول طائفة من الصوفيّة:

إنَ الحقّ يتجلّى على قدر استعداد العبد، وهو الظهور بصورة المتجلّى له، وهذا الاستعداد هو المراد بالخلق في قوله تعالى: ﴿اعطى كلّ شيء خلقه﴾ وأمّا الهداية في قوله تعالى: ﴿ثمّ هدى﴾ فهو رفع الحجاب بينه وبين عبده حتّى رآه في صورة معتقده، فالحقّ عنده عين اعتقاده؛ إذ لا يرى القلب ولا العين إلّا صورة معتقده في الحقّ، فما رأى إلّا نفسه في مرآة الحقّ فمن هذه الأعيان من هو على الاستعداد الكامل، فاستعداده يقتضي أن يرى الحقّ في جميع صور أسمائه غير المتناهية؛ لأنّ استعداده لم يتقيّد بصورة اسم ما، بل توجّه بإطلاقه إطلاقاً من كلّ قيد ... فذلك هو العارف (ق).

٤. بكسر القاف (ص).

٥. أي للقلب.

٦. وإذا كان القلب لايسع إلّا صورة المعتقد ولاترى العين إلّا ماوسعه القلب، فلا ترى العين عند تجلّي إلّا الحقّ الاعتقادي (جامي).

أي، هو الّذي يتجلّىٰ للقلب بحسب اعتقاده فيعرفه، وإذا تجلّىٰ بحسب اعتقاد غيره لايعرفه وينكره.

(فلاترىٰ العين في الدنيا والآخرة عند التجلّي إلّا الحقّ الاعتقادي) أي: الثابت في الاعتقادات.

(ولاخفاء في تنوّع الاعتقادات[1و2]، فمن قيّده[3] أنكره في غير ما قيّده به[4]، وأقرّ به فيما قيّده به إذا تجلّىٰ[5]) كأصحاب الاعتقادات الجزئيّة.

(ومن أطلقه[6] عن التقييد لم ينكره[7]، وأقرّ له في كلّ صورة يتحوّل فيها) كأصحاب الاعتقادات الكلّية والجزئيّة، كالكمّل والعارفين.

(ويعطيه من نفسه[8] قدر صورة ما تجلّىٰ له فيها إلىٰ ما لايتناهىٰ، فإنّ صور التجلّي ما لها نهاية تقف عندها[9]).

أي، يعظّم تلك الصورة التي تجلّىٰ له الحقّ فيها، وينقاد لأحكامها ويعبدها عبادة تليق بمقامه، وغير تلك الصورة من الصور التي يتجلّىٰ الحقّ فيها له، أو لغيره من العباد إلىٰ ما لايتناهى، فلاينكر الحقّ في صور جميع تجلّياته، ولاينكر لمن حصل له ذلك التجلّي، فيعظّمها ويعظّم أصحابها سواء كانوا من أصحاب الظاهر أو الباطن، إذ لانهاية لتجلّيات الحقّ وصورها ليقف عندها.

وفي بعض النسخ: **(تقف عنده)** أي: تقف أنت عند ذلك التجلّي الذي ما[10] بعده

---

١. بحسب الإطلاق والتقييد (جامي).

٢. حسب تفاوت المعتقدين في درجات إدراكاتهم (ص).

٣. أي قيّده بصورة مخصوصة (جامي).

٤. من الصور إذا تجلّى في غير صورة ما قيّده به (جامي).

٥. في صورة ما قيّده به (جامي).

٦. من العارفين والكاملين (جامي).

٧. في صورة من الصور (جامي).

٨. مراسم التعظيم والإجلال (جامي).

٩. أي عند تلك الغاية فلايقع على بعدها، وفي بعض النسخ بالتاء، فضمير الفاعل راجعٌ إلى صورة التجلّي (جامي).

١٠. نافية.

تجلٍّ آخر، أو تقف صور التجلّيات عنده.

(وكذلك العلم بالله ما له غاية في العارف يقف عندها).

أي، العلم بالله أيضاً ليس له غاية في قلوب العارفين ليقف العارف عندها.

(بل هو[١و٢] العارف في كلّ زمان[٣] يطلب[٤و٥] الزيادة من العلم به[٦و٧]، ربّ زدني علماً، ربّ زدني علماً، ربّ زدني علماً[٨]، فالأمر[٩] لايتناهىٰ من الطرفين[١٠]).

أي، الذي هو العارف يطلب الزيادة من العلم في كلّ زمان من الأزمنة، كما قال لنبيّه ﷺ: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنى عِلْماً[١١]﴾ فالأمر الإلهيّ لايتناهىٰ من طرف الحقّ بالتجلّي، ومن طرف العبد بالعلم بالله.

(هذا إذا قلت: حقّ وخلق) أي: إذا نظرت إلىٰ مقام الجمع والتفصيل وميّزت بينهما.

---

١. أي الشأن أنّ العارف (جامي).

٢. أي بل الحقّ هو العارف (ص).

٣. أي يترقّى في كلّ زمان ويظهر فى تجدّدات أدواره وتنوّعات أطواره (ص).

٤. أي بلسان الاستعداد (جامي).

٥. أي يطلب العارف الزيادة فيه أبداً ويقول بلسان الحال أو المقال: رب زدني علماً (ق).

٦. أي بالحقّ فإنّه في كلّ مرتبةٍ يحصل له من العلم ما يستعدّ به لمرتبةٍ أُخرى فوقها بقوله في زمان مّا: ربّ زدني علماً (جامي).

٧. فتارة بلسان وجه العارف داعياً: ربّ زدني علماً، وتارة بلسان وجه الحقّ وهويّته قائلاً: ربّ زدنى علماً، وتارة بلسان الوجه الجمعيّ سائلاً: ربّ زدني علماً.

ويمكن أن يجعل هذا التكرار إلى مراتب اليقين من العلم والعين والحقّ، فإنّ لكلّ مرتبة من علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين مدارج في الكمال غير محصورة، فيقتضي الحال طلب الزيادة، لكنّ الوجه الأوّل أليق ربطاً في هذا السياق، وهو قوله: فالأمر لايتناهى من الطرفين (ص).

٨. هكذا إلى غير النهاية بحسب حصول الاستعدادات.

٩. أي أمر العلم (جامي).

١٠. أي طرفي الحقّ والعبد فلا الطلب ينتهي من جانب العبد ولا التجلّي من جانب الحقّ (جامي).

١١. طه (٢٠): ١١٤.

(وإذا نظرت في قوله تعالىٰ[١] **: «كنت رجله التي يسعىٰ بها، ويده التي يبطش بها، ولسانه الّذي يتكلّم به» إلىٰ غير ذلك من القوىٰ ومحالها التى هى الاعضاء لم تفرّق)** أي: بين المرتبتين **(فقلت: الأمر حقّ كلّه أو خلق كلّه، فهو**[٢] **خلق بنسبة، وهو حقّ بنسبة)**.

الأمر بمعنىٰ المأمور، أي: الموجود كلّه حقّ بحسب ظهوره في مرايا الأعيان الثابتة وهي علىٰ حالها في عدمها، أو خلق كلّه باعتبار ظهور الأعيان في مرآة الوجود الحقّ وهو علىٰ غيبه الذاتي، أو قلت: «خلق بنسبة» وهي من حيث تعيّن الوجود وتقيّده، أو «حقّ بنسبة» وهي باعتبار الوجود[٣] بدون التعيّن الموجب للخلقيّة.

(والعين واحدة).

أي، يعتبر هذه الاعتبارات كلّها، والحال أنّ الذات التي عليها تطرء هذه الاعتبارات واحدة، لا تعدّد فيها ولا تكثّر.

(فعين صورة ما[٤] **تجلّىٰ عين صورة ما قبل ذلك التجلّي، فهو**[٥] **المتجلّي والمتجلّىٰ له)**.

فعين الصورة المتجلّية علىٰ القلب بعينها عين الصورة القلبيّة في الحقيقة[٦] وإن اختلفت بالقابليّة والمقبوليّة، فالحقّ هو المتجلّي والمتجلّى له.

(فانظر ما أعجب أمر الله[٧] **من حيث هويّته، ومن حيث نسبته إلىٰ العالم في حقائق الأسماء الحسنىٰ**[٨] **)**.

---

١. علىٰ لسان نبيّه (جامي).

٢. وإذا كان الأمر ذا وجهين: فهو خلق بنسبة وهو حقّ بنسبة (ص).

٣. أي باعتبار حقيقة الوجود وهو صرفها، أو باعتبار مطلق الوجود وطبيعته الذي هو حقّ بمعنى الثابت المحقّق الذي يكون التحقيق عين ذاته، وهذا أحد إطلاقات الحقّ.

٤. بالتجلّي الشهادي أو الشهودي (جامي).

٥. أي الحقّ هو المتجلّي (جامي).

٦. أي بحسب الذات والحقيقة؛ لأنّ كليهما وجود الحقّ، نفس الوجود بأحد إطلاقاته.

٧. وشأنه (جامي).

٨. يشير الشيخ ـ رض ـ إلى أنّ هذه الأسماء المختلفة الواقعة على هذه العين الواحدة أنّما هي بالاعتبارات، فإذا اعتبرت أحديّة الذات قلت: حقيقة واحدة ليس غيرها أصلاً ورأساً.

أي، فانظر ما أعجب أمر الله أنّه من حيث هويّته واحدة ومن حيث نسبته إلىٰ العالم وحقائق الأسماء الحسنىٰ التي تطلب العالم متكثرة.

(فمن ثَمَّ وما ثَمّه وعين ثَمّ[1] هو ثَمَّة)

«من» و«ما» للاستفهام، استفهم بـ«من» لأولي العقل وبـ«ما» لغير أُولى العقل، لأنّهما واقعان في الوجود، أي: إذا كان العين واحدة فانظر ما ثمّ؟ ... ومن ثمّ؟ ... وليس في الوجود غيره تعالىٰ وعين ظهرت في صورة هي التي ظهرت في صورة أُخرىٰ، وتذكير «هو» العائد إلىٰ العين باعتبار الحقّ أو الشيء والوجود.

(فمن قد عمّه[2] خصّه ومَن قد خصّه عمّه[3])

ضمير «عمّه» و«خصّه» عائد إلىٰ العين الواحدة، والمراد به الوجود لذلك ذكّره، أي: الذي قد عمّم الوجود وبسطه علىٰ الأعيان هوالّذي خصّه أيضاً بجعله وجوداً معيّناً، ومن خصّص الوجود وجعله ماهيّة معيّنة هوالذي عمّمه بالنسبة إلىٰ أفراد تلك الماهيّة، أو من قال: بأنّ الوجود عامّ فقد خصّه؛ لأنّ العموم أيضاً قيد مخصص، ومن قال: بأنّ الوجود معنىٰ خاصّ فقد عمّمه أيضاً، لشموله علىٰ كلّ ما في الوجود.

(فما عينٌ سوىٰ عين فنور عينه ظلمة)

أي، إذا كان عين العامّ عين الخاصّ وبالعكس، فليس عين سوىٰ عين، بل عين كلّ

→

وإن اعتبرت [illegible] الذاتي في عينها قلت: حقٌّ.

وإن اعتبرت إطلاقها الذتي قلت ذات مطلقة عن كلّ اعتبار.

وإن اعتبر تعيّنها في مراتب الظهور قلت: شهادة.

وإن اعتبرت لاتعيّنه قلت: غيب حقيقي.

وإن اعتبرت الظهور في الكثرة قلت: خلق كلّه.

وإن اعتبرت أحديّة العين في التعيّن واللاتعيّن قلت: حقّ كلّه لاغير.

وإن اعتبرت [انّ] ظاهره مجلى لباطنه أبداً قلت: هوالمتجلّي والمتجلّى له، ولاعجب أعجب من حقيقة بذاتها تقتضي هذه الاعتبارات كلّها وهي صادقة فيها (جندی).

١. أي وعين موجود في الواقع هو نفس الواقع؛ إذالواقع عينه ليس غيره (ق).

٢. وأطلقه عن القيود المشخّصة والفصول المنوّعة، خصّه بالإطلاق، ونزّهه بالتنزيه الرسمي (ص).

٣. وأطلقه عن الإطلاق المقابل لتقييد، ونزّهه بالتنزيه الحقيقي (ص).

واحد عين العين التي للآخر، فعين النور هو عين الظلمة وبالعكس، لاتحاد حقيقة الكلّ، وهي عين الوجود[١].

اعلم، أنّ النور يطلق ويراد به الضياء المحسوس، وقد يطلق ويراد به الوجود، فإنّه الظاهر لنفسه والمظهر لغيره، والظلمة أيضاً تطلق علىٰ ما يقابل المعنيين، وهو ظلّ الأرض أو غيره منها والعدم.

فقوله: (**فنور عينه ظلمة**) باعتبار المعنىٰ الأوّل لهما، فإنّهما وجوديان لكونهما محسوسين، فقولهم «الظلمة عدم النور» رسم لها إذا أُريد بها المعنىٰ الأوّل باعتبار أنّ الظلّ يستلزمه[٢]، وإذا أُريد بها[٣] المعنىٰ الثاني فحدّ لها.

(**فمن يغفل عن هذا[٤]   يجد في قلبه غمّة[٥]**)

بضم الغين وهو الكرب، ويستعمل في الظلمة مجازاً، والمراد هنا الحجاب ومنه الغمام أيضاً؛ لأنّه يستر الشمس، أي: ومن يغفل عن مقام الوحدة يبقىٰ في حجاب الكثرة وظلمتها، لأنّ الوحدة منبع النور والكثرة منبع الظلمة.

(**ولا يعرف ما قلنا   سوىٰ عبد له همّة[٦]**)

أي، لايعرف هذا المعنىٰ إلّا من له همّة قويّة، لايقنع بظواهر العلوم، ولايقف عند مبلغ علماء الرسوم[٧] من العلم، بل يقدر علىٰ خرق الحجب الناتجة من كثرة الصور، ليصل إلىٰ ما لايصل إليه الفكر.

---

١. قال مولانا الجامي في حاشية *نقد النصوص*: «قال الشيخ -رض- إيّاكم والجمع والتفرقه، فإنّ الأوّل يورث الزندقة والإلحاد، والثاني تعطيل الفاعل المطلق، وعليكم بهما، فإنّ جامعهما موحّد حقيقيّ، وهو المسمّى بـ«جمع الجمع» و «جامع الجميع» وأنّه المرتبة العليا والغاية القصوى» (ص١٤٢).

٢. أي يستلزم عدم النور.

٣. أي بالظلمة.

٤. أي هذا الذي ذكرناه في معنى الإطلاق (جامي).

٥. لأنّه يجهل الأمر على ما هو عليه والجاهل مغموم أبداً (جامي).

٦. يأنف بها أن يقلّد أحداً في عقيدته حتّى يظهر الأمر له في مدرجة استعداده الفطري وسكينته الذاتيّة، فلاسفينة في هذه اللُجج إلّا السكينة (ص).

٧. لعلّه أشارة إلى مذاهب الأشاعرة من قولهم: بعينيّة الوجود للماهيّة.

(﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[1] لتقلّبه[2] في أنواع الصور والصفات[3]، ولم يقل: لمن كان له عقل، فإنّ العقل قيد، فيحصر الأمر في نعت واحد، والحقيقة تأبىٰ الحصر[4] في نفس الأمر) .

السرّ في اسناد الذكرىٰ إلىٰ القلب هنا، وفي موضع آخر إلىٰ اللّب، كقوله: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لأُولِى الأَلْبَابِ[5]﴾.

واللّب هو القلب دون العقل، إنّ القلب لكونه محلاً لتجلّيات مختلفة من الإلهيّة والربوبيّة وتقلّبه في صورها، يتذكّر[6] ما نسيه ممّا كان يجده قبل ظهوره في هذه النشأة العنصريّة، ويجد هنا ما أضاعه كما قال عليه السلام: «الحكمة ضالة المؤمن»[7].

والعقل ـ أي القوّة النظرية ـ[8] من شأنه أن يضبط الأشياء ويقيّدها، فيحصر الأمر الإلهيّ الذي لاينحصر في نفسه فيما يدركه، والحقيقة تأبىٰ وتمنع من ذلك.

(فما[9] هو[10] ذكرىٰ لمن كان له عقل) .

الضمير عائد إلىٰ المشار إليه بذلك وهو القرآن، ليس ذكرىٰ لمن يريد أن يدرك الأشياء بالعقل.

---

١ . ق (٥٠) : ٣٧.

٢ . سمّي به لتقلّبه (جامي) .

٣ . حسب تقلّب الحقّ وتنوّعه فيها وعدم توقّفه في شيءٍ منها (ص) .

٤ . في نعتٍ واحدٍ (جامي) .

٥ . الزمر (٣٩) : ٢١.

٦ . أي القلب .

٧ . *بحارالأنوار*، ج٢، ص١٠٥، ح٦٦، همان، ص ٩٩، ح٥٨، *نهج البلاغة*، ق ٨٠ وكأنّ العارف الرومي أشار إليه بقوله:

زآنكه حكمت همچو ناقة ضالّه است　　　همچو دلالان شهان را داله است

مثنوى معنوى ج١، ص٣٣٨.

٨ . العقل المذموم عند العارف هوالعقل الجزئي أي العقل النظري .

٩ . نافية .

١٠ . أي القرآن (جامي) .

(وهم أصحاب الاعتقادات[١] الذين يكفّر بعضهم بعضاً[٢]، ويلعن بعضهم بعضاً).

أي، أصحاب الاعتقادات الجزئيّة، وإنّما نسبهم إلىٰ العقل لكون عقولهم أعطت لهم التقيّد بتلك الاعتقادات بحسب ادراكاتهم، ولو كان مبدأ أعتقاداتهم قلوبهم لما كانوا مقيّدين بها كما لم يتقيّد القلب، فكانوا من العابدين للحقّ في صور شؤونه كلّها.

ولما تقيّد كلّ منهم باعتقاد خاصّ ظنّ أنّ الحقّ هو الذي اعتقده فقط وغيره باطل، فكفّر بعضهم بعضاً، ولعن بعضهم بعضاً.

(وما لهم[٣] من ناصرين[٤]، فإنّ إله المعتقد ما له حكم في إله المعتقد الآخر).

لمّا كان لكلٍّ من أرباب العقائد الخاصّة ربّاً خاصّاً يربّه في صورة معتقده، لايمكن لكلّ من أربابها أن ينصر عبد ربّ آخر، إذ ليس له تلك الوجهة التي للآخر من الله، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا[٥]﴾ لكن لكلّ أن ينصر عبده.

فليس المراد[٦] بالإلٰه هنا الربّ الحاكم علىٰ المعتقد، بل المراد منه الإله المجعول الذي اتخذه المعتقد بتصوّره وتعلّمه إلهاً، وهذا الإله لايقدر أن ينصر معتقده كيف يقدر أن ينصر معتقداً آخر يضادّه وينافيه.

والفرق بين الإله المجعول بحسب الاعتقاد، وبين الأصنام التي عبدت أنّها مجعولة في الخارج، وهو مجعول في الذهن، بل صاحب الاعتقاد ينصر إلهه ويدفع عنه؛ وهو عاجز عن نصرته ودفع المكاره عنه، وإليه أشار بقوله:

(فصاحب الاعتقاد يذبّ عنه، أي: عن الأمر الذي اعتقده في إلهه[٧] وينصره وذلك

---

١. الجزئية التقييديّة (جامي).

٢. على ماهو مقتضى قوّة حكم القيد و نفوذ أمر التقابل فيه، فما لهم إلّا وجه واحد من الجمعيّة الكماليّة، ودليل واحد ينصره عليه (ص).

٣. أي لأصحاب الاعتقادات الجزئيّة (جامي).

٤. في هذه المخالفة والمجادلة (جامي).

٥. البقرة (٢): ١٤٨.

٦. لمكان قوله: ﴿مالهم من ناصرين﴾.

٧. حافظاً له عن أن يصيبه ما يدفعه أو يزلزله عن عقده من ورود الشبهات والشكوك وينصره على وثوق ذلك العقد، والعجب أنّه ينصر ذلك (ص).

الذي في اعتقاده لاينصره)[١] .

أي، صاحب الاعتقاد يدفع عن الإله الذي اعتقده ما ينافيه ويخالفه وينصره، وذلك الإله لاينصر صاحب الاعتقاد، لأنّه مجعول والمجعول لايمكن أن يكون أقوىٰ من جاعله لينصره.

(فلهذا[٢] **لايكون له أثر**[٣] **في اعتقاد المنازع له**[٤]**، وكذا المنازع**[٥] **ما له نصرة من إلهه الذي في اعتقاده، فما لهم**[٦] **من ناصرين**[٧]**)** .

أي، فلأجل أنّ إله المعتقد عاجز عن النصرة ليس له أثر في اعتقاد المنازع له، وهكذا إله المنازع عاجز عن نصرة معتقده، وليس له أثر فيمن يضادّه وينافيه، فليس لأصحاب الاعتقادات الجزئيّة من ناصرين.

(فنفي الحقّ[٨] **النصرة**[٩] **عن آلهة الاعتقادات علىٰ أنفراد**[١٠] **كلّ معتقد علىٰ حدته)**[١١و١٢] .

---

١ . أي لاينصره عليه؛ ضرورة أنّه الذي جعله وعقد عليه (ص).

٢ . أي لعدم نصرته إيّاه (جامي).

٣ . وحكمٌ (جامي).

٤ . بنفيه وإبطاله وإلّا يلزم نصرته؛ فإنّه ليست نصرته إلّا ذلك (جامي).

٥ . لكونه صاحب عقد مجعول مثله (ص).

٦ . أي لأصحاب الاعتقادات الجزئيّة (جامي).

٧ . إله كلّ معتقد مقيّد مجعولٌ فكيف يكون له حكم في إله المعتقد الآخر، وهو مقيّد مجعول آخر ينافيه، وكلّ ما هو مجعول فلاقوّة له ولانصرة، فصاحب كلّ اعتقادٍ يذبّ عن معتقده وينصره ويسعى في بطلان إله المعتقد الآخر ومعتقده الذي في اعتقاده لاينصره، فإله كلّ معتقد باطل عند الآخر، فلايكون له قوة ولاأثر في المنازع له؛ لأنّ إلهه الذي في اعتقاده محتاج إلى نصرة فكيف ينصره؟ وكذلك المنازع ما له نصرة من معتقده الذي في اعتقاده فما لهم من ناصرين، فلاتنقطع خصوماتهم؛ إذ ليس لكلّ واحدٍ منهم أنصار يغلبونه على البواقي (ق).

٨ . في قوله: ﴿فمالهم من ناصرين﴾ (جامي).

٩ . أي نصرة المعتقدين (جامي).

١٠ . أي على طريقة الانفراد (جامي).

١١ . بنفي نصرة إلهه المجعول في اعتقاده، أي نفي نصرة كلّ إلهٍ مجعولٍ لمن جعله إلهاً في اعتقاده (جامي).

١٢ . حاصل سخن اين باشد كه، نصرت حق تعالى منفى است از إلهه اعتقادات على انفراد كلّ من الآلهة لكا ←

أي، نفي الحقّ عنها النصرة علىٰ انفراد كلّ منها، إذ لايقدر أن ينصر كلّ منها لكلّ معتقد علىٰ حدته، فـ«عن» متعلّق بـ«نفي»، و«علىٰ» بالنصرة، اضافة الانفراد إلىٰ الكلّ اضافة المصدر إلىٰ مفعوله.

(والمنصور المجموع[١]، والناصر[٢] المجموع)[٣و٤و٥].

وفي بعض النسخ: **(فالمنصور)** بالفاء، و«المجموع» في قوله: **(والمنصور المجموع)** يجوز أن يحمل علىٰ مجموع الآلهة، وفي قوله: **(والناصر المجموع)** علىٰ مجموع المعتقدين لينصر كلّ منهم إلهه الذي يعتقده، ويجوز أن يحمل علىٰ مجموع المعتقد وإلهه المجعول في الأوّل، وعلىٰ مجموع المعتقد وإلهه الحقيقيّ في الثاني.

ومعناه[٦]: والحال أنّ المنصور مجموع المعتقد وإلهه الذي يعتقده، إذ الربّ الحاكم عليه ينصره، وهو ينصر معتقده، والناصر أيضاً المجموع وهو الربّ الحاكم. علىٰ المعتقد وعين المعتقد، فإنّ نصرة الربّ من الباطن لاتظهر في الظاهر إلّا بمظهره، وهو عين العبد.

(فالحقّ عند العارف هو المعروف الّذي لاينكر) كما قال (رض) في (فتوحاته): «الآمرون بالمعروف هم الآمرون بالحقّ».

→

معتقد على حدة، كه هر يك به تنهايى نتواند كه هر معتقدى از معتقدين خود را نصرت دهند.

١. ضرورة أنّه هوالذي له الناصرون (ص).

٢. الذي يصلح لأن ينصر هوالمجموع (ص).

٣. أي فالمنصور مجموع المعتقدات، كلّ من معتقده والناصر مجموع المعتقدين كلّ لمعتقده فما لكلّ واحدٍ من ناصرين (ق).

٤. يشير ـ رض ـ إلى أنّ النصّ الوارد بنفي النصرة وارد بنفيها عن كلّ واحدٍ من أهل الاعتقادات على انفراده نصرة المجموع بقوله: ﴿وما لهم من ناصرين﴾ ولكنّه ما نفى نصرة كلّ واحدٍ لمعتقده، فالكلّ منصور بنصرة كلّ واحدٍ واحدٍ من المعتقدين معتقده، وكذلك كلّ واحدٍ ناصر لمعتقده لا للكلّ، فما لكلّ واحد منهم من ناصرين بل ناصر واحدٍ هو، هو لاغير (جندي).

٥. المنصور المجموع والناصر المجموع، هما الصفة والموصوف، لاالمبتدأ والخبر، وهما معطوفان على قوله: «انفراد» أي نفى الحقّ النصرة على الانفراد وعلى المجموع، ويكون نفيها مفاد قوله تعالى: ﴿مالهم من ناصرين﴾.

٦. على كون العبارة والمنصور.

أي، فالحقّ عند العارف هوالّذي يظهر في صور تجلّياته ويعرف فيها ولاينكر، لأنّه يعرف أن لاغير في الوجود، فصور الموجودات ظاهراً وباطناً كلّها صورته، فهو المعروف الّذي لاينكر عند العارف.

(فأهل المعروف في الدنيا[1] هم أهل المعروف في الآخرة)[2و3].

أي، إذا كان الحقّ المعروف لاينكر فأهل المعروف هم العارفون الذين عرفوا الحقّ في صور تجلّياته، وصار الحقّ معروفهم في الدنيا، وهم الذين يتّصفون في الآخرة أيضاً بأنّهم أهل المعروف، فإنّهم يعرفونه أيضاً في صور يتحوّل فيها، ولاينكرونه أبداً.

(فلهذا قال: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلبٌ﴾[4]).

أي، لكون أهل المعروف في الدنيا أهل المعروف في الآخرة، قال ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلبٌ﴾[5] ولم يقل: لمن كان له عقل، لأنّ صاحب القلب يتقلّب في الصور بحسب العوالم الخمسة الكلّية، ومن تقليبه فيها يعرف تقليب الحقّ في الصور، فيعبده فيها ولاينكره في صورة من الصور، وهذا معنى قوله:

(فعلم تقليب الحقّ في الصور بتقلّبه في الأشكال[6]، فمن نفسه عرف[7] نفسه)[8].

أي، علم القلب تقليب الحقّ في الصور المتنوّعة، وتجلّياته المختلفة بواسطة تقلّباته في صور العوالم الكلّية والحضرات الأصليّة، وإذا كان كذلك فالقلب العارف

---

١. أي الذين لهم أهليّة معرفة الحقّ في موطن الدنيا في صور تجليّاته (جامي).

٢. أي مَن له أهليّة عرفان الحقّ في موطن الصور عند تقلّبه فيها، بحيث لايتغيّر وجه معروفيّته من ذلك التقلّبات، فهو الذي له أهليّة عرفانه في موطن المعاني عند تقلّبه فيها (ص).

٣. أي هم الذين يعرفونه في الاخرة يتحوّل فيها ولاينكرونه أبداً (جامي).

٤. ق (٥٠): ٣٧.

٥. ق (٥٠): ٣٧.

٦. باطناً في متخيّلته ومتفكّرته، وظاهراً في أشكاله وأوضاعه عند النموّ والذبول (ص).

٧. لأنّ نفسه ليست غير الحقّ (ق).

٨. أي نفس الحق (جامي).

من نفسه وذاته عرف نفس الحقّ وذاته، كما قال عليه السلام: «مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه»[١]، أو العارف من نفسه عرف نفسه، ليكون هو العارف والمعروف، والأوّل أنسب.

(وليست نفسه بغيرٍ لهويّة الحقّ[٢]، ولاشيء من الكون ممّا هو كائن ويكون بغيرٍ لهويّة الحقّ، بل هو عين الهويّة[٣،٤]، فهو العارف والعالم والمقرّ في هذه الصورة، وهو الّذي لاعارف ولاعالم وهو المنكَر في هذه الصورة الاخرىٰ).

لمّا تكلّم في مراتب الكثرة بلسانها، شرع يتكلّم في الوحدة ومعناه انّ نفس العارف ليست مغايرة لهويّة الحقّ، ولاشيء من الموجودات أيضاً مغاير لها؛ لأنّ الهويّة الإلهيّة هي التي ظهرت في هذه الصور كلّها، فهو العارف والعالم والمقرّ في صور أهل العلم والعرفان والايمان، وهو الّذي لايعرف ولايعلم وينكر في صور المحجوبين والجهلة والكفرة.

(هذا[٥،٦] حظّ من عرف الحقّ من التجلّي[٧] والشهود في عين الجمع)[٨،٩].

أي، هذا العلم الذي حصل للقلب من نفسه، وعرف الحقّ وتقلّباته في الصور من عين تقلّباته في العوالم، حظّ من شاهد مقام الجمع من التجلّي الإلهيّ وعرف الحقّ فيه، لاحظّ أهل العقل وأصحاب الفكر المحجوبين عنه وعن تجلّياته وتقلّباته في الصور.

---

١. *بحارالأنوار* ج٢، ص٣٢، ح٢٢.

٢. السارية في الكلّ دنياً وآخرةً (جامي).

٣. إذ هو الظاهر وهوالباطن (ص).

٤. يعنى أنّ الحقّ الواحد الأحد الذي لاموجود على الحقيقة ولامشهود في الوجود إلّا هو، فما ثمّ ما يقال إنّه غيرالهويّة، وإلّا لزم تحقّق الاثنينيّة في الحقيقة، وهي واحدة وحدة حقيقيّة، هذا خلفٌ (جندي).

٥. أي هذا النوع من المعرفة الذي لايعقّبه نكرة (جامي).

٦. أي علم القلب الذي عرف الحقّ بالحقّ من نفسه التي هي عين هويّة الحقّ، حظّ من عرف الحقّ ... (ق).

٧. أي من تجلّيه في الصور وشهوده فيها حال كونه مستقرّاً (جامي).

٨. لابالفكر والبرهان، كما هو طريق العقلاء من أصحاب الاعتقادات؛ فإنّ البرهان لايعطى كون الحقّ عين كلّ شيء من الأشياء المتضادة (ق).

٩. أي في مقام الجمع، بحيث لاتشغله صور التفرقة عن شهوده (جامي).

(فهو[1و2] قوله تعالى: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[3] يتنوّع في تقليبه).

أي، هذا الحظّ المذكور من العلم والمعرفة والشهود والتجلّي، هو المعنيّ من قوله: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾.

ويؤيّده[4] ما بعده من قوله: هم المرادون بقوله: ﴿أو أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ أي: المعنيّ من قوله: ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْب﴾ صاحب الشهود، والمعني بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَىٰ السّمْع﴾ المقلّدون للرّسل.

«فهو» مبتدأ، و«قوله» قائم مقام الخبر، و«يتنوّع» صفة للقلب، وضمير قوله: **(في تقليبه)** يجوز أن يعود[5] إلىٰ الحقّ، أي في تقليب الحقّ إيّاه، ويجوز أن يعود إلىٰ «القلب»، أي في تقليبه نفسه في الصور.

(وأمّا أهل الايمان[6] وهم المقلّدة الذين قلّدوا الأنبياء والرّسل ﷺ فيما أخبروا به عن الحقّ[7]، لامن قلّد أصحاب الأفكار والمتأوّلين الأخبار الواردة[8] بحملها علىٰ أدلتهم العقليّة[9]، فهؤلاء الذين قلّدوا الرّسل صلوات الله عليهم[10] هم المرادون بقوله: ﴿أَوْ أَلْقَىٰ السَّمْعَ﴾ لما وردت[11] به الأخبار الإلهيّة علىٰ ألسنة الأنبياء ﷺ).

أي، وأمّا نصيب أهل الايمان والمقلّدين للانبياء والأولياء من هذه الآية، قوله تعالىٰ: ﴿أَوْ أَلْقَىٰ السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾، فإنّ إلقاء السّمع أنّما يكون عند القبول لما جاء

---

١. أي فذلك العلم والحظّ لمن كان له قلب يتنوّع بنوع التجلّيات وتقلّب في قوالبها (ق).

٢. أي من يشير إليه قوله تعالى (جامي).

٣. ق (٥٠): ٣٧.

٤. أي يؤيّد تقدير قولنا: هو المعنى.

٥. فتكون الإضافة إلى الفاعل.

٦. وأما أهل الإيمان الاعتقادي الذين لم يعرفوا الحقّ من التجلّي والشهود (جامي).

٧. من غير طلب دليلٍ عقليّ (جامي).

٨. الكاشفة عن الحقّ كشفاً مبيناً (جامي).

٩. بارتكاب الاحتمالات البعيدة (جامي).

١٠. حقّ التقليد (جامي).

١١. أي لاستماع ماوردت (جامي).

به الأنبياء والرّسل من غير طلب دليل عقلي.

ولمّا كان أصحاب الأفكار والمتأوّلين للأخبار علىٰ ما يقتضيه طريق عقولهم، علىٰ نهج غير موصل لما هو في نفس الأمر من الحقائق، قال: **(لامن قلّد أصحاب الأفكار)** لأنّ المتبوع إذا كان جاهلاً بما هو الأمر عليه فالتابع أولىٰ به.

(وهو يعني: هذا الذي ألقىٰ السّمع شهيد).

أي، المؤمن الذي ألقىٰ السّمع بالأخبار الإلهيّة **شهيد**، للشهيد معنيان:

أحدهما: حاضر، أي حاضر مراقب لما يبلّغه الأنبياء من الأخبار النازلة عليهم.

وثانيهما: شاهد، وللشهود مراتب:

أحديٰها: الرؤية بالبصر.

وثانيتها: الرؤية بالبصيرة في عالم الخيال.

وثالثتها: الرؤية بالبصر والبصيرة معاً.

رابعتها: الادراك الحقيقيّ للحقائق مجرّدة عن الصور الحسّية.

وكلّ منها بِعَيْن نفسه أو ربّه، والمراد هنا كلا المعنيين الحضور والرؤية في عالم الخيال، أمّا الحضور فإنّه لو لم يكن حاضراً أو مراقباً لاتحصل له الرؤية المثالية، فالذي يلقي سمعه يكن مشاهداً للاشياء في حضرة الخيال، يكون مؤمناً بما في باقي الحضرات، **لذلك** قال:

(ينبّه[1] علىٰ حضرة الخيال واستعمالها)[2].

أي، الحقّ ينبّه بهذا القول علىٰ حضرة الخيال؛ إذ أوّل ما ينكشف علىٰ المؤمن حضرة الخيال وهو المثال المقيّد، ثمّ يسري إلى المثال المطلق الّذي هو عالم الأرواح كما مرّ بيانه.

وكذلك ينبّه علىٰ الوصول إلىٰ هذا المقام، وهو المراد بقوله: **(واستعمالها)** أي:[3]

---

۱. أي هذا القول، أو الحقّ بهذا القول (جامي).

۲. فإنّه باستعمال القوّة الخياليّة يتمثّل الصور. ويحضر، وحينئذٍ يصدق الشهود (ص).

۳. إن ألفيت من هداك إلى ما استكنّ في كلام الشارح في المقام فطوبى لك وحسن مآب.

واستعمال الحضرة الخيالية، وهي القوّة التي فيها تظهر الصور الخياليّة، واستعمالها أنّما يكون بالتجرّد التامّ، والتوجّه الكلّي بالقلب إلىٰ العالم العلوي من غير اتباع العقل واستعمال للمفكّرة، فإنّه كلّما يتحرّك ينفتح له طريق الفكر وينسدّ عليه باب الكشف، بل يتوجّه توجّهاً تامّاً عند تسكين المفكّرة عن حركاتها بالذكر.

(وهو[1] **قوله** عليه السلام **في الاحسان**[2]: «**ان تعبد الله كأنّك تراه**»[3][4]، و«**الله في قبلة المصلّي**[5]» **فلذلك هو شهيد**).

«هو» عائد إلىٰ «الاستعمال» أو «الشهود»، أي ذلك الاستعمال أو الشهود كقوله في الاحسان: «ان تعبد الله كأنّك تراه»، أي: بمراقبة تامّة وتوجّه كلّي أنّك مشاهد للحقّ، لأنّ مثل هذه المراقبة تفتح أبواب الغيوب، فتحصل هذه الرؤية العيانيّة، فيرتفع حكم «كأنّ» الّذي كان يقوم مقام المشاهدة.

قوله: (و «**الله في قبلة المصلّي**») هذا أيضاً حديث آخر صحيح، فإن كان المصلّي ممّن تكحّلت عينه بنور الحقّ واحتدّ بصره، فيراه رؤية العين، وإلّا فينبغي أن يراقب بجمعيّة تامّة ليكون كأنّه يراه.

وقوله: (**فلذلك هو شهيد**)أي: فلكون الحقّ في قبلة المصلّي بصلاة الحضور والمراقبة، هو شهيد للحقّ مشاهد لوجهه الكريم في قبلته، ومن يكمّل استعداده ويقوّى كشفه

---

١. أي شهوده أو استعمال القوّة الخياليّة، قوله ـ عليه السلام ـ أي مثل قوله: «أن تعبدالله كانّك تراه» في صورة المعتقد الذي عندك وقوله: والله في قبلة المصلّي كذلك، فذلك الحضور الخيالي هو شهيد، فإذا قوي الاستحضار الخيالي وغلب الحال صار المشهود الخيالي مشهوداً بالبصيرة، فإذا صار أقوى وأكمل كان مشهوداً بأحديّة جمع البصر والبصيرة، والنهاية مقام الولاية وهو مشهود الحقّ ذاته بذاته، فيكون الشاهد عين المشهود (ق).

٢. سيجيىء البحث عن الإحسان في أوّل الفصّ اللقماني من هذا الكتاب الشريف ويطلب البحث عنه أيضاً في الفصل الأوّل من فاتحة *مصباح الأنس*، (ص٥ من الطبع الحجري) وكذا في الباب ٤٦٠ من *الفتوحات المكّية*، للشيخ الأكبر سيّما الباب ٥٥٨ منها في حضرة الإحسان، فراجع.

٣. فإنّ الحضرة المشبّهة بالمرئيّة هي حضرة الخيال ليست إلّا (ص).

٤. *بحار الأنوار* ج٦٧، ص٣١٣ وج٦٩، ص٣٥٤.

الصحيح للمسلم ج١، ص٣٧، كتاب الإيمان ح١.

٥. *بحار الأنوار* ج٧١، ص٢١٦.

يشاهد الحقّ في جميع الجهات، فإنّه فيها كلّها كما قال: ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[١].

(من قلّد صاحب نظر فكريّ وتقيّد به، فليس هو الذي ألقىٰ السّمع لابدّ أن يكون شهيداً لما ذكرناه، ومتى لم يكن شهيداً لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية، فهؤلاء[٢] هم الذين قال الله فيهم: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا[٣] مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا[٤]﴾ والرّسل لايتبرءون من أتباعهم الذين اتبعوهم[٥و٦]، فحقّق ياوليي ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبيّة).

إنّما كان صاحب نظر فكريّ غير معتبر عند أهل الله؛ لأنّ المفكّرة قوّة جسمانيّة يتصرّف فيها الوهم تارة والعقل أُخرىٰ فهي محلّ ولايتهما والوهم ينازع العقل، والعقل لانغماس آلته في المادّة الظلمانيّة لايقدر علىٰ إدراك الشيء إدراكاً تامّاً، خصوصاً مع وجود المنازع، ولاتسلم مدركاته عن الشبه النظرية، فيبقىٰ صاحبه لايزال شاكاً أو ظانّاً فيما أدركه، بخلاف أرباب اليقين فإنّهم يشاهدون الأشياء بنور ربّهم، لابتعلّمهم وتفكّرهم.

والقوّة الخياليّة وإن كانت جسمانيّة لكنّها بمنزلة البصر للقلب، ومدركاتها محسوسة فيحصل بها اليقين، فمن قلّد لمن لايكن علىٰ يقين فقد خاب وخسر؛ إذ ليس ممّن ألقىٰ السّمع ولم يحصل له الشهود، ويدخل فيمن قال الله تعالىٰ في حقّهم: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا﴾ من الذين اتّبعوا أي: المتبوعون من تابعيهم.

---

١. البقرة (٢): ١١٥.

٢. أي المقلّدين لأصحاب الأفكار (جامي).

٣. لأنّ المتبوعين دعوا التابعين إلى خلاف الواقع فتبعوهم، ورجع نكال متابعتهم إلى متبوعهم فتبرّؤوا منهم (جامي)..

٤. البقرة (٢): ١٦٦.

٥. لأنّهم دعوهم إلى الحقّ والصدق فتبعوهم وانعكست أنوار متابعتهم إليهم فلم يتبرّؤوا عنهم (جامي).

٦. يشير ـ رض ـ إلى أنّ نتائج النظر العقلي تقييديّة حاصرة للأمر فيما هو خلاف الواقع، فإذا قلّدهم مقلّدهم وألقى إليهم السمع فكأنّه لم يبلغ إلى العلّة الغائيّة من التقليد وإلقاء السمع وهو الشهود؛ لكون المشهود الموجود خلاف الحصر في معيّن مقيّد، بل كون المشهود عين كلّ معيّن وغير معيّن، غير مقيّد، بل على إطلاقه الذاتي الوجودي، فافهم، فإنّ الفكر ليس من مقتضاه الشهود، ولكنّ الإيمان بأنّه مشهود يوجب طلب الشهود أوّلاً في التمثّل والتخيّل، ثمّ في الشهود والرؤية الحقيقيّين آخراً بما ذكرناه من اتّحاد البصر بالبصيرة (جندي).

ولمّا كان هذا التنبيه أصلاً عظيماً لأرباب السلوك، وصىٰ بتحقيقه، أي: بجعله حقّاً ثابتاً وامعان النظر في حقيقته؛ لئلا يقلّدوا أرباب النظر بترك الشرائع، فيقعون في الغواية و ﴿يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾[1] كما في زماننا هذا[2].

(وأمّا اختصاصها بشعيب ؑ لما فيها من التشعيب، أي: شعبها[3] لاتنحصر[4]، لأنّ كلّ اعتقاد شعبة، فهي شعب كلّها، أعني: الاعتقادات)[5,6].

لمّا كان شعيب مأخوذاً من الشعبة، وكان القلب كثير الشعب بحسب عوالمه وعقائده وقواه الروحانيّة والجسمانيّة، ذكر أنّ اختصاص الحكمة القلبيّة بهذه الكلمة الشعيبيّة لأجل المناسبة التي بينهما، وإنّما بيّن هذا الاختصاص هنا؛ ليبيّن شعب الاعتقادات المختلفة، وأنّ شعبها لاتنحصر.

(فإذا انكشف الغطاء انكشف[7] لكلّ أحد بحسب معتقده[8]، وقد ينكشف بخلاف معتقده[9,10,11] في الحكم[12]، وهو[13] قوله:).

---

١. الكهف (١٨): ١٠٤.

٢. از زمان ما خبر نداری.

٣. كثيرة (جامي).

٤. في عدد معيّن (جامي).

٥. تفسير للضمير أعني هي، أي الاعتقادات شعب كلّها، وهذا وجه آخر للاختصاص يناسب شعيباً باعتبار اسمه، بخلاف ماذكر فى أوّل الفصّ فإنّه يناسبه باعتبارات أخر (جامي).

٦. والمذكور في أوّل الفصّ يناسب باعتبار طريقته (ق).

٧. أي الحقّ سبحانه (جامي).

٨. في الهويّة الذاتيّة (ص).

٩. لأنّه قد يكون من تجلّي الاسم الرحماني لفائدة تعود إلى العبد، إمّا من باب الرحمة الامتنانيّة لعناية سبقت في حقّه فيريح ويرزق الترقّي، وإمّا من اسمه العدل من باب المجازاة فجوزي بعمله والمآل إلى الرحمة (ق).

١٠. إنّ الله تجلّى له بنفسه في صورة معتقده، ولكنّ المجازاة وقعت على غير معتقده فبدا له من الله ما لم يكن يحتسب (جندي).

١١. والانكشاف بخلاف المعتقد إمّا في الحكم وإمّا في الهويّة (جامي).

١٢. عليها بجزئيّات الأوصاف الأفعال (ص).

١٣. أي الانكشاف بخلاف المعتقد مطلقاً ما يدلّ عليه قوله: بدا لهم (جامي).

أي، الانكشاف بخلاف المعتقد هو كقوله:

(﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَالَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾[١] فأكثرها[٢] في الحكم[٣] كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات[٤] على غير توبة، فإذا مات وكان مرحوماً عند الله قد سبقت له عناية بأنّه لايعاقب، وجد الله غفوراً رحيماً، فبدا له من الله[٥] ما لم يكن يحتسبه)[٦و٧].

أي، إذا انكشف الغطاء عن البصائر والأبصار انكشف الحقّ لكلّ أحد بحسب معقتده، وأمّا حكم الله قد ينكشف بخلاف معتقده، كما ينكشف للمعتزلي الذي يعتقد أنّ العاصي إذا مات على غير توبة يكون معاقباً، فإذا رأى من مات كذلك ورحمه الحقّ وعفا عنه للعناية السابقة في حقّه أزلاً بأنّه لايعاقب، فقد انكشف له خلاف ما أعتقد في حكم الله، وكذا من اعتقد أنّه من الناجين وعاقبه الحقّ وجعله من الهالكين لما قضى عليه أزلاً، فقد انكشف له خلاف معتقده، واستشهد بالآية ﴿وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَالَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾.

(وأمّا[٨] في الهويّة[٩]: فإنّ بعض العباد يجزم في اعتقاده أنّ الله كذا وكذا، فإذا

---

١. الزمر (٣٩): ٤٧.

٢. أي فتلك الاعتقادات أكثرها (ص).

٣. أي أكثر الاختلافات تكون في الحكم (جامي).

٤. المعتزلي (جامي).

٥. من الرحمة والمغفرة (جامي).

٦. من قبل (جامي).

٧. هذا ما في الحكم (ص).

٨. خلاف المعتقد فى الهويّة (جامي).

٩. هذا من باب الاعتقاد في هويّته، والأوّل من باب الاعتقاد في حكمه، فإذا تجلّى الحقّ للعبد في صورة معتقده وكانت حقّاً فاعتقدها في الدنيا وانحلّت العقدة، أي عقيدته في التعيّن والتقيّد عند كشف الغطاء في الآخرة، فزال الاعتقاد، أي اعتقاد التعيّن عند كشف الغطاء وصار علماً بالمشاهدة، وهذا من باب الترقّي بعد الموت لمن كان صحيح الاعتقاد ذا بصيرة، فلايرجع كليل النظر عند احتداد البصر، ولايبدو للبعض بعد التجلّي في صورة معتقده تجلٍّ آخر لافى صورة معتقده بسبب اختلاف التجلّي في الصور؛ لأنّ التجلّي لايتكرّر فيعرفه ... وهذا أيضاً من الترقّي بعد الموت (ق).

انكشف الغطاء رأىٰ صوره معتقده وهي حقّ، فاعتقدها[١] وانحلّت العقدة[٢]، فزال الاعتقاد[٣] وعاد علماً بالمشاهدة، وبعد احتداد البصر[٤] لايرجع كليل النظر).

أي، كلّ من اعتقد أنّ هويّة الحقّ كذا وكذا يرىٰ يوم القيامة معتقده حقّاً واقعاً؛ لأنّ الحقّ يتجلّىٰ له بذلك الاعتقاد، فتنحلّ العقدة التي كانت علىٰ قلبه، وهي الحجاب المانع لكلّ أحد من انكشاف الغيوب لهم، فزال الاعتقاد الّذي كان بالغيب بواسطة الحجاب[٥]، وعاد علماً يقينيّاً لايحتمل النقيض بمشاهدة الأمر علىٰ ما هو عليه.

قوله: **(وبعد احتداد البصر لايرجع كليل النظر)** إشارة إلىٰ بطلان قول من يقول: «إنّ بعد الظهور التامّ يحصل الخفاء التامّ» كما يقول بعض الموحّدين من التناسخيّة.

(فيبدو لبعض العبيد[٦] ـ باختلاف التجلّي في الصور عند الرؤية ـ خلاف معتقده؛ لأنّه[٧] لايتكرّر فيصدق عليه في الهويّة ﴿وَبَدا لَهُمْ مِنَ اللهِ﴾ في هويّته ﴿مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ فيها[٨] قبل كشف الغطاء[٩]).

أي، فيبدو لبعض العبيد في تجلّي الهويّة أيضاً خلاف معتقده في الدنيا؛ لأنّ الحقّ يتجلّىٰ في صور أسمائه المختلفة عند الرؤية، فبعد أنّ يتجلّىٰ له بصورة معتقده يتجلّىٰ أيضاً بصورة أُخرىٰ لم يعتقد تجلّي الحقّ فيها؛ لأنّ التجلّي لايتكرّر ليكون[١٠] علىٰ

---

١. حقّاً واحتدّ بصره (جامي).

٢. أي عقيدة التعيّن والتقيّد (جامي).

٣. الحاصل من الفكر والنظر الحاكمين بالتقييد (جامي).

٤. بانحلال عقد الاعتقاد وانكشاف صورة اليقين (ص).

٥. أي يتبدّل الاعتقاد بالشهود.

٦. الظاهر له لكنّه وضع المظهر موضع المضمر، أي فيبدو الحقّ له متلبّساً باختلاف التجلّي (جامي).

٧. أي التجلّي (جامي).

٨. من الاطلاق واختلاف التجلّي (جامي).

٩. وأمّا أهل الإيمان الموحّدون من المحقّقين والمقلّدين الذين ألقوا السمع مع الحضور، فلهم ترقّيات بسبب ارتفاع حجبهم فيما بعد الموت، وزوال موانعهم بالعفو والمغفرة واجتماعهم بأهل الحقّ ممّن كانوا يقلّدونهم ويعتقدون فيهم ويحبّونهم وإمدادهم إيّاهم من أرواحهم في برازخهم (ق).

١٠. أي التجلي.

صورة واحدة فقط، فيصدق عليه بحسب الهوية ﴿وَبَدا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَالَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ وحديث التحول[1] أيضاً يدلّ على ذلك، وعدم معرفة الجاهلين بتجلّيات الحقّ لايقدح في كونه جلياً.

(وقد ذكرنا صورة الترقي بعدالموت[2،3] في المعارف الإلهيّة في كتاب «التجلّيات»[4] لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف[5]، وما أفدناهم في هذه المسألة[6] ممّا لم يكن عندهم).

ولمّا كان ظهور الحقّ في صور ما كان يعتقد أنّ الحقّ يتجلّىٰ بها، ترقياً حصل للعبيد بعد انتقالهم إلىٰ دار الآخرة، أكد[7] بما قع له في بعض مكاشفاته من أنّه أفاد أكابر الأولياء، كالجنيد والشبلي وأبي يزيد وغيرهم (**قدّس الله أسرارهم**)، وحصل لهم الترقي بعد الموت.

وهذا الترقي ليس مخصوصاً بطائفة دون طائفة؛ لأنّ العارفين ببعض التجلّيات

---

۱. *شرح ابن أبي الحديد* ج۳، ص۲۲٦؛ *صحيح مسلم* ج۱، ص۱٦۷، كتاب الإيمان ح۳۰۲؛ *الدرالمنثور* ج۸، ص۲۵۷؛ *المستدرك للحاكم* ج٤، ص۵۹.

۲. وسيأتي الكلام في التكامل البرزخي في آخر الفصّ العُزيرى حيث يقول: «وإنّما قيّدناه بالدخول ...»، وراجع في التكامل هذا النكتة ٦۳۷ من كتابنا *«هزار و يك نكته»*.

۳. اعلم أنّ العبد من حيث استعداده العيني الغير المجعول دائماً في الترقّي بمايخرج الله له من ذلك الاستعداد الذاتي استعدادات غير متناهية مجعولة بحسب التجلّيات والآنات وأطوار الجود دنياً وآخرةً، برزخاً وحشراً وفي الجنان وكتيب الرؤية وغيرها من يشعر ولايشعر وكلّ ما دخل في الوجود ووجد صار واجب الوجود، بواجب الوجود لذاته بذاته، فلاينقلب أبداً عدماً، فهو مع الآنات في الترقّي، فإنّه دائم القبول للتجلّيات الوجوديّة الدائمة أبد الآباد ولكنه قد لايشعر بذلك إن كان من أهل الحجاب للطافته ورقّته، وأنّه أبداً في تجلّيات تتوالى عليه ويزداد لكلّ استعداد، لتجلّى تجلّيات أخر علميّة أو شهوديّة أو حاليّة أو مقاميّة (ص).

٤. وفي كتاب الحجب وفي التنزّلات الموصليّة وفي الإسراء والعبادلة، فليطلب كلّ ذلك طالبه منها (جندى).

۵. كذي النون المصري، والجنيد وسهل بن عبدالله ويوسف بن الحسن والحلاج ـ قدس الله تعالى أسرارهم ـ (جامي).

٦. أي مسألة المعارف الإلهيّة (جامي).

۷. جواب «لمّا».

يحصل لهم البعض الآخر فيحصل لهم الترقي، وكذلك المحجوبون من المؤمنين والمشركين والكافرين، فإنّ انكشاف الغطاء عنهم ترقّ، وظهور أحكام أعمالهم ترقّ، وشهود أنواع التجلّيات وإن لم يعرفوا حقيقتها ترقّ، وحصولهم في البرازخ الجهنميّة والجنانيّة أيضاً ترقّ؛ لوصوهم فيها إلىٰ كمالهم الذاتي، وارتفاع العذاب عنهم بعد انتقام «المنتقم» منهم ترقّ، وشفاعة الشافعين لهم ترقّ، ولو لامخافة التطويل لأوردت مراتب الترقّيات في الآخرة مفصّلاً، وللعارف غنية فيما أشرت إليه.

فقوله: ﴿وَمَنْ كَانَ فِى هٰذِهِ أَعْمىٰ فَهُوَ فِى الآخِرَةِ أَعْمىٰ و أَضَلّ سَبِيلاً﴾[1].

إنّما هو العمىٰ عن معرفة الحقّ لاغير؛ لأنّ الحقّ متجل دائماً أبداً وهو أعمىٰ عنه، فإذا انكشف الغطاء ارتفع العمى بالنسبة إلىٰ دار الآخرة ونعيمها وجحيمها[2] والاحوال التي فيها، لكن لايرتفع العمى بالنسبة إلىٰ معرفة الحقّ.

وقوله عليه السلام: «إذا مات ابن آدم انقطع عنه عمله»[3] لايدلّ علىٰ عدم الترقّي، لأنّه ليس بالعمل، بل بفضل الله ورحمته، والعمل أيضاً مستند إليه، ولئن سلم ذلك فهو يدلّ علىٰ أنّ الأشياء التي يتوقّف حصولها علىٰ الأعمال، لاتحصل له إلّا بالعمل، وما لايتوقّف عليها بالعمل، وما لايتوقف عليها ممّا سبقت له العناية الأزليّة علىٰ حصوله بلاعمل، والاطّلاع بأحوال[4] غيره من السعداء والأشقياء أيضاً من مراتب الترقّي، والله أعلم

---

١. الإسراء(١٧): ٧٢.

٢. لامطلقا.

٣. بحارالأنوار ج٢، ص٢٣، ح٧٠، ولكن فيه بدل قوله «ابن آدم» الإنسان.

٤. راجع النكتة ١٣ من كتابنا «هزار و يك نكته» والعين ١٥، من كتابنا «العيون».

قد أشار العارف الرومي الى تجدّد الأمثال بقوله:

هر زمان نو مى شود دنيا و ما	غافليم از نو شدن اندر بقاء
هر زمان نو صورتى و نو جمال	تا زنو ديدن فرو ميرد ملال
عمر همچون جوى نو نو مى رسد	مستمرى مى نمايد در جسد
آن زتيزى مستمر شكل آمده است	چون شرر كش تيز جنبانى بدست
شاخ آتش را بجنبانى بساز	در نظر آتش نمايد بس دراز
اين درازى مدّت از تيزى صنع	مى نمايد سرعت انگيزى صنع

←

بالحقائق، ولكون الترقّي ليس مخصوصاً بطائفة وموطن معيّن وزمان خاصّ، قال:

(ومن أعجب الأمور أنّه في الترقّي دائماً، ولايشعر بذلك للطافة الحجاب ورقّته وتشابه الصور[1]، مثل قوله: ﴿وأُتُوا به مُتَشَابِهاً﴾[2]).

أي، من أعجب الأحوال أنّ الانسان دائماً في الترقّي من حين سيره من العلم إلىٰ العين، فإنّ عينه الثابتة لاتزال تظهر في صورة كلّ من مراتب النزول والعروج، وفي جميع العوالم الروحانيّة والجسمانيّة في الدنيا والآخرة، وكلّ صورة ظهرت هي[3] فيها كانت بالقوّة فيها، حصولها بالفعل بحسب استعداداتها الكلّية والجزئيّة من جملة ترقّياته، فلا يزال في كلّ آن مترقّياً[4] ولايشعر به في كلّ زمان جزئي، وإن كان يشعر به بعد مدّة أو لايشعر به أصلاً، وذلك لتشابه الصور التي تعرضها عليه عينه في كلّ آن إذا كانت من جنس واحد، كما تشابه عليهم صور الأرزاق، قال تعالىٰ: ﴿كُلَّما رُزِقُوا مِنْهَا[5] مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قَالُوا هذَا الَّذى رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وأُتُوا به مُتَشَابِهاً﴾.

قوله: **(للطافة الحجاب ورقّته)**، أي: ولايشعر بصورة الترقّي للطافتها ورقّتها،

→

مثنوى معنوى ج۱ . ص

۱ . راجع النكتة ۱۳ من كتابنا «*هزار و يك نكته*» و العين ۱۵ من كتاب «*العيون*» في تجدّد الأمثال.

۲ . البقرة (۲) : ۲۵.

۳ . أي العين الثابتة.

٤ . مولانا جامى در *حاشية نقد النصوص* مى فرمايد:

حقيقت آدمى، بل هر ذرّه اى از عالم، بالنسبة إلى ذاته وحقيقته ـ لاإلى علم مُوجِده تعالى بها ـ نيستى است كه به رابطه وجودى علمى كه صورت معلوميّت او را در علم قديم حق تعالى بود، از فيض جود حق تعالى وجود بر وى به حسب قابليتش عارض و طارى مى شود. قال تعالى ﴿أوَلا يَذَّكَّرُ الإنسانُ أنّا خلقناه من قبلُ ولم يكُ شيئاً﴾ مريم (۱۹) : ٦٧ و بعد از يافتن اين هستى ـ كه او را عارضى است ـ بر موجبِ «كل شيءٍ يرجع إلى اصله» هردم او را به اصل خودش، كه نيستى است، بالذات ميل حاصل مى شود و ليكن به سبب مددى كه از صفت بقاء حق تعالى دم به دم به وى مى پيوندد، او از فناء محفوظ مى ماند و از بقاء محظوظ مى شود، كه از اين جهت هيچ دمى اثر موجدى و خالقى حق از وى منقطع نيست، هر چند او ا از وصول آن اثر آگاهى نيست و إليه الإشارة بقوله تعالى ﴿بل هُم في لَبْس من خَلْق جَديد﴾ ق (٥٠) : ١٥ (جامي). ، *نقد النصوص* ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

٥ . أي من الجنّة.

وإنّما جعلها حجاباً لكن صور المراتب كلّها حجباً للذات الأحديّة، منها حجب نورانيّة ومنها حجب ظلمانيّة، كما قال عليه السلام: «إنّ لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهىٰ إليه بصره»[١].

(وليس[٢] هو[٣] الواحد عين الآخر[٤]، فإنّ الشبيهين عند العارف من حيث إنّهما شبيهان غيران[٥،٦]).

يجوز أن يكون «هو» تأكيداً للضمير المستتر و«الواحد» عطف بيان له، و«عين

---

١. *بحارالأنوار* ج٧٦، ص٣١ وج٥٨، ص٤٥ *النهاية* لابن أثير ج٢، ص١٤١؛ *الوافي* ج١ ص٨٩، وكأنّ العارف الرومي أشار إليه بقوله:

زآنكه هفتصد پرده دارد نور حق　　　پرده هاى نور دان چندين طبق

مثنوى معنوى ج١، ص٢٩١.

٢. ذلك الرزق المتشابه (ص).

٣. أي هذا الواحد.

٤. الضمير في «ليس» يرجع إلى الرزق وهو فصلٌ، و«الواحد» خبر ليس و«عين الآخر» خبر بعد خبر، أي وليس الرزق في الأزمنة رزقاً واحداً حتّى يكون هذا عين الآخر؛ لأنّ الشبيهين غيران عند التحقيق متشابهان فكذلك التجلّيان المتعاقبان و«أنّ» بالفتح في أنّهما مع اسمها وخبرها مبتدأ خبره الظرف المقدّم أو فاعل للظرف والجملة الظرفيّة خبر «إنّ» بالكسر و«غيران» بدل من شبيهان أوصفة بمعنى متغايران، ويجوز أن يكون أنّهما في محلّ النصب على أنّه مفعول «العارف» والألف واللام بمعنى الموصول و«غيران» خبر «إنّ» بالكسر، والمعنى فإنّ الشبيهين عند الذي يعرف أنّهما شبيهان فتكون «عند» ظرفاً للمغايرة التي دلّ عليها «غيران» وفي بعض النسخ: «عند العارف من حيث إنّهما شبيهان غيران» فعلى هذا فالوجه هو الأوّل، فالحقيقة واحدة والتعيّنات متعدّدة، فيرى صاحب التحقيق كثرة التعيّنات في العين الواحدة المتظاهرة في صور متشابهة غير متناهية (ق).

٥. أي الأمران المتشابهان عند العارف لهما حكمان: أحدهما: التشابه والتناسب، والآخر: التغاير والتخالف فـ«هو» ضمير الفصل و«الواحد» خبر ليس و«عين الآخر» خبر آخر له فـ«أنّ» المفتوحة مع معمولها مفعول «العارف» والظرف معمول الشبيهين و«غير أنّ» خبر «أنّ»

وفي بعض الشروح: «من حيث إنّهما شبيهان» هكذا صحّحه، وذلك كأنّه إلحاق من الشارح (ص).

٦. إذ لايمكن أن يكون شيء شبيهاً لنفسه فقوله: «غيران» خبر «إنّ» المكسورة و«شبيهان» خبر «أنّ» المفتوحة وهي مع اسمها خبرها مفعول العارف. وفي بعض النسخ من أنّهما شبيهان، وكأنّه إلحاق ممّن لم يتّضح المعنى عنده والتعويل على ماذكرنا أوّلاً؛ فإنّه الموافق لما في النسخة التي قوبلت بحضور الشيخ (جامي).

الآخر» خبر ليس.

ويجوز أن يكون «هو» بمعنىٰ ذلك، كما استعمل الشاعر[١]:

فيها خطوط من سواد وبلق كأنّه في الجلد توليع البهق

أي، كأنّ ذلك والاشارة إلىٰ الحجاب، أي: ليس ذلك الحجاب الواحد عين الحجاب الآخر، يعني: ليس تلك الصورة عين الصورة الأُخرىٰ؛ لأنّ الشبيهين غيران، إذ لايمكن أن يكون الشيء الواحد شبيهاً لنفسه، فهما من حيث إنّهما شبيهان غيران.

فقوله: غيران خبر إنّ ـ بالكسر ـ، و«شبيهان» خبر أنّ ـ بالفتح ـ، تقديره: فإنّ الشبيهين غيران من حيث إنّهما شبيهان.

(وصاحب التحقيق يرىٰ الكثرة[٢] في الواحد، كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهيّة وإن اختلفت حقائقها وكثرت أنّها عين واحدة، فهذه كثرة[٣] معقولة في واحد العين، فتكون في التجلّي كثرة مشهودة في عين واحدة).

لمّا تكلّم في «الفرق» شرع يتكلّم في «الجمع» بين الفرق والجمع، ومعناه: أنّ المحقّق يرىٰ الكثرة الواقعة في العالم موجودة في الواحد الحقيقيّ، الّذي هوالوجود المطلق الظاهر بصور الكثرة، كرؤية القطرات في البحر والثمر في الشجر والشجر في النواة، كما يرىٰ الكثرة الأسمائية مع أنّها مختلفة الحقائق راجعة إلىٰ تلك الذات، فهذه الكثرة الاسمائية معقولة في الذات الواحدة الإلهيّة، فعند التجلّي بصور الأسماء تكون الكثرة الأسمائيّة مشهودة في عين واحدة معقولة، ولأجل هذا المعنىٰ تستّرت الهويّة في صور الموجودات فأظهرها، وفي القيامة الكبرىٰ تجعل تلك الصور مستورة، ويظهر الحقّ بذاته ويقول: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ﴾[٤] ثمّ يتجلّىٰ بالكثرة المشهودة في

---

١. الشاعر هو رؤبة، قال الجوهري في *الصحاح*: «التوليع استطالة البلق». قال رؤبة فيها خطوط ... هو رؤبة بن العجاج له ديوان شعر.

٢. رؤية شهودٍ (ص).

٣. الكثرة الأسمائيّة (ص).

٤. غافر (٤٠): ١٦.

الدار الآخرة أيضاً جلّت قدرته .

(كما أنّ الهيولىٰ تؤخذ في حدّ كلّ صورة[١،٢]، وهي مع كثرة الصور واختلافها[٣] ترجع في الحقيقة إلىٰ جوهر واحد، وهو[٤] هيولاها).

المراد بالهيولىٰ هنا هي الهيولىٰ الكلّية التي تقبل صور جميع الموجودات الروحانيّة والجسمانيّة، وهي الجوهر كما بيّنه في كتابه المسمىٰ بـ«انشاء الدوائر».

ومعناه: أنّ الكثرة مشهودة في عين واحدة، وتلك العين الواحدة معقولة فيها كما أنّ صور الموجودات كلّها مشهودة في عين الهيولىٰ والهيولىٰ معقولة فيها، لذلك تؤخذ في تعريف كلّ من الموجودات، كما أنّك تقول:

العقل: هو جوهر مجرّد مدرك للكلّيات غير متعلّق بجسم.

والنفس الناطقة: جوهر مجرّد مدرك للكلّيات والجزئيّات، وله تعلّق التدبير والتصرّف بالجسم.

والجسم: جوهر قابل للأبعاد الثلاثة.

فيؤخذ الجوهر في تعريفاتها، وهو في الحقيقة واحد والصور كثيرة مختلفة، والغرض التنبيه لأرباب النظر؛ لئلا تشمئز عقولهم عمّا يقوله أهل الله في التوحيد.

---

١. فإنّك تأخذها في حدّ كلّ صورة من الصور الجوهريّة، فتقول: إنّ الجسم جوهر ذومقدارٍ، والنبات جسم نامٍ، والحجر جسم جامد ثقيل صلب، والحيوان جسم نامٍ حسّاس متحرّك بالإرادة، والإنسان حيوان ناطق، فقد أخذت الجوهر في حدّ الجسم، والجسم الذي هوالجوهر في حدّ سائرها، فيرجع الجميع إلى الحقيقة الواحدة التي هي الجوهر (ق).

٢. من الصور النوعيّة عقلاً، كما يؤخذ الجوهر والجسم في حدّ الحيوان والنبات والجماد فهو واحد العين ذوكثرة أسمائيّة ـ عيناً، كما يؤخذ ذلك أيضاً في حدود أنواع كلّ من الثلاثة وأشخاصها (ص).

٣. أي مبدأ تلك الصور، واختلافها يرجع في الحقيقة إلى جوهر واحدٍ وهو الجنس العالي، وذلك الجوهر هو هيولاها، أي هيولى الصور كلّها، فذلك الجوهر هو واحد العين في العقل، ذو كثرة أسمائية وهو ظاهر، وهوالعين الواحدة في الخارج التي هي ذات كثرة مشهودة فإنّ الشخص هو الجوهر في الخارج ذو كثرة مشهودة كما لايخفى، فهذا مثال للصورتين (ص).

٤. أي ذلك الجوهر الواحد (جامي).

(فمن عرف نفسه بهذه المعرفة[۱و۲]، فقد عرف ربّه) .

أي، فمن عرف أنّ حقيقته هي حقيقة الحقّ، وهي التي تفصّلت وظهرت بصور الموجودات بحسب مراتبها وظهوراتها ـ كما بيّنا في المقدّمات ـ هو الّذي عرف ربّه.

(فإنّه علىٰ صورته خلقه[۳]، بل هو عين حقيقته[٤] وهويّته[٥]) .

أي، فإنّ الانسان مخلوق علىٰ صورة ربّه، كما جاء في الحديث الصحيح «انّ الله خلق آدم علىٰ صورته»[٦]، وفي رواية «علىٰ صورة الرحمن»[۷].

والمراد بالصورة الأسماء والصفات الإلهيّة، أي خلقه موصوفاً بجميع تلك الأسماء والصفات، بل[۸] هويّته التي اختفت وحقيقته التي تستّرت في الحقيقة الانسانيّة فأظهرت الانسان، فهويّته عين هويّة الحقّ، وحقيقته عين الحقيقة الإلهيّة، وهو اسمه الأعظم الجامع لحقائق الأسماء كلّها.

(ولهذا[۹] ما عثر) أي: ما اطّلع **(أحد من الحكماء والعلماء علىٰ معرفة النفس وحقيقتها إلّا الإلهيّون من الرّسل والأكابر من الصوفيّة[۱۰و۱۱]، وأمّا أصحاب النظر**

---

۱ . أي عرفها بمثل هذه المعرفة عيناً واحدة ذات كثرة معقولة وكثرة مشهودة في عين واحدة فقد عرف ربّه كذلك (جامي).

۲ . واحدة العين ذاكثرة معقولة وعيناً واحدة ذاكثرة مشهودة محسوسة كما ظهر فقد عرف ربّه كذلك (ص).

۳ . كما جاء في الحديث الصحيح: «إنّ الله خلق آدم على صورته» (جامي).

٤ . التي تسترّت به (جامي).

٥ . التي اختفت فيه (جامي).

٦ . *بحار الأنوار* ج٤، ص١٤، ح١١؛ *مسند احمد* ج۲، ص۲٤٤، ۲٥۱.

وكأنّ إليه أشار العارف الرومي بقوله:

خلق ما بر صورت خود كرد حق   وصف ما از وصف او گيرد سبق

مثنوى معنوى، ج۲، ص۳٤۸.

۷ . *كنوز الحقائق*، ص ١٥٤.

۸ . أي المراد بالصورة هوية الحقّ.

۹ . أي لكون معرفة النفس ما ذكرناه، وهي لاتحصل إلّا بالكشف والذوق (جامي).

۱۰ . إذ لاتحمل عطايا الملك إلّا مطايا الملك (جامي).

۱۱ . اعلم أنّ حقيقة النفوس كلّها من النفس الواحدة التي هي نفس الحقّ، وأمّا صورة النفوس، فإنّها تجلّيات ←

وأرباب الفكر[١] من القدماء والمتكلّمين في كلامهم في النفس وماهيّتها، فما منهم من عثر علىٰ حقيقتها، ولايعطيها[٢] النظر الفكري أبداً)[٣].

لما بيّنا من انّه[٤] جسمانيٌّ منغمسٌ في الظلمات عاجزٌ عن رفع الوهم والشبهات.

(**فمن طلب العلم بها**[٥]) أي: بماهيّة النفس وحقيقتها (**من طريق النظر الفكري، فقد استمسن ذا ورم ونفخ في غير ضرم**) «الضرم» ما به توقد النار.

(**لاجرم أنّهم من ﴿الَّذينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فى الحَياةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُون اَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾[٦] فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه**).

كلّه ظاهر.

(**وما أحسن ما قال الله تعالىٰ في حقّ العالم وتبدّله مع الأنفاس: ﴿فى خَلقٍ جَديدٍ﴾ في عين واحدة، فقال في حقّ طائفة[٧]، بل أكثر العالم[٨]: ﴿بَلْ هُمْ فى لَبْسٍ مِنْ خَلقٍ جَديدٍ﴾[٩،١٠] فلايعرفون تجديد الأمر[١١] مع الأنفاس**).

→ نوريّة في النفس الرحماني يتنفّس الحقّ بها عن الصور الجسمانيّة الطبيعيّة، فإن كانت ـ أعني النفس ـ جزئيّة فهي صورة من صور النفس الكلّية الواحدة الرحمانيّة منفوضة في مادّة نفيسة نوريّة رحمانيّة، وإن كانت نفساً كلّية من النفوس للإنسان الكامل فهي عين نفس الحقّ، ظهرت في مرتبة حقيقة هذا العبد على نحو من الصورة (جندى).

١. من الحكماء (جامي).

٢. أي لايُعطى حقيقتها والعثور عليها (جامي).

٣. لكون الفكر محجوباً بالتقييد (ق).

٤. أي النظر الفكري والفكر.

٥. أي بماهيّة النفس وحقيقتها (جامي).

٦. الكهف (١٨): ١٠٤.

٧. وهم أهل النظر (جامي).

٨. فإنّهم محجوبون عن ذلك لتشابه الصور بل هم في لَبْسٍ (جامي).

٩. ق (٥٠): ١٥.

١٠. فإنّه يدلّ على أنّ تلبّس العالم في ملابس الخلقيّة وظهوره في صورة الأثر والفعل متجدّد حسب تجدّد الآنات والأنفاس؛ إذ الخلق خروج القابل إلى الفعل على ما لايخفى على أهله (ص).

١١. أي أمر وجود العالم (جامي).

لمّا كان كلامه رض في الحكمة القلبيّة وبيان تقلّبات القلب في عوالمه، وكان العالم أيضاً لايزال متقلّباً في الصور، ذكر أنّه في كلّ آن ونَفَس تتبدَل صوره علىٰ العين الواحدة التي هي الجوهر[١و٢]، واستشهد بقوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فى لَبسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.

ولمّا كان هذا التبديل نوعاً من أنواع القيامة كما مرّ بيانه في المقدّمات، وأهل النظر لم يشعروا بهذا، جعلهم بمثابة المنكرين بقوله: **(فقال في حقّ طائفة)** وهم أهل النظر، ثمّ عمّم بقوله: **(بل أكثر العالم)**، أي: قال في حقّ أكثر العالم، وهم المحجوبون كلّهم، وما التبس عليهم ذلك إلّا بمشابهة الصور.

(لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات، وهي الأعراض).

لأنّهم ذهبوا إلىٰ أنّ العرض لايبقىٰ زمانين.

(وعثرت عليه الحسبانيّة في العالم كلّه، وجهّلهم أهل النظر بأجمعهم).

الحسبانيّة: هم المسمّون عند أهل النظر بالسوفسطائيّة.

(ولكن أخطأ الفريقان، أمّا خطأ الحسبانيّة فبكونهم ما عثروا[٣] ـ مع قولهم: بالتبدّل في العالم بأسره ـ علىٰ أحديّة عين الجوهر المعقول، الّذي قبل هذه الصور[٤و٥]، ولايوجد[٦] إلّا بها)[٧].

---

١. وهو الوجود الفعلي.

٢. قال في الفصّ الهُودي: «النفس الرحماني إذا وجد في الخارج وحصل له التعيّن يسمّى بالجوهر».

٣. أي ما شعروا من تبدّل المجموع ... أنّ وراء هذه التبدّلات والأبدال والتمثّلات والأمثال حقيقة حقّ لايتبدّل عن مقتضى ذاته، لكن من شأنه الظهور بهذه الصور عند التجلّي والتعيّن وأنّه عين الوجود الحقّ (جندي).

٤. أي صورة العالم (جامي).

٥. والحقيقة مع التعيّن الأوّل اللازم لعلمه بذاته هي جوهر المعقول الذي قبل هذه الصور المسمّاة عالماً، وهو المسمّى بـ«العقل الأوّل» و«أمّ الكتاب» وهو روح العالم فلايوجد العالم إلّا به، وتأنيث الضمير وتذكيره في «بها» و«به» باعتبار التعيّن والجوهر والحقيقة (ق).

٦. أي ذلك الجوهر (جامي).

٧. أي بهذه الصورة في الحسّ الباطن، وهو عالم المثال المطلق والمقيّد والحسّ الظاهر، أي عالم الشهادة المدرك بالحواسّ الخمس الظاهرة، وليس أنّ ذلك الجوهر بدون تلك الصور غير موجود في نفسه بل موجود في العقل فقط (جامي).

أي، ولايوجد ذلك الجوهر في الخارج إلّا بتلك الصور.

(كما لاتعقل إلّا به)[١] أي، كما لاتعقل تلك الصور، إلّا بالجوهر، يعني: كما لاتعقلنّ كلّ واحد من الموجودات عند التعريف إلّا بالجواهر.

(فلو قالوا بذلك).

أي، بأنّ الجوهر شيء واحد تطرأ عليه صور العالم كلّه، فتصير موجودات متعيّنة متكثّرة، وذلك الجوهر هو عين الحقّ الذي بتجلّيه حصل العالم.

(فازوا بدرجة التحقيق في الأمر) لأنّهم حينئذٍ كانوا عارفين بالأمر علىٰ ما هو عليه.

(وأمّا الأشاعرة فما علموا أنّ العالم كلّه مجموع أعراض[٢و٣و٤]، فهو يتبدّل في

---

١. ضرورة امتناع قيام الصور بذواتها كظهور الموادّ بدونها، وفي عبارته هاهنا لطيفة وهي أنّ عدم العثور على الشيء والعلم به لايقال له: الخطأ في العرف؛ لأنّ الخطأ من الجهل المركّب، وهو بسيط، فنبّه على أنّ إطلاق الخطإ على الحسبانيّة باعتبار عدم العثور هاهنا حيث إنّهم جهلوا ما هو المبدأ الأوّل لهذا العثور والملزوم البيّن له وهو قولهم بتبدّل العالَم في الصور وذهابهم إليه، مع لزومه البيّن بالملزوم البيّن مع عدم العثور على لازمه البيّن وذلك هو الجهل المركّب عند التحقيق، فإنّه يستلزم عدم العلم بالملزوم مع اعتقاد علمه به (ص).

٢. يتقوّم بها ذلك الكلّ (جامي).

٣. أي العالم كلّ، ومجموع مايتقوّم به ذلك الكلّ هي الأعراض المتبدّلة (ص).

٤. أمّا بيان كون العالم مجموع أعراض؛ فإنّ العالم لايخلو من أن يكون جوهراً أو عرضاً أو مجموع جواهر أو أعراض، أو لايكون واحداً منها، ثمّ نقول لاجائز أن لايكون شيئاً منها وإلّا فهو لاشيء ولاوجود له وانحصر الأمر في هذا التقسيم؛ لانحصار الأمر بين الوجود والعدم.

ثمّ نقول: لاجائز أن يكون جوهراً لاعرض فيه؛ لعدم وجود جوهر بلاعرضٍ وعدم تحقّق هيولى بلاصورة، ولأنّا نقول أيضاً: إن كان الجوهر ما يقوم بذاته لايكون موجوداً في موضوع بل موجوداً لافي موضوع، فالعالم إذن ليس بجوهر، لأنّه لاقيام ولاوجود له من ذاته، بل قيامه بوجود مستفادٍ من الحقّ، فليس العالم و لاشيء من العالم بجوهرٍ قائمٍ بذاته ... فبطل أن يكون العالم جوهراً بلا أعراض.

ولاجائز أيضاً أن يكون مجموع أعراض وجواهر فإنّ القائم بنفسه وحقيقته لافي موضوع آخر هو الوجود الحقّ المطلق، فإنّه المتحقّق بنفسه لنفسه حقيقة لابغيره ولافي غيره، وهو يتعالى أن يكون جوهر العالم أو يقوم به عرض أو جزء من مجموع.

وإذا صحّ أنّه ليس بجوهر أو جواهر بلا أعراض ولاقائماً بذاته في ذاته ولامجموعاً من جواهر وأعراض، لزم أن يكون مجموع أعراض ... .

←

كلّ زمان، إذ العرض لايبقىٰ زمانين).

أي، وخطأ الأشاعرة أنّهم ما علموا أنّ العالم كلّه عبارة عن أعراض مجتمعة، ظاهرة في الذات الأحديّة، متبدّلة في كلّ آن فلو حكموا علىٰ أنّ أعيان الموجودات أيضاً تتبدّل كأعراضها، فلاتبقىٰ زمانين علىٰ حالة واحدة، لفازوا أيضاً بالتحقيق، لكنّهم غفلوا عن وحدة الجوهر وكونه عين الحقّ، القائم بنفسه المقوّم لغيره، وأثبتوا جواهر غير الذات الأحديّة الظاهرة بالصورة الجوهرية، فحجبوا وحرموا عن حقيقة التوحيد.

(ويظهر ذلك[1] في الحدود للأشياء، فإنّهم إذا حدّوا الشيء تتبيّن في حدّهم تلك الأعراض).

وفي نسخة: (**كونه الأعراض**) أي: كون ذلك الشيء عين الأعراض، ويتبيّن أيضاً: و(**أنّ هذه الأعراض المذكورة في حدّه عين هذا الجوهر وحقيقته[2] القائم بنفسه، ومن حيث هو عرض لايقوم بنفسه).**

«القائم بنفسه» مجرور علىٰ أنّه صفة الجوهر، أي: ويظهر أنّ العالم كلّه أعراض في حدودهم للأشياء، فإنّهم إذا حدّوا الانسان: بالحيوان الناطق، والحيوان: بالجسم الحسّاس المتحرّك بالارادة، والجسم: بأنّه جوهر قابل للأبعاد الثلاثة، يتبيّن أن الجوهر هو الّذي مع كلّ واحد من الأعراض، يصير موجوداً معيّناً مسمّىٰ بالجوهر قائماً بنفسه،

→ وأيضاً فإنّ العالم ممكن الوجود على كلّ حال أو واجب لابذاته بل بالواجب بالذات وامتنع امتناع وجود بالإجماع، فلزم أن يكون إمّا ممكناً أو واجباً، لاجائز أن يكون واجباً بذاته فإنّه الحقّ، فلو كان واجباً كان واجباً بالواجب بذاته، فقيامه إذن بالواجب بالذات لابنفسه، وإن كان ممكناً فلاوجود له إلّا بالمرجّح ولاتحقّق له إلّا بالوجود المستفاد من الموجد المرجّح، فهو إذن بدون ذلك غير موجود بل معدوم في عينه، إذ لم يكن فهو لعينه عدمي يطلب العدم الأصلي لعينه، ولكنّ الموجد المرجّح يوالي ويواصل بنور الوجود إفاضته عليه ويوجده مع الآنات، فتتجدّد الصور والأعراض مع الآنات على حقيقة العالم عندنا، وهو الوجود الحقّ الفائض المتعيّن بهذه الأعراض والصور والأشكال من الوجود المطلق الحقّ، ولايفيض من الحقّ إلّا الحقّ فيتحقّق به ما لاتحقّق له في عينه، فيوجد هذه الأعراض والصور (جندي).

١. أي كون العالم مجموع أعراض (جامي).

٢. بالجرّ على أنّه صفة للجوهر؛ وذلك لأنّ المذكور في حدود الأشياء ذاتيّاتها ومقوّماتها، وذاتيّات الشيء ومقوّماته عينه في الوجود (جامي).

وذلك لأنّ مفهوم الناطق ذو نطق، والنطق عرض، وذو أيضاً عرض لأنّه نسبة رابطة.

والحيوان «جسم حسّاس»، والحسّاس ذو حسّ، والحسّ عرض لأنّه الادراك.

والمتحرّك بالارادة أيضاً كذلك، فإنّ الحركة عرض والارادة عرض وكذلك الجسم، فإنّ المتحيّز هو ماله التحيّز، التحيّز عرض، والقابل للأبعاد الثلاثة التي هي الأعراض عبارة عمّا له القبول والقبول عرض، وهكذا إلىٰ أن ينتهي إلىٰ الجوهر، والجوهر: موجود لافي موضوع، والموجود هو ذو وجود.

أي: كون ذو نسبة وهو عرض والكون أيضاً كذلك، فبقي الوجود الحقيقيّ الّذي يدلّ عليه «ذو» وهو عين الحقّ، كما مرّ بيانه في المقدّمات.

فتبيّن أن مجموع العالم من حيث إنّه عالم أعراض كلّها[١] قائمة بالذات الإلهيّة، وإنّما قال: **(وانّ هذه الأعراض ... عين هذا الجوهر)** لأنّها كلّها صفاته التي فيه بالقوّة، فهي عينه بحسب الوجود، وغيره بحسب العقل.

(فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه) وهي الأعراض **(من يقوم بنفسه)**[٢] وهو الجوهر **(كالتحيّز[٣] في حدّ الجوهر القائم بنفسه الذاتي[٤])**.

مثال للعرض الّذي يلحق الجوهر فيجعله جسماً.

أي: كالتحيز الذي هو عرض ذاتي مأخوذ في حدّ الجوهر القائم بنفسه وهو الجسم، والمراد بـ«الذاتي» جزء الماهيّة، فإنّ المتحيّز والقابل للأبعاد فصلان للجسم.

(وقبوله[٥] للأعراض حدّ[٦] له ذاتي).

---

١. العالم جوهر واحد هو مجموع أعراض توحّدت فتجوهرت جوهراً واحداً تترائىٰ فيه صور لاتتناهى أبداً، فهذه الصور من حيث إنّها تترائىٰ وتظاهر وتمثّل لاتحقّق لها بنفسها، بل بجوهرها وفيه، فهي أعراض جمعت إلى جوهرواحد أو صارت جوهراً واحداً أو هو جوهرٌ واحد لاحقيقة في الحقيقة إلّا له (جندى).

٢. أي بحسب الظاهر والحسّ.

٣. أي والعرض المذكور في الحدود كالتحيّز (جامي).

٤. الذاتي صفة للتحيّز، والمراد به جزء الماهيّة؛ فإنّ الجسم يحدّ بأنّه متميّز قابل للأبعاد الثلاثة، فالتحيّز له ذاتي (جامي).

٥. أي قبول الجوهر القائم بنفسه الذي أُريد به الجسم فالأعراض، أي الأبعادالثلاثة (جامي).

٦. أي جزء حدٍّ له (جامي).

أي، وقبول الجسم للأعراض الثلاثة أيضاً حدّ للجسم ذاتي، والمراد بالحدّ: التعريف[1]، فإنّك إذا عرّفت الجسم بأنّه «القابل للأبعاد الثلاثة» يكون صحيحاً.

ويجوز أن يكون المراد بالحدّ جزء الحدّ، فإنّ كلاً من الأجزاء الذاتيّة يحدد المحدود ويعيّنه[2].

(ولاشكّ أنّ القبول عرض، إذ لايكون إلّا في قابل، لأنّه لايقوم بنفسه[3]، وهو[4]) أي: القابل **(ذاتي للجوهر)** الذي هو الجسم **(و[5] التحيّز عرض، ولايكون إلّا في متحيّز فلايقوم بنفسه، وليس التحيّز والقبول بأمر زائد علىٰ عين الجوهر المحدود[6])** أي: بحسب الوجود.

(لأن الحدود الذاتيّة)[7و8].

أي، الأجزاء الذاتيّة، وإنّما سمّاها حدوداً، لأنّ الحدود تعريفات، وبالأجزاء تحصل التعريفات.

(هي عين المحدود هويّته).

بحسب الخارج، وإنّما جعل التحيّز والقبول حدوداً ذاتية، لأنّ المتحيّز والقابل ذاتيان للجسم، والتحيّز ذاتي للمتحيّز والقبول للقابل، وجزء الجزء جزء.

---

١. لا الحدّ المنطقي.
٢. فإطلاق الحدّ عليه صحيحٌ.
٣. بل بالقابل (جامي).
٤. أي القبول (جامي).
٥. أي وكذلك (جامي).
٦. يعني الجسم (جامي).
٧. الحكماء ينكرون كون أمثال هذه الأُمور فصولاً، بل هي لوازم لها يعبّر عنها لعدم القدرة على التعبير عن حقائقها، بحيث تمتاز عن غيرها بغير هذه اللوازم أو بما هو أخفى منها (جامي).
٨. قالوا الفصول الحقيقية هو كون الشيء كذا، فحينئذٍ ترجع الفصول الحقيقيّة إلى الوجود، ومراد الشيخ أيضاً كذلك.

(فقد صار ما لايبقىٰ زمانين يبقىٰ زمانين وأزمنة)[١].

أي، بحسب الظاهر والحسّ، كما يزعم المحجوب.

(وعاد مالايقوم بنفسه يقوم بنفسه).

أي، بحسب ما يشاهد في الحسّ ويزعم المحجوب، لأنّه في الحقيقة قائم بالله، لابنفسه.

(ولايشعرون) أي، المحجوبون **(لما هم عليه**[٢]**)** من التبدّل، لأنّ أعيانهم أعراض متبدّلة في كلّ آن، والحقّ سبحانه يخلقهم خلقاً جديداً في كلّ زمان.

(وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد، وأمّا أهل الكشف فإنّهم يرون أنّ الله تعالىٰ يتجلّىٰ في كلّ نَفَس، ولايكرّر التجلّي)[٣،٤].

فإنّ ما يوجب البقاء غير ما يوجب الفناء، وفي كلّ آن يحصل الفناء والبقاء، فالتجلّي غير متكرّر.

(ويرون أيضاً شهوداً[٥] **أنّ كلّ تجلّ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق، فذهابه هو**

---

١. فما توهّموه أنّه جوهرٌ غير الحقّ تعالىٰ مجموع أعراض، والأعراض لاتبقى زمانين، فقد صار ما لايبقى زمانين وهو مجموع الأعراض يبقى زمانين وأزمنة على زعمهم، وعاد مالايقوم بنفسه من مجموع الأعراض يقوم بنفسه عندهم (ق).

٢. في أنفسهم من التبدّل الواقع فيهم بالخلق الجديد (جامي).

٣. فإن قلت: هب أنّه لايتكرّر في كلّ نفسٍ لما ذكرت، لكن لانسلّم أنّه لايتكرّر بحسب الأنفاس؛ فإنّ في كلّ نفسٍ يتكرّر التجلّي الموجب للفناء مرّتين وكذا التجلّي الموجب للبقاء.

قلت: فناء في كلّ نفسٍ برفع وجود آخر والبقاء بفيضان وجود آخر فلاتكرار (جامي).

٤. أي لايعيد عين التجلّي الأوّل، فإنّ حقيقة التكرار بالنسبة إلى مطلق التجلّي من حيث تعيّنه من مراتب الأسماء متحقّقة، ولكنّ التكرار بالنسبة إلى كلّ تعيّن معيّن محال عقلاً وكشفاً، فإن اعتبرنا حقيقة التجلّي الواحد الذاتي فلايتصوّر فيه التكرار أصلاً ورأساً فإنّه تجلٍّ واحد أزلاً وأبداً، ولكن ظهوراته وتعيّناته بحسب حضرات التجلّي ومراتب الأسماء وخصوصيّات القوابل والمظاهر والتجلّي في كلّ آنٍ وزمانٍ يتجدّد ويتعدّد ولاتكرار فيه؛ فإنّ القبول الأوّل غير القبول الثاني، فتجدّد التجلّيات بحسب قبول القوابل وتعددها (جندى).

٥. موافقاً لما في النصّ، فليس مستندهم النصّ فقط (جامي).

الفناء[1] **عند التجلّي)**.

أي، عند التجلّي الموجب للفناء **والبقاء لما يعطيه التجلّي الآخر**، هو التجلّي الموجب للبقاء بالخلق الجديد.

(**فافهم**) لتكون من أرباب الشهود للقيامة، وتلحق بالعالمين للآخرة.

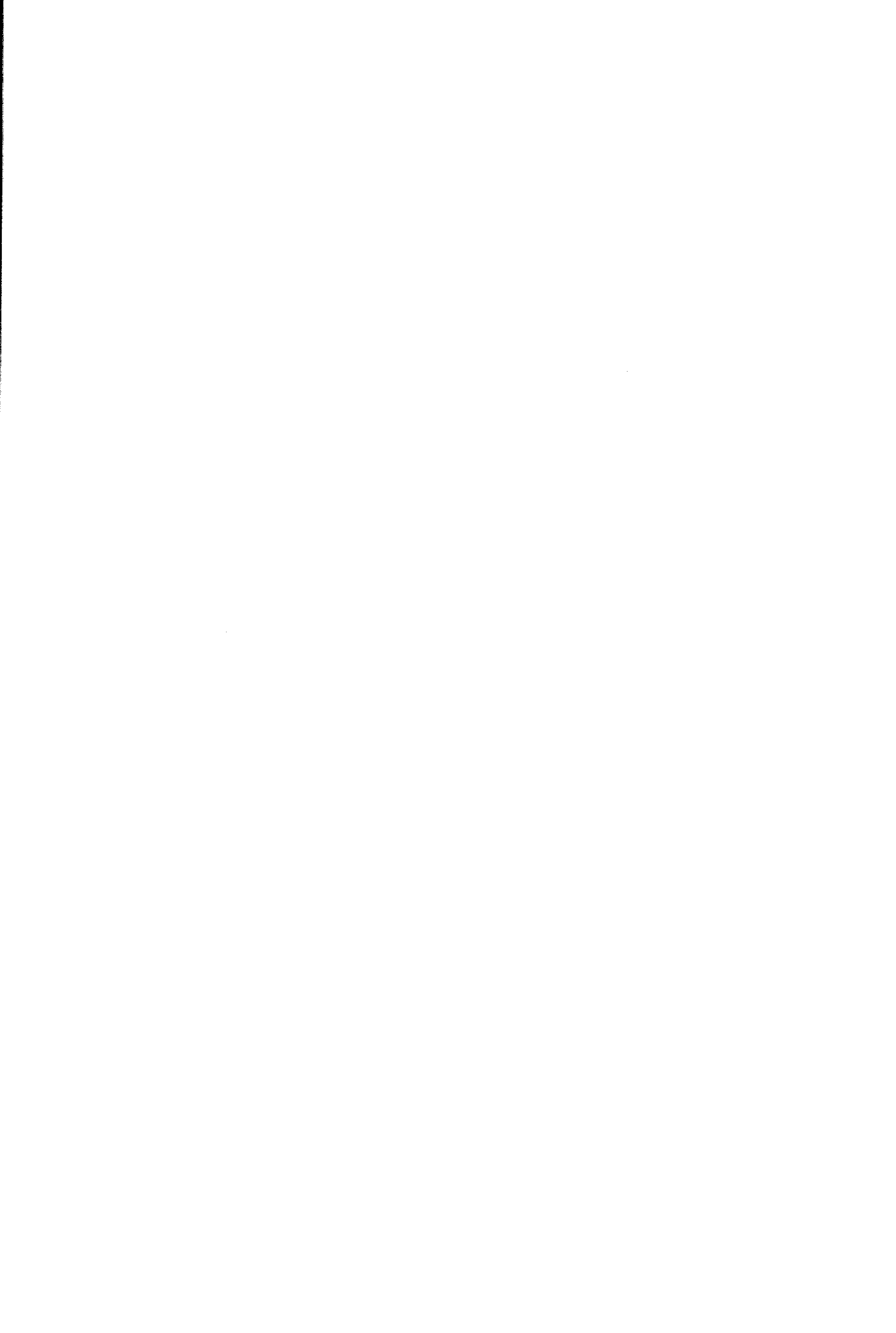
وإنّما قال: (**ويرون أيضاً شهوداً**) لئلا يزعم المحجوبون أنّه يحكم بهذا الخلق الجديد بسبب النصّ الوارد فيه، وهذا النصّ مستنده فقط.

ولمّا كان هذا الخلق من جنس ما كان اولاً التبس عليهم ولم يشعروا بالتجدّد وذهاب ما كان حاصلاً بالفناء في الحقّ، لأنّ كلّ تجلّ يعطي خلقاً جديداً، ويفني في الوجود الحقيقي ما كان حاصلاً، ويظهر هذا المعنىٰ في النار المشتعلة من الدهن والفتيلة، فإنّه في كلّ آن يدخل منهما شيء في تلك الناريّة، وتتصف بالصفة النوريّة، ثمّ تذهب تلك الصورة بصيرورتها هواء، وهكذا شأن العالم بأسره، فإنّه يستمدّ دائماً من الخزائن الإلهيّة، فيفيض منها ويرجع إليه، والله أعلم بالحقائق.

---

١. يشير ـ رض ـ إلى أنّ البقاء للوجود الحقّ الذي تظهر فيه هذه الصور مع الآنات، والفاني هو التعيّن بما تعيّن فيه، ومع قطع النظر عن هذه الاعتبارات فلافناء ولابقاء ولاتجلّي ولاحجاب ولاتخلّي ولاتحلّي ولابُعاد ولااقتراب (جندي).

فصّ حكمة
ملكيّة في كلمة لوطيّة



فصّ حكمة ملكيّة[1] في كلمة لوطيّة

المَلْك: ـ بفتح الميم وسكون اللام ـ هو الشدّة، والمليك: الشديد، قال صاحب الصحاح: «ملكت العجين أملكه مَلكاً ـ بالفتح ـ إذا شددت عجنه.

وإنّما نسب هذه الحكمة إلىٰ كلمة لوط عليه السلام؛ لأنّه كان ضعيفاً في قومه وهم أقوياء شديدوا الحجاب، ما كانوا يقبلون منه ما أتىٰ به من الله إليهم، وكانوا يفسدون في الأرض بالاشتغال بالشهوة البهيميّة، والانهماك في الأمور الطبيعيّة، حتّىٰ قال: ﴿لَوْ أَنَّ لي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوي إلىٰ رُكْنٍ شَديدٍ﴾[2] فالتجأ إلىٰ الله من حيث إنّه القوي الشديد حتّىٰ استأصلهم بشدّة العذاب.

(المَلك[3]: الشدّة، والمليك: الشديد، يقال: ملكت العجين[4] إذا شددت عجنه[5]، قال قيس بن الخطيم[6] يصف طعنةً:

---

١. وجه اختصاص الكلمة هذه بحكمتها هو ما غلب عليها بمقتضى زمانها على ألسنة قابلية أقوامها من الشدّة والقوّة (ص).

٢. هود (١١): ٨٠.

٣. ملك بالفتح: خمير سخت و نيكو كردن.

٤. ملكت العجين أملكه (من باب ضرب) مَلْكاً بالفتح إذا شددت عَجْنَه (صحاح).

٥. عَجْن: سرشتن و خمير كردن والفعل من ضرب ونصر *منتهى الإرب*.

٦. قيس بن الخطيم (بالخاء المعجمة كشريف) ابن عدي، والخطيم من قولهم: خطمته إذا ضربت خطمه؛ ←

ملكتُ بها كفّي فأنهرت[١] فتقها   يرىٰ قائم من دونها ما وراءها

أي، شددت بها كفّي يعني الطعنة).

معنىٰ البيت، أي: شددت بالطعنة كفّي ـ أي مسكت الرمح قوياً ـ فضربت به العدو، فأوسعت ما فتقت الطعنة حتّىٰ يرىٰ القائم ما وراء تلك الطعنة من جانب آخر، كأنّه جعل موضع الطعنة مثل شباك يرىٰ منها ماوراءها.

(فهو[٢و٣] قول الله تعالىٰ عن لوط ﷺ: ﴿لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِى إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ[٤و٥]﴾ فقال رسول الله ﷺ «يرحم الله أخي لوطاً لقد كان يأوي إلىٰ ركن شديد»[٦]

→

وسمّي الخطيم لضربة كانت خطمت أنفه.

أوّل البيت:

طعنت ابن عبدالقيس طعنة ثائر   لها نفذ لولا الشعاع أضاءها

الأبيات من الحماسة (شرح الخطيب عليها، ص٩٥، ج١). أدرك الإسلام وقتل قبل أن يدخل فيه.

١. أنهره، وسّعه، والدم أظهره وأساله *قاموس*.

٢. أي معنى الملك الذي وصف به هذه الحكمة ممّا يدل عليه قول الله من لسان لوط ـ ﷺ ـ ﴿ولو أنّ لى بكم قوة﴾ (جامي).

٣. أي فصّ الحكمة الملكيّة عن الكلمة المذكورة (ص).

٤. فإنّ معناه، أي معنى الملك يفهم من موضعين من هذا القول: الأوّل: ﴿لو أنّ لى بكم قوة﴾ فإنّ القوّة هي الشدّة. الثاني: ﴿أو آوى إلى ركنٍ شديد﴾ حيث وصف الركن بالشدّة، وكأنّ هذا الكلام من الشيخ إشارة إلى وجه توصيف هذه الحكمة بالملكيّة وتمهيد لما يفرع عليه من قوله: فقال رسول الله ـ ﷺ ـ الخ (جامي).

٥. الظاهر أنّ «لو» هاهنا للتمنّي، أي ليتني بكم قوّة تستخرج منّي ما هو بالقوّة فى هذا النوع الكمالي من الظهور على الكلّ لكلامه المعرب عن الأمر بتمامه؛ وذلك أنّ كل نبيّ أنّما يظهر منه ما يُسأل ألسنة قوّة قومه وقابليّة أُمّته، فإنّه لو لم يكن عن قوّة قابليّة القوم ما يقوى به النبيّ في إظهار كمال النبوّةوتمامها، لابدّ له من الالتجاء إلى القبيلة الختميّة والانخراط فيهم على ما اقتضى التوجّه الأصلي والاستعداد الفطري من إظهار ذلك بمعاونة من في حيطته، يتمّ الأمر والانخراط في سلك مَن يظهر به ذلك، وإلى ذلك أشار مفصحاً عنه: ﴿أو آوى إلى ركنٍ شديد﴾ فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: رحم الله ... والتعبير عنه بـ«أخي» إشعارٌ بتلك النسبة (ص).

٦. *تفسير الطبري*، سورة هود، ذيل آيه ٨٠، ج ١١، ص٥٣؛ *الدرّالمنثور*، سورة هود، ذيل آية ٨٠، ج ٤ ص٤٦٠ـ٤٥٩.

فنبّه ﷺ أنّه كان مع الله من كونه شديداً) [١] .

أي، المَلك المفسّر بالشدة مستفاد من قوله تعالىٰ عن لسان لوط: ﴿لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً﴾ والمراد بالقوّة الهمّة القويّة المؤثرة في النفوس؛ لأنّ القوّة منها جسمانيّة ومنها روحانيّة وهي الهمّة، والروحانيّة أقوىٰ أثراً؛ لأنّها قد تؤثّر في أكثر أهل العالم أو كلّه، بخلاف الجسمانيّة ﴿أَوْ آوِى﴾ أي: التجىء ﴿إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ أي: قبيلة قويّة غالبة علىٰ خصمائها، هذا بحسب الظاهر.

وأمّا بحسب الباطن فإنّه التجأ إلىٰ الله من حيث إنّه قويّ شديد، كما نبّه عليه رسول الله ﷺ.

(الّذي قصده [٢] **لوط** عليه السلام **القبيلة** [٣] **بالركن الشديد والمقاومة، بقوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ** [٤] **قُوَّةً﴾ وهي** [٥] **الهمّة هنا** [٦] **من البشر خاصّة)** .

«القبيلة» مرفوعة علىٰ أنّها خبر المبتدأ، والرابطة [٧] محذوفة، أي: الذي قصده لوط هي القبيلة، «والمقاومة» عطف علىٰ «القبيلة»، وإنّما قصد لوط عليه السلام القبيلة بالركن الشديد، لأنّه يعلم أنّ أفعال الله تعالىٰ لاتظهر في الخارج إلّا علىٰ أيدي المظاهر، فتوجّه بسرّه إلىٰ الله وطلب منه أن يجعل له أنصاراً ينصرونه علىٰ أعداء الله، وقوّة وهمّة مؤثّرة من نفسه ليقاوم بها الأعداء.

(فقال رسول الله [٨] ﷺ: **«فمن ذلك الوقت» يعني من الزمن الذي قال فيه لوط** عليه السلام:

---

١ . أي مع الله في صورة جمعيّته الختميّة، ولكن من كونه شديداً، أي من هذه الحيثيّة (ص).

٢ . والقصد التوجّه إلى تمام الكمال الذي أنّما يجيء منه صاحبه وبه يوجد الأشياء ويعدم، فإنّ الغاية سبب وجود الأشياء وظهورها (ص).

٣ . أي القبيلة ظاهراً والله حقيقة (جامي).

٤ . أي ليست لى بكم قوّة أُقاومكم بها (جامي).

٥ . أي القوّة (جامي).

٦ . يعني القوّة المذكورة في قوله: ﴿لو أنّ لى بكم قوّة﴾ (جندي).

٧ . أي عائد الصلة.

٨ . ثمّ إذ قد أفصح لسان كمال النبوّة في الكلمة اللوطيّة داعياً إلى الانخراط في سلك القبيلة الجمعيّة ظاهراً بها، وقد استجيبت دعوته ضرورة فقال رسول الله ـ ﷺ ـ (ص).

﴿أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ «**ما بعث نبيّ بعد ذلك إلّا في مَنَعة**[١] **من قومه**») أي، ما بعث نبيّ إلّا بين مَنَعة يمنعون شرّ الأعداء عنه.

(**فكان تحميه قبيلته كأبي طالب مع رسول الله ﷺ، فقوله:**) أي: قول لوط عليه السلام (﴿**لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً**﴾ **لكنه عليه السلام سمع الله**[٢] **يقول:** ﴿**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ**﴾[٣و٤] **بالأصالة**[٥]).

أي، هذا القول أنّما وقع لكن لوط عليه السلام أدرك بالنور الإلهيّ معنىٰ قول الله تعالىٰ: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾، وعلم أنّ الله خلق الخلق من العدم، معنىٰ الآية[٦] أيضاً يرجع إليه، إذ الضعف عدم القوّة، والعدم أصل كلّ متعيّن، وإليه ترجع الصفات الكونيّة كلّها، وعرف أنّ القوّة لله جميعاً بالأصالة ولغيره بالتّبعيّة كما قال تعالىٰ.

(﴿**ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً**﴾ **فعرضت القوّة بالجعل**) أي، بالايجاد بالخلق الجديد.

(**فهي قوّة عرضيّة** ﴿**ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَشَيْبَةً**﴾ **فالجعل تعلّق بالشيبة**)[٧و٨] لأنّها خلق جديد.

---

١. هو في عزّ ومَنَعة محركة، وليسكن أي معه من يمنعه من عشيرته (قاموس).

٢. وأمّا معنى قوله ـ رض ـ لوطاً ـ عليه السلام ـ يقول الله: ﴿الذي خلقكم من ضعف﴾، أنّه سمع بسمع روحه روح هذه الاية من روح محمّد ـ ﷺ ـ في عالم الأرواح، حين بعثه إلى الأرواح نبيّاً، وكان آدم بين الماء والطين، فسمع الآية روح لوط كذلك (جندي).

٣. ضرورة أنّ ما هو خلقيّ ذاتيّ لايحتاج فيه إلى جعل (ص).

٤. الروم (٣٠): ٥٤.

٥. أي مبتدئاً خلقكم من ضعف، أي عدم القوّة هو الأصل فيكم (جامي).

٦. أي خلقكم من ضعف.

٧. لأنّها أمر وجوديّ (جامي).

٨. إنّما قال: فالجعل تعلّق بالمشيئة؛ لأنّ الضعف يتبعها طبعاً، ولذا وصف الضعف بالرجوع إلى أصل خلقه. ثمّ لما تبيّن أنّ الرجوع أنّما هو بتبعيّة الشيب المجعول تابع المجعول مجعول فسرّه بالردّ إلى ما خلقه منه؛ لاشتراك الردّ والإحداث في معنى الجعل، والمقصود أنّ القوّة للخلق عارضي، ولهذا أورد «لو لا الامتناعيّة» إشارة منه إلى محض التوحيد وأن لاحول ولاقوة إلّا بالله (ق).

(وأمّا الضعف فهو رجوع إلىٰ أصل خلقه[1]، وهو[2] قوله: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾) وهو العدم؛ لأنّه عبارة عن عدم القوّة.

(فردّه لما خلقه منه) اللام بمعنىٰ إلىٰ **(كما قال تعالىٰ: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلىٰ أَرْذَلِ العُمُرِ لِكَيْلاَ يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً﴾[3] فذكر[4] أنّه ردّ إلىٰ الضعف الأوّل[5]، فحكم الشيخ حكم الطفل في الضعف[6])**.

الكلّ ظاهر، والمقصود أنّ القوّة للخلق من حيث إنّه غير وسوىٰ عارضة، ولهذا قال: «لاحول ولاقوّة إلّا بالله» والضعف والعجز ذاتي له؛ لأنّه من العدم.

(و ما بعث نبيّ إلّا بعد تمام الأربعين، وهو زمان أخذه[7] في النقص والضعف[8]، فلهذا قال: ﴿لَوْ اَنَّ لِي[9] بِكُمْ قُوَّةً﴾ مع كون ذلك[10] يطلب همّةً مؤثّرة)[11و12و13].

---

١. فتعليق الجعل بهما باعتبار أحدهما (جامي).

٢. أي أصل خلقه ما يدلّ عليه قوله: خلقكم من ضعف (جامي).

٣. الحجّ (٢٢): ٥.

٤. أي الله سبحانه بقوله: ﴿يردّ إلى أرذل العمر﴾ أنه ردّ (جامي).

٥. الذي خلق منه فحكم الشيخ حكم الطفل (جامي).

٦. الأصلي، غير أنّ الشيخ مردودٌ إليه بعد القوّة والطفل لايقوى بعد (جامي).

٧. أي شروعه (جامي).

٨. أي لأجل أخذه في النقص والضعف (جامي).

٩. أي كان (جامي).

١٠. أي الأخذ (جامي).

١١. لاقوّة جسمانية (جامي).

١٢. مع ذلك مايطلب القوّة الجسمانيّة، بل إنّما يطلب همّة مؤثّرة في الوجود عَلِيّة ونيّة قاصدة إلى الغاية رفيعة (ص).

١٣. فلمّا وهنت القوى الطبيعيّة وظهر ضعف القوى الجسمانيّة لكونها متناهية اشتدّت سلطنة القوّة النظرية وظهر سلطان النور الإلهي، فغلب البياض بحكم العكس على سواد الشعر، وحان وقت تأثير الهمّة بالقوّة الإلهيّة برجوع الحجابات الخلقيّة إلى الضعف الأصلي وبروز الحقيقة الإلهيّة والقوى الروحانيّة من الحجاب ورجوعاً إلى التأثير الأصلي، فتمنّى بـ«لو الامتناعيّة» بالتشبيه إليه؛ لأنّ القوة لله لاله، فإنّ أصل وضعها للامتناع واستُعيرت للتمنّي الدالّ على طلب الهمّة المؤثّرة، فالقوة ليست له من حيث إنّه خلق سيّما عند ضعف الخلقة ونقصانها عند الأربعين، وهي له من حيث إنّه حقّ (ق).

معناه ظاهر، وإنّما كانت البعثة بعد تمام الأربعين؛ لأن أحكام النشأة العنصريّة غالبة علىٰ أحكام النشأة الروحانيّة في تلك المدّة، والقوى الطبيعيّة مستعلية علىٰ القوى الروحانيّة، بحيث لايظهر أثرها إلّا احياناً، ولذلك يغلب السواد أيضاً في تلك المدّة علىٰ الشعر، والحكمة في هذه الغلبة واختفاء القوىٰ الروحانيّة تكميل النشأتين وتحصيل السعادتين؛ لأنّ الربّ كما يربّ الظاهر في ذلك الزمان يربّ الباطن أيضاً.

ولمّا كانت النشأة الدنياويّة منقضية متناهية تتوجّه تلك القوّة إلىٰ الضعف إلىٰ أن تفنىٰ، ولكون الآخرة دائمة أبديّة تزداد القوىٰ الروحانيّة إلىٰ أن تنتهي إلىٰ الكمال المقدّر له، [كذا، لها، ظ]

قوله تعالىٰ: ﴿لِكَيْلاَ يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً﴾[1] إشارة إلىٰ فناء قابليّة الآلة التي بها يظهر العلم في الخارج، لا أنّ الناطقة يطرأ عليها الجهل بعد العلم، وإلّا ما كان يبقىٰ العلم بعد المفارقة.

(فإن قلت: فما يمنعه من الهمّة المؤثّرة وهي موجودة في السالكين من الاتباع[2]، والرّسل أولىٰ بها.

قلنا: صدقت، ولكن نقصك علم آخر، وذلك أنّ المعرفة لاتترك للهمّة تصرّفاً[3]، فكلّما علت معرفته نقص تصرّفه بالهمّة[4]، وذلك لوجهين الوجه الواحد لتحقّقه بمقام العبوديّة[5]، ونظره[6] إلىٰ أصل خلقه الطبيعيّ[7و8]).

أي، لظهوره بمقام العبوديّة، وهي تقتضي الاتيان بأوامر السيّد، والتصرّف أنّما يكون عند الظهور بالربوبيّة؛ لأنّ للسيّد المالك أن يتصرّف في ملكه لا للعبد، ولنظره

---

١. الحجّ (٢٢): ٥.

٢. على ما هم عليه من القصور وجزئيّة الحكم وضعفها والرسل بكمالهم وكلّية أحكامهم وقوّتها (ص).

٣. يعني استقلالاً في التأثير والحكم (ص).

٤. حتّى إذا بلغت غايتها لم يبق له تصرّف أصلاً (جامي).

٥. الآبية عن غير الإذعان والقبول لأحكام الربّ وتصرّفاته أفعالاً وأعمالاً (ص).

٦. أي ولنظره (جامي).

٧. أي وضعفه الفطري ذوقاً وحالاً (ص).

٨. وهو الضعف والعجز (جامي).

إلىٰ أصل خلقه الطبيعيّ، وهو الضعف والعجز كما قال تعالىٰ ﴿اللهُ الَّذى خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾[١].

(والوجه الآخر أحديّة المتصرِّف والمتصرَّف فيه[٢]، فلا يرى علىٰ من يرسل همّته[٣] فيمنعه[٤] ذلك).

والوجه الآخر أنّ العارف يعرف أنّ المتصرّف، والمتصرّف فيه في الحقيقة واحد وإن كانت الصور مختلفة، فلايرىٰ أحداً غيره ليرسل همّته عليه فيهلكه، فيمنع المتصرّف[٥] ذلك العرفان عن تصرّفه[٦]، فالرؤية رؤية البصر و«من» مفعوله، و«علىٰ» متعلّق بقوله: **(يرسل)**.

ويجوز أن تكون الرؤية بمعنىٰ العلم و«من» استفهاميّة، أي فلا يعلم علىٰ أيّ موجود يرسل همّته علىٰ سبيل القهر والغضب فيهلكه، وليس في الوجود غيره.

وأيضاً التصرّف أنّما يكون بالجهة الربوبيّة فالمتصرّف إن قلنا: «إنّه ربّ» فليس للعبد

---

١. الروم (٣٠): ٥٤.

٢. في مشهده الجمعيّ، وبيّن أنّه لابدّ وأن يكون الفاعل في بُعد عن القابل، يقابله حتّى يتمكّن من التأثير؛ فإنّ القريب من الشيء منقهرٌ تحت أحكام وحدته الشخصيّة مختفٍ في أحديّته الإحاطيّة فلايرى صاحب المشهد الجمعيّ غيراً في نظر همّته حتّى يتوجّه إليه بقوّة تأثيره وإلى من يقصد عند التأثير وعلى من يرسل همّته إليه، فإنّ للفاعل المؤثّر مرتبة العلوّ على مجعوله المتأثّر منه، لابدّ من ذلك حتّى يتمّ التأثير، فلذلك استعمل الرؤية بـ«على» وهي الرؤية البصريّة، بقرينة «النظر» في الوجه الأوّل، فيمنعه ذلك الأحديّة المشهودة له عن تقابل العلوّ والسفل، الذي به يتمكّن الفاعل في التصرّف (ص).

٣. يعني لايرى مَن يرسل همّته عليه، أو يكون مفعول «يرى» محذوفاً بمعنى لايرى أحداً، ويكون على مَن يرسل همّته بيان علّة عدم التصرف، فخذف المرئي لما لم يتعلّق به الرؤية. والتقدير: لايرى أحداً غير الحقّ فعلى مَن يرسل همّته؟ هو صحيحٌ فيه حذف واستفهام للمخاطب عمن يرسل عليه همّته (جندي).

٤. المانع بالحقيقة هو الوقوف في مقام العبودية الذاتيّة له، وردّ أمانة الربوبيّة العرضيّة إلى الله تأدّباً بآداب أهل القرب فلايتعدّى للتصرّف والتسخير، ويتوجّه بالكلّية إلى الله الواحد الأحد المتفرّد بالتدبير والتقدير (ق).

٥. مفعول به.

٦. يعني لاجرم اين عرفان مانع متصرف از تصرف است كه «العرفان» فاعل يمنع است و «المتصرّف» مفعول به آن.

فيه شيء، وهو المالك يفعل في ملكه ما يشاء.

وإن قلنا: «إنّه عبد» فلايخلو من أنّه يتصرّف بأمر المالك، أو لا:

فإن كان بالأمر علىٰ التعيين فالمتصرّف أيضاً المالك علىٰ يد العبد، وهو آلة فقط.

وإن[1] كان بالأمر علىٰ الاجمال، كقول المالك: «تصرّف فيما شئت بما شئت»، فهو الخليفة، وهو أيضاً مظهر الربّ لايفعل شيئاً لنفسه، فأن لم يفعل بأمر المالك يعلم أنّ المتصرّف فيه هو الحقّ الظاهر بتلك الصورة، أو لا؟

فإن علم فهو ممّن أساء الأدب مع الله فلايكون تامّ المعرفة، وإن لم يعلم فهو الجاهل بمرتبة المتصرَّف فيه، بجهله يرسل همّته عليه بالاهلاك.

فالحاصل: أنّ المعرفة تمنع العارف من التصرّف، ومن تصرّف من الأنبياء والأولياء أنّما تصرّف بالأمر الإلهيّ لتكميل المتصرّف فيه والشفقة عليه، وإن كانت الصورة صورة الاهلاك.

(وفي هذا المشهد، يرىٰ أنّ المنازع له ما[2] عدل[3] عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه[4]، وحال عدمه[5]، فما ظهر في الوجود[6] إلّا ما كان له في حال العدم[7] في الثبوت[8]، فما[9] تعدّىٰ[10] حقيقته، ولاأخلّ بطريقته).

المشهد مقام الشهود، أي: وفي هذا المقام من المعرفة وهو مقام شهود الأحديّة، يعلم العارف أنّ من ينازعه وينازع الأنبياء والأولياء ما عدل عن اقتضاء حقيقته التي هي

---

١. وصليّة.

٢. نافية.

٣. أي ما عدل عن مقتضياته (جامي).

٤. الثابتة في العلم (جامي).

٥. الخارجي فى العين (جامي).

٦. العينى منه صورة المخالفة (جامي).

٧. الخارجي (جامي).

٨. أي في مرتبة الثبوت العلمي (جامي).

٩. نافية.

١٠. أي المنازع حقيقته فيما جرى عليه من المخالفات (جامي).

العين الثابتة، فإنّها كانت علىٰ المنازعة مع حقائق الأنبياء والأولياء حال كونها ثابتة في العدم؛ لأنّ حقائقهم اقتضت الهداية والرشاد وطاعة أمر الله.

وحقيقة المنازع معهم اقتضت الضلالة والغواية، والاباء عمّا جاء به النبيّ، فكلّ علىٰ طريقته الخاصّة به، وكلّ عند ربّه مرضي، كما مرّ بيانه.

فما ظهر في الوجود العيني شيء إلّا علىٰ صفة ما كان عليه في الوجود العلمي، فما تعدّىٰ المنازع عن حقيقته، ولاأخلّ بشيء في طريقته.

(**فتسمية ذلك**[1] **نزاعاً**) أي: بالنزاع (**أنّما هو أمر عرضي أظهره الحجاب الّذي علىٰ أعين الناس، كما قال الله تعالىٰ فيهم**[2]: ﴿وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لاٰ يَعْلَمُونَ[3]﴾ ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا[4] وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[5و6]).

ضمير «أنّما هو» عائد إلىٰ التسميّة، ذكره باعتبار القول أو تغليباً للخبر، ومعناه: فتسمية ما عليه المنازع من الطريق الخاصّ به نزاعاً، أنّما هو أمر عرضي حصل للمحجوبين بواسطة الحجاب الّذي علىٰ أعينهم من سرّ القدر، فإنّهم يتوقّعون من جميع الخلائق الاهتداء والرشد لما جاء به الأنبياء عليهم السلام.

وما يعلمون أنّ كلّ عين لاتقبل إلّا ما يعطيه الاسم الحاكم عليها من الله، وكلّ موافق لطريقه، ولو كانوا يعلمون **ذلك** ما كانوا يسمّونه منازعاً مطلقاً، بل موافقاً، **لذلك قال** تعالىٰ في حقّهم: ﴿وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لاٰيَعْلَمُونَ﴾ أي: سرّ القدر ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ أي: يعلمون ما ظهر لهم من النشأة الدنياويّة، وهم عن النشأة الاخراويّة ـ التي عندها يظهر سرّ القدر ـ **غافلون**.

واعلم، أنّ ما زعم المحجوب أيضاً حقّ واقع، فإنّ للأسماء مقتضيات متوافقة ومتخالفة:

---

١. أي ذلك الأمر الظاهر على المنازع من المخالفة المسمّى نزاعاً أنّما هو أمرٌ عرضي (جامي).

٢. أي في شأن المحجوبين (جامي).

٣. الأعراف (٧): ١٨٧.

٤. أي ماظهر لهم في النشأة الدنيويّة (جامي).

٥. الروم (٣٠): ٧.

٦. أي وهم عن النشأة الأُخرويّة التي عندها يظهر سرّ القدر غافلون (جامي).

الأوّل: «كالرحيم»، و«الكريم».

والثاني: «كالرحيم»، و«المنتقم».

فإذا اعتبر مقتضىٰ كلّ اسم بحسبه، أو بحسب الاسم الموافق له، كانت عينه موافقة لطريقها، كما مرّ من أنّ كلّ واحد من الأعيان علىٰ طريق مستقيم، وهو عند ربّه مرضيّ.

وإذا اعتبر بحسب اسم آخر مخالف له كانت عينه مخالفة، فالتخالف والتضادّ بين الأسماء والأعيان واقع، والأنبياء عليهم السلام آمرون بالدعوة علموا سرّ القدر أو لم يعلموا، لمقاصد[1]:

أحدها: تميّز أهل الدارين.

وثانيها: ايصال كلّ إلىٰ كمال ما تقتضي حقيقته.

وثالثها: الحجة لهم وعليهم، إذ الأنبياء عليهم السلام حجج الله علىٰ خلقه، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنّا معذِّبِينَ حَتّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[2].

فتسمية المحجوب ـ أو النبيّ والوليّ المكاشف لسرّ القدر[3] ـ ذلك نزاعاً، أنّما هو بالنسبة إلىٰ عدم قبوله الأمر الإلهيّ التكليفي، ومنازعة ما تعطيه حقيقته من الضلال لما تعطيه حقيقة النبيّ من الهداية، فوقع النزاع.

وإنّما كان عرضيّاً لأنّه بالنظر إلىٰ الغير، لاإلىٰ ذاته.

(وهو[4] من المقلوب، فإنّه من قولهم: ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾[5] أي: في غلاف).

---

١. أي الأنبياء آمرون لمقاصد.

٢. الإسراء (١٧): ١٥.

٣. قال الشيخ ـ رض ـ في *نقش الفصوص*: «سرّ القدر» هو أنّه لايمكن لعين من الأعيان الثابتة الخلقيّة أن يظهر في الوجود ذاتاً وصفةً وفعلاً إلّا بقدر خصوصيّة قابليّته واستعداده الذاتي.

وسرّ سرّ القدر أنّ هذه الأعيان الثابتة ليست أموراً خارجة عن الحقّ، بل هي نسب و شوؤن ذاتيّة، فلايمكن أن تتغيّر عن حقائقها، فإنّها حقائق ذاتيّات، وذاتيّات الحقّ سبحانه لاتقبل الجعل والتغيّر والتبديل والمزيد والنقصان».

نقش الفصوص، ص٢١١.

٤. أي النزاع، علىٰ ما تصوّره من المقلوب؛ فإنّه وفاق في الحقيقة وهم قلبوه أو الغفلة التي لهم من باب المقلوب فإنّه من قوله: ﴿قلوبنا غلف﴾ البقرة (٢): ٨٨ فإنّ «غفل» قلب «غلف» (ص).

٥. البقرة (٢): ٨٨.

«هو» يجوز أن يكون عائداً إلىٰ النزاع المذكور، أي: النزاع المذكور مقلوب بالقلب المعنوي، قلّبه أهل الحجاب لكون قلوبهم في أكنّة، فإنّه وفاق في نفس الأمر، ولا يعلم الحقّ منه إلّا كذلك، وما يعطيه ربّه الحاكم عليه إلّا ذلك، كما يعطي ربّ المحجوبين الوفاق نزاعاً، هذا وجه.

والأولىٰ منه أن يكون الضمير عائداً إلىٰ قوله: (**غافلون**) أي: الغافل مقلوب من «الغلف»، فإنّه من «غفل» المقلوب عن «غلف» ويؤكده قوله: (**فإنّه من قولهم ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾ ... الخ**) أي: مأخوذ من الغلف.

وهذا أيضاً تقرير سبب تسميتهم للوفاق نزاعاً، قال تعالىٰ حاكياً عن الكفار: **﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَايُؤْمِنُونَ﴾** أي: قلوبنا في غلاف، أي: في حجاب.

إذ لاشكّ أنّ الغافل أنّما يغفل عن الشيء بواسطة الحجاب الّذي يطرأ علىٰ قلبه، فالغافلون عن الآخرة هم الذين قلوبهم في غلاف وحجاب.

(**وهو «الكنّ» الذي ستره عن إدراك الأمر علىٰ ماهو عليه**).

وهو ـ أي: الغلاف ـ هو «الكنّ» المذكور في قوله تعالىٰ: **﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِى آذَانِهِمْ وَقْراً﴾**[1] فهو الّذي ستر القلب وحجبه عن إدراك الحقائق علىٰ ما هي عليه.

ولمّا كان قوله: (**وهو من المقلوب ... الخ**) اعتراضاً وقع في أثناء تقريره أن المعرفة تمنع العارف من التصرّف، قال:

(**فهذا**[2]) أي: هذا الّذي ذكرناه (**وأمثاله، يمنع العارف من التصرّف**[3] **في العالم،**

---

١. الإسراء (١٧): ٤٦.

٢. الذي ذكرنا من الوجوه الثلاثة (جامي).

٣. شهود أحديّة التصرّف والمتصرّف والمتصرّف فيه كما يوجب التوقّف عن التصرّف فكذلك يقضي بالتصرّف؛ فإنّ التصرّف من حيث وقع وممّن كان فليس إلّا للحقّ، فلو تصرّف العارف بأحديّة عين المتصرّف والمتصرّف فيه بكلّ ما تصرّف في الأكوان فليس ذلك التصرّف إلّا للحقّ ومن الحقّ، ولاسيّما وأحديّة العين توجب أن يكون لحقيقة العبد كلّ ما لحقيقة الربّ من التصرّف والتأثير ... فإن ظهر التصرّف عن هذا العبد الكامل فليس ذلك بتسليط الهمّة، بل تجلٍّ في عين الحقيقة من غير إخلال بمقام العبوديّة، ولكن التصدّي ←

قال الشيخ أبوعبدالله[١] بن قائد للشيخ أبي السعود ابن الشبل: «لم لاتتصرّف؟» فقال أبوالسعود[٢]: «تركت الحقّ يتصرّف لي كما يشاء» يريد قوله تعالىٰ آمراً: ﴿فَاتَّخِذْهُ وَكيلاً﴾[٣] فالوكيل[٤] هو المتصرّف، لاسيما وقد سمع) أي: سمع أبو السعود (أنّ الله يقول: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فيه﴾[٥] فعلم ابوالسعود والعارفون أنّ الأمر الذي بيده ليس له وأنّه مستخلف فيه.

ثُمّ قال له الحقّ: هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملّكتك إيّاه، اجعلني واتخذني فيه وكيلاً، فامتثل أبو السعود أمر الله فاتخذه وكيلاً، فكيف تبقىٰ لمن شهد مثل هذا الأمر همّة يتصرّف بها؟!

والهمّة لاتفعل إلّا بالجمعيّة التي لامتسع لصاحبها إلىٰ غيرما اجتمع[٦] عليه، وهذه المعرفة[٧] تفرقه عن هذه الجمعيّة[٨]، فيظهر العارف التامّ المعرفة بغاية العجز والضعف.

قال بعض الأبدال[٩] للشيخ عبد الرزاق: «قل للشيخ أبي مدين بعد السلام عليه يا

→ لذلك والظهور به خلاف التحقيق [illegible] العارف عن التصدّي للتصرّف التسخير بإرسال الهمّة وتسليط النفس هو أنّ الكامل مستفرغ بكلّيته لله وشهوده من حيث إطلاقه الحقيقي الذاتي، فلا التفات له إلى تسليط الهمّة الكلّية إلى الكوائن الجزئيّة بالتوجّه الكلّي وجمع الخاطر (جندى).

١. من كبار أصحاب الشيخ عبدالقادر الگيلاني: مات سنة ٥٧٦ (*ريحانة الأدب*، ج٨، ص١٤٧) قال الجامي: «محمد الأواني المشتهر بابن القائد». (*نفحات الأنس* ص٥٢٦ الترجمة ٥٢٩. ذكره ابن عربي في *الفتوحات* ج٢، ص١٩.

٢. من كبار أصحاب الشيخ عبدالقادر الگيلاني، مات سنة، ٥٧٩ (*ريحانة الأدب* ج٧، ص١٢٦. راجع *نفحات الأُنس* ص٥٢٦، الترجمة، ٥٣٠ ذكره ابن عربي في *الفتوحات المكّيّة*، ج٢، ص١٩.

٣. المزمّل (٧٣): ٩.

٤. ولكن لم يكن راغباً في الظهور به (جامي).

٥. الحديد (٥٧): ٧.

٦. واهتمّ به ممّا يوجده أو يبقيه أو يُعدمه (ص).

٧. التي لابدّ للعبد العارف أن يكون صاحب قدم فيها (ص).

٨. فلا يمكن أن يكون له الهمّة الموجدة والمؤثّرة أصلاً مع تلك المعرفة المفرّقة له عن الجمعيّة المؤثّرة (ص).

٩. قال مولانا الجامي في حاشية *نقد النصوص*: «البدلاء هم سبعة رجال يسافر أحدهم عن موضع ويترك جسداً على صورته فيه، بحيث لايعرف أحد أنّه فقد، وذلك معنى البدل لاغير، وهم على قلب إبراهيم ـ عليه السلام ـ» كذا في اصطلاحات الصوفيّة. *نقد النصوص*، ص٥٤.

أبا مدين، لم لايعتاص علينا شيء وأنت تعتاص[١] عليك الأشياء، ونحن نرغب في مقامك وأنت لاترغب في مقامنا[٢]؟! وكذلك كان).

هذا كلام الشيخ رض، أي: كذلك كان أبو مدين تعتاص عليه الأشياء، وكان يرغب غيره في مقامه، وهو لايرغب في مقام غيره.

(**مع كون أبي مدين رض كان عنده ذلك المقام**) أي: مقام البدلاء (**وغيره، ونحن أتمّ في مقام العجز والضعف منه**) أي: من أبي مدين (**ومع هذا[٣] قال له هذا البدل ما قال[٤]، وهذا[٥]**) أي: وعدم التصرّف والظهور بمقام الضعف والعجز (**من ذلك القبيل[٦] أيضاً[٧و٨]**).

أي، ومن قبيل ما يمنع من التصرّف، وهو المعرفة بمقام العبوديّة.

(**قال ﷺ في هذا المقام عن أمر الله له بذلك[٩]: ﴿مَا اَدْرِى مَا يُفْعَلُ بى وَلا بِكُمْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلّا مَا يُوحىٰ اِلَىَّ[١٠]﴾ فالرسول بحكم ما يوحىٰ إليه به ما[١١] عنده غير ذلك**).

أي، ليس عنده إلّا الظهور بالعجز، وعدم العلم بما في الغيب من الأحوال والحقائق.

(**فإن أوحىٰ إليه بالتصرّف فيه بجزم تصرّف[١٢]، وإن منع أمتنع[١٣]، وإن خيّر اختار**

---

١. أي تستشكل يقال: اعتاص عليه الأمر أي التوى (ص).

٢. أي في الظهور به وإن كان حاصلاً له (جامي).

٣. أي مع كون أبي مدين بحيث كان عنده مقام البدل وغيره (جامي).

٤. لعدم ظهوره بمقامه (جامي).

٥. الذي نحن فيه (جامي).

٦. أي قبيل التحقّق بمقام العبوديّة والعجز والضعف (جامي).

٧. أي من كمال المعرفة وتمامها (ص).

٨. أي كما كان مقام أبي مدين كذلك (جامي).

٩. أي بذلك القول (جامي).

١٠. الأحقاف (٤٦): ٩.

١١. نافية.

١٢. أي تصرّف امتثالاً لأمره.

١٣. امتثالاً للنهي (جامي).

ترك التصرّف[١]) .

وظهر بمقام عبوديته وترك التصرّف لربّه، تأدّباً باداب العبوديّة، وملازمة لما تقتضيه ذاته من الضعف والعجز :

(**إلاّ أن يكون**) أي : المخيّر (**ناقص المعرفة**)[٢] .

فإنّه يتصرف لجهله بمقام المتصرّف فيه، وظهور نفسه بمقام الربوبيّة الّذي هو نقص بالنسبة إلىٰ الكمّل، وعدم علمه بما هو ذاتيّ له من الضعف والفقر والمسكنة والعجز، ولعدم علمه بأنّ التخيير قد يكون ابتلاء من الله، ولعدم التأدب بين يدي الله .

(**قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين**[٣] **به : «إنّ الله أعطاني التصرّف منذ خمس عشرة سنة، وتركناه تطرفاً»**[٤] **هذا لسان ادلال**[٥]) .

أي، هذا الّذي ذكره أبو السعود لسان من تدلّل علىٰ ربّه، وهو نوع من سوء الأدب بالنسبة إلىٰ الحضرة الإلهيّة .

(**وأمّا نحن فما تركناه تطرفاً، وهو تركه ايثاراً**)[٦] .

أي، التطرف عبارة عن ترك التصرّف علىٰ سبيل الايثار .

---

١ . لأنّه العبد بالذات، وحكم ما بالذات غالب مطلقاً ما لم تغلب على المحلّ العوارض الخارجيّة، وإليه أشار بقوله : «إلاّ أن يكون ناقص المعرفة» (ص) .

٢ . بما هو ذاتي للعبد وما هو أصلح له في التأدّب بين يدي سيّده ومولاه (ص) .

٣ . خ ل : لأصحابه الموقنين .

٤ . قال مولانا الجامي في *نفحات الأُنس* : «أبو السعود الشبل، در *فتوحات* مذكور است كه از كسى كه صدوق بود و ثقه، شنيدم كه از شيخ أبو السعود كه إمام وقت خود بود ... » إلخ . *الفتوحات المكّية*، ج٣، ص١٨٩، باب ٢٥ بند١٥٥ .

و در فصوص مذكور است كه شيخ أبو السعود با مريدان خود گفت : كه پانزده سال است كه خداى تعالى مرا در مملكت خود تصرف داده است اما من تصرف نكرده ام .

ابن قايد روزى از او پرسيد : كه چرا تصرف نمى كنى گفت : من تصرف را به حضرت حق سبحانه و تعالى باز گذاشته ام چنانكه خواهد تصرف كند .

سعود، بضمّ سين و شبل، بكسر شين و سكون باء موحّدة .

٥ . أي تبجّح و تشطّح (ص) .

٦ . أي اختياراً للحقّ على نفسه في التصرّف (جامي) .

(وإنّما تركناه لكمال المعرفة، فإنّ المعرفة لاتقتضيه) أي: لاتقتضي التصرّف.

(بحكم الاختيار[١]، فمتىٰ تصرّف العارف بالهمّة في العالم فعن أمر إلهيّ وجبر، لا بالاختيار، ولانشك أنّ مقام الرسالة يطلب التصرّف، لقبول الرسالة[٢] التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدّقه عند أُمّته وقومه) من المعجزات وخارق العادات.

(ليظهر دين الله، والولي[٣] ليس كذلك، ومع هذا فلا يطلب الرسول في الظاهر).

أي، ومع أنّ الرسول يحتاج في إظهار دين الله إلىٰ التصرّف وخرق العادة، فلا يطلب التصرّف في الظاهر.

(لأنّ للرسول الشفقة علىٰ قومه، فلايريد أن يبالغ في إظهار[٤] الحجّة عليهم، فإنّ في ذلك هلاكهم[٥]، فيُبقي عليهم[٦]).

من الابقاء، أي: يبقي عليهم صورة الحجاب تعطّفاً ورحمة منه عليهم.

(وقد علم الرسول أيضاً[٧]، أنّ الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة، فمنهم من يؤمن عند ذلك، ومنهم من يعرفه ويجحده ولايظهر التصديق به ظلماً وعلوّاً وحسداً، ومنهم من يلحق ذلك[٨] بالسحر والايهام[٩]).

أي، الشعبدة.

(فلمّا رأت الرّسل ذلك، وأنّه لايؤمن إلّا من أنار الله قلبه بنور الايمان[١٠]، ومتىٰ لم ينظر الشخص بذلك النور المسمّىٰ ايماناً، فلاينفع في حقّه الأمر

---

١. فإنّها إنّما تقتضيه بحكم الجبر والاضطرار؛ توفيةً لمقام العبوديّة حقّها (ص).

٢. بما هو مقتضاه من وضع الصور وإظهارها ونظم الأُمور وأطوارها (ص).

٣. أي الوليّ لاقتضائه خلاف ذلك ليس كذلك (ص).

٤. خ ل: ظهور.

٥. إذا لم يذعنوا وتمرّدوا بخلاف ما إذا لم يظهر الحجّة عليهم (جامي).

٦. أي يرحم (جامي).

٧. كان من كان (جامي).

٨. أي الأمر المعجز (جامي).

٩. كالجاهلين والغافلين عنه (جامي).

١٠. بحسب استعداده الفطري (جامي).

المعجز، فقصرت الهمم).

أي، همم الأنبياء.

(عن طلب الامور المعجزة) أي: من الله.

(لما لم يعمّ أثرها في الناظرين)[١و٢].

لعدم اعطاء حقائقهم وأعيانهم الثابتة قبولها.

(ولافي قلوبهم[٣و٤]، كما قال في حقّ أكمل الرّسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال: ﴿اِنَّكَ لاتَهْدى مَنْ اَحْبَبْتَ وَلكنَّ اللهَ يَهْدى مَنْ يَشاءُ﴾[٥] ولو كان للهمّة أثر ولابدّ[٦و٧]، لم يكن أحد أكمل من رسول الله ﷺ ولا أعلىٰ وأقوىٰ همّة منه، وما أثّرت في اسلام أبي طالب عمّه، وفيه نزلت الآية التي ذكرناها، ولذلك قال في الرّسول: إنّه ما عليه إلّا البلاغ[٨]، وقال: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُداهُمْ وَلكنَّ الله يَهْدى مَنْ يَشاءُ﴾[٩]).

كلّ هذا غنيّ عن الشرح.

(وزادفي سورة القصص ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدينَ﴾[١٠] أي: بالذين أعطوه) أي، أعطوا الحقّ **(العلمَ بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت[١١] أنّ العلم تابع للمعلوم[١٢]، فمن**

---

١. ظاهراً بالإسلام (جامي).

٢. الناظرين إليها، لافي عقولهم، حتّى يعتقدوا عقداً تقليديّاً (ص).

٣. باطناً بالإيمان (جامي).

٤. حتّى يرضوا به إيماناً علميّاً انشراحيّاً فعلم أنّ مساعي الأنبياء لقوّة المعجزة غير مفيد (ص).

٥. القصص (٢٨): ٥٦.

٦. لها من الأثر للزومه إيّاه (جامي).

٧. يعني يلزم الهمّة أثرها لزوماً كلّياً ـ لافي الجملة ـ كما يشاهد في بعض الأفراد من المستكملين (جامي).

٨. بصيغة الحصر (جامي).

٩. البقرة (٢): ٢٧٢.

١٠. القصص (٨): ٥٦.

١١. بهذه الزيادة (جامي).

١٢. قال مولانا الجامي في *حاشية نقد النصوص*: «قال بعض المحقّقين من أهل النظر: المراد بكون العلم تابعاً للمعلوم هو كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه، إذا تصوّرهما العقل حكم بأنّ الأصل في هيأة التطابق هو ما عليه المعلوم وكأنّه محكيّ عنه، وما عليه العلم فرع عليه وكأنّه حكاية عنه» *نقد النصوص*، ص ٢١٢.

كان مؤمناً في[1] ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنّه هكذا يكون[2]، فلذلك قال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[3].

(فلمّا قال مثل هذا[4]، قال أيضاً: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[5] لأنّ قولي على حدّ علمي في خلقي[6]، ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ أي: ما قدّرت عليهم الكفر الذي يشقيهم[7]، ثمّ طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به[8]، بل ما عاملناهم[9] إلّا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلّا بما أعطونا من نفوسهم ممّا هم عليه، فإن كان[10] ظلماً فهم الظالمون[11]، ولذلك قال: ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[12] فما ظلمهم الله، كذلك[13] ما قلنا لهم[14] إلّا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم[15]، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول: كذا، ولانقول: كذا، فما قلنا إلّا ما علمنا أنّا نقول، فلنا القول[16] منّا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم[17]).

---

١. أي في حال ثبوت عينه (جامي).

٢. فأوجده عليه (ص).

٣. منهم بأنفسهم فإنّ العالم بالشيء الممكن مع السبب الموجب له أعلم بالعالم به فقط (ص).

٤. وأظهر الأمر على ما هو عليه (ص).

٥. ق (٥٠): ٢٩.

٦. فإنّه صورته (ص).

٧. حتّى أكون ظالماً (جامي).

٨. حتّى يكون ظلماً على ظلمٍ وأكون به ظلّاماً (جامي).

٩. في إعطائهم الوجود (جامي).

١٠. أي في الواقع (جامي).

١١. فإنّهم طلبوا من الجواد المطلق وجود ما يجري عليهم من الظلم (جامي).

١٢. البقرة (٢): ٥٧.

١٣. خ ل: ولذلك.

١٤. أي ما أمرناهم بقول: «كن» (جامي).

١٥. أي نأمرهم بهذا القول.

١٦. بكلمة «كن».

١٧. أي مع وقوع سماع قولنا منهم (جامي).

ألفاظه ظاهرة، والمقصود بيان سرّ القدر، وقد مرّ في المقدّمات أنّ الله يعلم ذاته وأسماءه وصفاته بذاته، ويعلم الأعيان التي هي صور الأسماء بعين ما يعلم ذاته، فكما لايعلم من ذاته وأسمائه وصفاته إلّا ما تعطيه الذات والأسماء والصفات ممّا هي عليها كذلك لايعلم من الأعيان إلّا ما تعطيه الأعيان واستعداداتها ممّا هي عليها.

فعلمه تابع للمعلوم[1] من هذا الوجه، وإن كان المعلوم تابعاً للعلم من وجه آخر،[2] فمن كانت عينه مؤمنة حال ثبوتها وحال كونها موصوفة بالعدم بالنسبة إلىٰ الخارج، فهو يظهر مؤمناً عند سماع أمر الله بقوله: «كن»، ومن كان كافراً أو عاصياً أو منافقاً، فهو يظهر في الوجود العيني بتلك الصفة.

فالحقّ ما يعاملهم إلّا بما تقتضي أعيانهم باستعداداتها وقبولها، إن خيراً فخيراً، وإن شراً فشراً، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد دون ذلك فلا يلومنّ إلّا نفسه ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[3].

ولمّا تكلّم من طرف القابل تكلّم من طرف الفاعل بقوله: (**كذلك ما قلنالهم ... الخ**)، أي: ما أمرناهم إلّا ما تقتضيه ذاتنا وأسماؤنا، فمنّا القول والأمر ومنهم السماع والامتثال.

ولمّا كان الأمر من الله علىٰ قسمين:

١ ـ قسم لايمكن أن لايمتثل له شيء من الأعيان.

٢ ـ وقسم يمكن أن لايمتثل له بعض الأعيان، قال: (**ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم**).

أمّا الأوّل: فهو الأمر الذي به توجد الأعيان، وهو قول «كن»؛ إذ عدم الامتثال فيه محال، لأنّ أعيان الممكنات كلّها طالبة للوجود العيني من الحضرة الإلهيّة، فلا يمكن أن لايمتثل له شيء منها.

وأمّا الثاني: فهو الأمر بالايمان والهداية وتوابعهما، فإنّ من لاتكون عينه قابلة له أو

---

١. أي في مقام التفصيل.

٢. أي من حيث التحقّق والوجود.

٣. النحل (١٦): ٣٣.

للوازمه لايمكن أن يمتثل له .

(فـــالـكـلّ[1] مـنّـا[2] ومـنـهـم[3] والأخـــذ عـنّـا وعـنـهـم[4])

أي، فكلّما يحصل من التجلّيات والأحوال العارضة على الموجودات، منّا بحسب الفاعليّة، ومنهم بحسب القابليّة، وتلك التجلّيات والأحوال بحسب أخذ العلم عن ذاتنا ممّا هي من الأسماء والصفات وعن ذواتهم، لأنّ ذواتهم ـ حال كونها في العدم ـ منتقشة بجميع ما يطرأ عليها من الأزل إلى الأبد .

فالأخذ عنّا بالايجاد والاظهار، والأخذ عنهم بالاتصاف والقبول، أو فالكلّ منّا[5] بحسب القابليّة واعطاء أعياننا للحقّ ما يفيض علينا من التجلّيات والأحوال، و«منهم» أي: ومن الأسماء الإلهيّة بحسب الفاعليّة، و«الأخذ عنّا» أي: يأخذ الحقّ عنّا ما تعطيه ذواتنا، و«عنهم» أي: يأخذ عن أسمائه ما تعطيه الأسماء من الايجاد والقدرة وغيرها، وهذا أنسب للبيت الثاني، وهو قوله:

(ان لايـكـونـون مـنّـا[6] فـنـحـن لاشكّ مـنـهـم)

---

١ . من لسان الأسماء .

٢ . منّا من حيث حضرتنا الأسمائيّة (ق) .

٣ . منهم من حيث الأعيان الظاهرة بالوجود الحقّ المظهرة لحقائق الأسماء على قابليّاتها واستعداداتها الذاتيّة وأخذ العلم الحقيقي عنّا، فإنّا نُعطي من فضلنا ما نشاء ومَن نشاء كما قال: ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾ (ق) .

٤ . وعنهم، أي العلم مأخوذ عن الأعيان المعلومة وهي نحن، فإنّ العلم منه أوّلاً بذاته ثمّ بالأعيان التي هي مظاهر حقائق ذاته، والعلم بالأعيان ليس إلّا علمه بذاته، إذ لامعلوم إلّا هو (ق) .

٥ . من لسان الأعيان .

٦ . وإن كان بعض الأعيان من غير المتمثّلين الذين يظهرون ما لايصدر القول به، وبإظهاره لم يكونوا منّا؛ ضرورة أنّ الصادر منّا هو الكلام القولي، وهم من حيث ظهورهم بتلك الصور غير المقولة ما هم منّا، ولكن لمّا كان ذلك فيهم لغلبة حكم الوحدة الذاتيّة الساترة على حقيقتهم، كما أشير إليه فنحن لاشكّ منهم؛ لأنّ الكلّ من طرف الذات ووحدتها .

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ تمام الأمر في هذين الطرفين ـ أعني الوجود الكوني العيني، والقولي الكلامي السمعي ـ وكلاهما صورة ظهور المعلومات، فهما صورتان متطابقتان، وكان وجه اختصاص هذه النكتة بالحكمة الملكيّة لاشتراك اسم الملك والكلم في تمام المادّة؛ فلذلك كشفت عن الصورة الكلاميّة وما ينطوي عليه، وإليه الإشارة بقوله: «فتحقّق يا وليي» (ص) .

أي، إن كانت الأسماء بحيث لايكونون منّا فوجودنا لاشكّ حاصل منهم، أي: من تلك الأسماء، سواء كان الوجود علميّاً أو عينيّاً، فكان مع اسمها مقدّرة بعد «ان»، كقولهم: إن خيراً فخيراً.

فعلىٰ المعنىٰ الأوّل من البيت الأوّل، معناه: إن لايكن وجود الأعيان من الأسماء فوجود الأسماء لاشكّ منهم، أي: من الأعيان، فيلزم انقلاب الربّ مربوباً والمربوب ربّاً.

وكون الأعيان موجودة بأنفسها علماً وعيناً ولأنّها إذا كانت علّة الأسماء كانت متقدّمة عليها بالذات، والذات الإلهيّة من حيث «هي هي» غنيّة عن العالمين، فبقي أن توجد الأعيان بأنفسها من غير طلب الأسماء إيّاها، ويلزم انخرام قواعد التوحيد.

(فتحقّق ياوليّي، هذه الحكمة الملكيّة من الكلمة اللوطيّة، فإنّها لباب المعرفة).

إنّما جعل هذه الحكمة لباب المعرفة؛ لأنّها مشتملة علىٰ بيان الضعف الأصلي الّذي هو للخلق ذاتيّ، وعلىٰ بيان أنّ كمال المعرفة تمنع صاحبها عن التصرّف في العالم، وأهل العالم يزعمون خلافه، علىٰ بيان أسرار القدر لايعلمها إلّا أكابر الأولياء، ولذلك قال نظم:

(فقد بان لك السرّ　　　وقد اتضح الأمر)

أي، ظهر لك سرّ القدر، واتضح أمر الوجود علىٰ ما هو عليه، أو الأمر الذي اشتبه علىٰ علماء الظاهر كلّهم، حيث ذهب بعضهم إلىٰ الجبر المحض بنسبة الفعل إلىٰ الحقّ فقط، وبعضهم إلىٰ القدر الصرف بنسبة الفعل إلىٰ العبد فقط، فاتضاحه أنّ الفعل يحصل منهما، كما مرّ وسيجئ بيانه في الفصّ التالي لهذا الفصّ.

(وقد ادرج في الشفع[١ و٢ و٣]　　　الذي قيل: هو الوتر)

---

١. أي في صورتي: الفاعل والقابل اللذين لهما الشفعيّة الوجود الواحد الذي قيل: هو الوتر في حدّ ذاته الأحديّة (جامي).

٢. القولي؛ فإنّ فى الوجود الكلامي قد شفّع وجود المتكلّم، وبه صار وجودين، الذي قيل هوالوتر، فإنّ الكلام منطوٍ على الكلّ على ما لايخفى (ص).

٣. الواحد الحقّ الذي هوالوجود مدرج في الشفع الذي هوالقابل، وإنّما كان شفعاً لظهوره في ثاني مرتبة الوتر، وإنّما كان وتراً لعدم الشافع الثاني، فالوتر بتحقّق الثاني شفع وبلاهو وترٌ (جندي).

أي، الواحد الحقيقيّ الّذي يوصف بالوتر ادرج في الشفع، وهو أعيان العالم؛ لأنّها وقعت في المرتبة الثانية، وبهذا الادراج حصلت الأعيان، إذ الواحد هو الذي بتكراره يحصل منه الشفع، وبزيادة الواحد عليه يحصل الفرد.

فقوله: (**الذي قيل: هو الوتر**) مفعول أُقيم مقام الفاعل للفعل المبنى للمفعول، وهو «ادرج».

ولا ينبغي أن يتوهّم: أنّه صفة لشفع، فإنّه قسيم للوتر؛ إذ الوتر هو الفرد، ومن توهّم فقد غلط.

ولابدّ أن يعلم، أنّ الوتر والفرد قد يطلق ويراد به ما يقابل الشفع[١]، وبهذا الاعتبار اطلاقه علىٰ الحقّ يكون حسب مقام جمعه الإلهيّ، كما قال: (**انّ مسمّىٰ الله أحدي بالذات كلّ بالأسماء**).

وقد يطلق ويراد به الواحد الذي ليس من العدد، وهو أصله، وبهذا الاعتبار يكون اطلاقه علىٰ الحقّ حسب مقام «جمع الجمع» الذي هو الهويّة المطلقة المسمّاة بالأحديّة، والله أعلم.

---

١. ويكون نوعاً من العدد.

فصّ حكمة
قدريّة في كلمة عُزيريّة

فصّ حكمة قدريّة في كلمة عُزيريّة[1و2]

المراد بالحكمة القدريّة سرّ القدر، وهو الأعيان الثابتة والنقوش التي فيها، لانفس القدر الذي هو بعد القضاء المعبّر عنه بتوقيت الأشياء في عينها، فإنّ هذا القضاء والقدر مرتّب علىٰ الأعيان الثابتة ونقوشها الغيبيّة.

وإنّما اختصّت الكلمة العزيريّة بهذه الحكمة القدريّة؛ لأنّ عينه[3] كانت باستعدادها الأصلي طالبة لمعرفة سرّ القدر وشهود الاحياء، ولذلك قال مستبعداً عند مروره بالقرية الخربة: ﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[4] فأشهده الله في نفسه وحماره ذلك[5] باماتتهما واحيائهما، كما قال: ﴿فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ اظهاراً للقدرة علىٰ الاعادة.

---

١. وجه اختصاص الكلمة هذه بحكمتها لما في أصل جبلّتها وقابليّتها من النسبة الشوقيّة إلى تلك الحكمة والرابطة العشقيّة نحو ضبطها واستكشافها (ص).

٢. استناد هذه الحكمة إلى الكلمة العُزيريّة؛ لأجل كون عُزير ـ عليه السلام ـ طلب العلم بكيفيّة تعلّق القدرة بالمقدور، وهو سرّ القدر، وذلك في قوله: ﴿أنّى يُحيي الموتى﴾ ظاهر الدلالة اللفظية على الاستبعاد والاستعظام، أن يُحيي الأرض بعد موتها، وليس في استعداد الحالي قبول الإحياء وليس ذلك كذلك؛ فإنّ الحقيقة على خلاف ذلك، والاستبعاد من حيث النظر العقلي من حيث الإمكان الخاصّ ولا يستبعد مثل مَن شرّفه الله بالنبوّة إحياء الموتى، ولكن المراد طلب العلم بكيفيّة تعلّق القدرة الإلهيّة بالمقدور حقيقة (جندى).

٣. أي عين العُزير ـ عليه السلام ـ.

٤. البقرة (٢): ٢٥٩.

٥. أي الإحياء.

ولمّا كان القضاء حكماً كلّياً في الأشياء علىٰ ما تقتضيه أعيانها، والقدر جعله جزئياً معيّناً مخصوصاً بأزمنة[١] مشخّصة له، قدّم القضاء علىٰ القدر، فقال:

(اعلم، أنّ القضاء حكم الله في الأشياء).

وراعىٰ فيه معناه اللّغوي، إذ القضاء لغة الحكم، يقال: «قضىٰ القاضي» أي: حكم الحاكم من جهة الشرع، وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلّي الإلهيّ في أعيان الموجودات علىٰ ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلىٰ الأبد.

(وحكم الله في الأشياء[٢] علىٰ حدّ علمه بها[٣] وفيها)[٤].

إذ الحكم يستدعي العلم بالمحكوم به[٥]، وعليه، وما فيهما[٦] من الأحوال والاستعدادات.

(وعلم الله في الأشياء علىٰ ما أعطته[٧] المعلومات[٨] ممّا هي عليه[٩] في نفسها).

قد مرّ في المقدّمات أنّ العلم في المرتبة الأحديّة عين الذات مطلقاً، فالعالم والمعلوم والعلم شيء واحد لا مغايرة فيها، وفي المرتبة الواحديّة[١٠] وهى الإلهيّة فإنّ العلم إما صفة[١١] حقيقيّة أو نسبة اضافيّة أيّاً ما كان يستدعي معلوماً ليتعلّق العلم به، والمعلوم

---

١. وأسباب معيّنة.

٢. واقع على حدّ (جامي).

٣. في أنفسها (جامي).

٤. معتبرة مع أحوالها هذا إذا اعتبرت وأُريدت بالأشياء الذوات المحكوم عليها وأمّا إذا أُخذت أعمّ فعلمه بها باعتبار تصوّراتها وعلمه فيها باعتبار النسب الواقعة فيما بينها (جامي).

٥. هذا إشارة إلى معنى قوله: «بها».

٦. هذا إشارة إلى معنى قوله: «وفيها».

٧. أي اقتضته (جامي).

٨. أي تلك الأشياء من حيث معلوميّتها (جامي).

٩. بيان لما أعطته، أي من أحوال هي، أي من المعلومات عليها.

١٠. الأسماء الالهيّة.

١١. الصفة إمّا أن تكون متقرّرة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره، فهي صفة حقيقية محضة، وإمّا أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره وليست متقرّرة في ذاته، فهي صفة إضافة محضة ككونه يميناً وشمالاً، وإمّا أن تكون متقرّرة ومقتضية للإضافة معاً، وهي تنقسم: إلى مالا تتغيّر بتغيّر المضاف إليه كالقدرة، وإلى

←

الذات الإلهيّة وأسماؤها وصفاتها والأعيان.

فالعلم الإلهيّ من حيث مغايرته للذات[١] من وجه، تابع لما تعطيه الذات من نفسها[٢] من الأسماء والصفات، ولما تعطيه الأعيان من أحوالها باستعداداتها وقبولها إيّاها[٣].

(والقدر توقيت ما عليه الأشياء في عينها).

أي، القدر هو تفصيل ذلك الحكم بايجادها في أوقاتها وأزمانها، التي تقتضي الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئيّة، فتعليق كلّ حال من أحوال الأعيان بزمان معيّن وسبب معيّن، عبارة عن القدر.

قوله: **(من غير مزيد)**[٤ و٥ و٦].

تأكيد ورفع لوهم من يتوهّم: أنّ الحقّ من حيث أسمائه يحكم علىٰ الأعيان مطلقاً، سواءً كانت مستعدة أو غير مستعدة، كما يقول المحجوب[٧]: بأنّه تعالىٰ حاكم في ملكه يحكم بما يشاء، يقدّر علىٰ الكافر الكفر وعلىٰ العاصي المعصية مع عدم اقتضاء أعيانهما ذلك، ويكلّف عبده بما لايطاق لحكمة يعلمها.

(فما حكم القضاء علىٰ الأشياء إلّا بها)[٨].

أي، إذا كان حكم الله علىٰ حدّ علمه بالأشياء وعلمه تابع لها، **فما حكم** الحقّ علىٰ

→

ما تتغيّر بتغيّره كالعلم.

وتفصيل البحث عنها يُطلب في الفصل التاسع عشر من النمط السابع من *اشارات* الشيخ الرئيس وشرح المحقّق الطوسي عليه.

١. متعلّق بقوله: «مغايرته».

٢. بيان ما يعطيه من نفسها.

٣. فظهر معنى قوله: وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات.

٤. ولانقصان.

٥. لما في العين على ما في العلم ولا لما في العلم على ما في العين، فلاحاجة إلى زيادة النقصان (جامي).

٦. وإذا كان النقصان ممّا لا إمكان له فيه، فإنّ الإنزال لابدّ وأن يكون أكمل ما تعرّض له، وبهذا الاعتبار يعبّر عنه بـ«القدر» فإنّ القَدر يقال على مبلغ الشيء (ص).

٧. أي الأشعري.

٨. أي بتلك الأشياء وبما هي عليه في حدّ أنفسها (جامي).

الأشياء إلّا باقتضائها من الحضرة الإلهيّة ذلك الحكم، أي: اقتضت أن يحكم الحقّ عليها بما هي مستعدّة له وقابلة، فأطلق القضاء وأراد القاضي علىٰ المجاز.

(وهذا[1] هو عين سرّ القدر[2]، الّذي يظهر ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ[3] أَوْ أَلْقَىٰ السَّمْعَ[4] وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[5]).

هذا إشارة إلىٰ قوله: (فما حكم القضاء علىٰ الأشياء إلّا بها) أي: هذا المعنىٰ هو سرّ القدر الّذي يظهر ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ يتقلّب في أطوار عوالم الملك والملكوت ﴿أَوْ أَلْقَىٰ السَّمْعَ﴾ بنور الايمان الصحيح ﴿وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ يشاهد أنوار الحقّ في بعض عوالمه الحسيّة المثاليّة.

(﴿فَلِلّه الحُجَّةُ البَالِغَةُ﴾[6و7]).

أي، فللّه الحجّة التامّة القويّة علىٰ خلقه فيما يعطيهم من الايمان والكفر والانقياد والعصيان، لا للخلق عليه؛ إذ لايعطيهم إلّا ما طلبوا منه باستعدادهم، فما قدّر عليهم الكفر والعصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم ذلك وطلبهم بلسان استعداداتهم أن يجعلهم كافراً أو عاصياً[8]، كما طلب عين الحمار صورته، وعين الكلب صورته والحكم عليه بالنجاسة العينيّة أيضاً مقتضىٰ ذاته.

[وإذا أمعن النظر في غير الانسان من الجمادات والحيوانات يحصل له ما فيه شفاء ورحمة؛ هكذا في بعض النسخ]

فإن قلت: الأعيان واستعداداتها فائضة من الحقّ تعالىٰ، فهو جعلها كذلك.

---

١. أي حكم القضاء على الأشياء بما هي عليه (جامي).

٢. أي عين حقيقة مستورة عن أعين المحجوبين يترتّب عليها القدر (جامي).

٣. يتقلّب في العلوم والمعارف (جامي).

٤. إلى مَن له قلب (جامي).

٥. ق (٥٠): ٣٧.

٦. الأنعام (٦): ١٤٩.

٧. وأمّا الأعيان فإنّها تتعيّن بما لها من الأحوال وتتميّز بها في التجلّي الذاتي، فلايمكن كونها على خلاف ماهي عليه في ذلك التجلّي، فإنّها صور تعيّناتها الذاتيّة، فللّه الحجة البالغة (ق).

٨. خ ل: كافراً عاصياً.

قلت: الأعيان ليست مجعولة بجعل الجاعل كما مرّ في المقدّمات، بل هي صور علميّة للأسماء الإلهيّة التي لاتأخّر لها عن الحقّ إلّا بالذات لا بالزمان، فهي أزليّة وأبديّة، والمعنيّ بالافاضة التأخّر بحسب الذات لاغير.

(فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها[١،٢] بما تقتضيه ذاتها)[٣]

لمّا أثبت أنّ الحكم بحسب القابليّة التي للأعيان، وهي أعيان الموجودات، وكلّ حال من الأحوال أيضاً يقتضي بقابليته حكماً خاصّاً، عمّم القول بقبوله لعين المسألة، إذ اللّام[٤] للاستغراق.

أي: فالحاكم في حكمه في الحقيقة تابع للأعيان وأحوالها، التي هي أعيان المسائل التي يقع الحكم فيها، فما يحكم الحاكم في القضاء والقدر إلّا بما تقتضيه ذات الأعيان وأحوالها.

(فالمحكوم عليه بما هو فيه[٥] حاكم[٦]) بقابليته **(علىٰ الحاكم أن يحكم عليه بذلك[٧])**.

ولمّا كان الأمر في نفسه كما قرّره وليس مختصّاً ببعض الحاكمين دون البعض، عمّم الحكم بقوله:

---

١. يعني أنّ الحاكم الحكيم أنّما يحكم كما ذكرنا على المحكوم عليه بمقتضى حقيقة المحكوم عليه، ولايقدّر له إلّا على قدره، ويقدّره من غير زيادة ولانقصان، ولايتعلّق القدرة إلّا بالمقدور بحسب قدره ووسعه لاغير، فالحاكم محكوم حكم المحكوم عليه بما يقتضيه وقضاؤه عليه تابعٌ لاقتضائه أعني قضاء الله على المقضيّ عليه بالمقضى به، بحسب اقتضاء المقضى عليه من القاضي أن يقضي عليه بما اقتضاه لذاته لاغير، وهذا بيّن الوضوح، ولشدّة وضوحه ذهل عنه وجُهل به وطُلب من غير موضعه، فلم يعثر على أصله وسببه، وليس فوق هذا البيان في سرّ القدر بيان، إلّا ماشاء الله تعالى (جندي).

٢. أي الحاكم بحكم القضاء السابق تابع في حكمه لسؤال استعداده المحكوم عليه بقابليّته فالمحكوم عليه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بما في ذاته أن يقبله، فكلّ حاكمٍ ـ أيّ حاكمٍ كان ـ كان محكوم عليه بما حكم به على القابل السائل إيّاه بما هو فيه (ق).

٣. فإنّه لولم يحكم به ما كان حاكماً بل مفترياً كاذباً (ص).

٤. أي اللام في قوله: «المسألة».

٥. من الأحكام الخاصّة (جامي).

٦. بلسان استعداده (جامي).

٧. أي بما هو فيه (جامي).

(فكلّ حاكم محكوم عليه بما حكم به[١و٢] وفيه، كان الحاكم من كان)[٣].

أي، سواء كان الحاكم حاكماً حقيقيّاً، وهو في الباطن كالحقّ سبحانه وتعالىٰ، والمجرّدات المدبّرات لأمر العالم لعلمهم بما في نفس الأمر، أو في الظاهر كالأنبياء والمرسلين لاطّلاعهم علىٰ ما في نفس الأمر من الاستعدادات بالكشف أو الوحي، أو مجازيّاً كالملك وأرباب الدول الظاهرة لكونهم آلة وحُجّاباً في صدور الحكم من الحاكم الحقيقيّ، فأكثر أحكامهم وإن كان ظاهراً ممّا ينسب إلىٰ الخطأ، لكن في الباطن كلّها صادرة من الله بحسب طبائع القوم واستعداداتهم، وإذا كان كلّ حاكم من وجه محكوماً عليه، كان المجازاة بين مقامي الجمع والتفصيل واقعة.

(فتحقّق هذه المسألة فإنّ القدر ما جُهِل إلاّ لشدّة ظهوره، فلم يعرف، وكثر فيه الطلب والالحاح).

أي، تحقّق مسألة سرّ القدر، وإنّما قال: **(لشدّة ظهوره)** لأنّ كلّ ذي بصر وبصيرة يشاهدان وجود الأشياء صادر من الله في كلّ آن بحسب القوابل، كافاضة الصورة الانسانيّة علىٰ النطفة الانسانيّة، والصورة الفرسية علىٰ النطفة الفرسية، وهذا أظهر شيء في الوجود.

وكما تترتب إفاضة الصور علىٰ الأشياء بالاستعداد والقابليّة، كذلك تترتب إفاضة لوازمها علىٰ قابلية تلك الصور، وهذا أيضاً أمر بيّن عند العقل، وكثير من الأشياء البالغة في الظهور قد يختفي اختفاء لايكاد يبد وكالوجود والعلم والزمان وأنواع الوجدانيات والبديهيات أيضاً كذلك.

والطلب والالحاح علىٰ معرفة سرّ القدر من الأنبياء عليهم السلام أنّما كان للاحتجاب، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله إذا اطّلع عليه لايقدر علىٰ الدعوة واجراء أحكام الشريعة علىٰ الأمّة، بل يعذر كلاًّ منهم فيما هو عليه، لاعطاء عينه ذلك.

---

١. من الأحكام (جامي).

٢. أي وكذلك محكوم عليه بما حكم فيه من الأعيان؛ فإنّ الحاكم تابع لهما في حكمه (جامي).

٣. حقيقياً أو مجازيّاً، صوريّاً أو معنويّاً (جامي).

(واعلم، أنّ الرّسل صلوات الله عليهم من حيث هم رسل ـ لا من حيث هم أولياء وعارفون ـ علىٰ مراتب ما هي[1] عليه أُممهم[2]، فما عندهم[3و4] من العلم الذي ارسلوا[5] به إلّا قدر ما تحتاج إليه أُمّة ذلك الرسول، لازائد ولاناقص).

أي، الرّسل من حيث إنّهم رسل ما أعطىٰ لهم العلم إلّا قدر ما تطلب استعدادات أمّته، لايمكن أن يكون زائداً عليه ولاناقصاً منه؛ لأنّ الرسول أنّما هو مبلّغ لما أنزل إليه، كقوله تعالىٰ: ﴿بلّغْ مَا أُنْزِلَ الَيك﴾[6] وما ﴿عَلَيْكَ إلاّ البَلاَغُ﴾[7] ﴿إِنْ أَنْتَ الّا نَذيرٌ﴾[8] مبيّن لأحكام أفعالهم، لاصلاح معاشهم ومعادهم.

والتبليغ والتبيين لايكون إلّا بحسب استعدادات المبلّغين إليهم وأفعالهم، لازائداً ولاناقصاً.

وأمّا من حيث إنّهم أولياء فانون في الحقّ أو أنبياء عارفون، فليس كذلك لأنّ هاتين الصفتين بحسب استعداداتهم في أنفسهم، لا مدخل لاستعدادات الأمّة فيها.

فقوله: **(وعارفون)** أي: ولا من حيث إنّهم أنبياء، فنبّه بهذا الاطّلاع علىٰ كون النبوّة تعطي العلم والمعرفة بالله والمراتب، وعلىٰ أنّ العارفين لهم نصيب من النبوّة العامّة، لا الخاصّة التشريعيّة.

---

١. «هي» ضمير مبهم، يفسّر، «أممهم» أي على مراتب ما أُممهم عليه من الاستعدادات والقابليّات (جامي).

٢. في إدراك الدقائق واستشعار الحكم والحقائق، وذلك لما مهّد آنفاً من أنّ الحاكم محكوم عليه، منقاد لما فيه يحكم، ولاشكّ أنّ الرسول حاكم في الأمم، فلابدّ أن يكون تابعاً لهم في مقتضى قابليّاتهم ومقترحات نيّاتهم، ولكن من حيث إنّه رسولٌ وحاكم لامطلقاً (ص).

٣. أي عند كلّ رسولٍ منهم (جامي).

٤. الظاهر أنّ قوله: «فما عندهم» خبر «أن» إلّا أن يقال: أنّ «الفاء» يصادمه إن لم يكن لدخول الفاء وجه، أو يقال إنّ «الفاء» من إلحاق النسّاخ.

٥. أي أرسل كلّ واحدٍ منهم بحصّة منه (جامي).

٦. المائدة (٥): ٦٧.

٧. الشورى (٤٢): ٤٨.

٨. فاطر (٣٥): ٢٣.

وقوله: **(علىٰ مراتب ما هي عليه أُممهم)** باضافة المراتب إلىٰ «ما» خبر «انّ»، وهي ضمير مبهم مفسّره «أُممهم»، تقديره: أنّ الرّسل من حيث هم رسل عالمون علىٰ قدر مراتب أُممهم علىٰ ما هي عليه.

(والأمم متفاضلة، يزيد بعضها علىٰ بعض[١]، فيتفاضل الرّسل[٢] في علم الإرسال[٣] بتفاضل أُممها، وهو قوله: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ[٤] فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[٥و٦و٧]).

معناه ظاهر، و«هو» بمعنىٰ ذلك، أي: وذلك التفاضل ثابت بقوله: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.

(كما هم أيضاً فيما يرجع إلىٰ ذواتهم ﷺ[٨] من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم[٩]، وهو).

---

١. في الفضيلة.

٢. للرسل ـ صلوات الله عليهم اجمعين ـ جهات ثلاثة:

جهة الرسالة، وهي تحمّل الأحكام الإلهيّة المتعلّقة بأفعال الأمم، الموجبة لصلاح معادهم ومعاشهم، وهم في ذلك أُمناء لايبلّغون إلّا ما تحمّلوا.

وجهة الولاية: وهي الفناء في الله بقدر ما قدر لهم من كمالات صفاته وأسمائه.

وجهة النبوّة: وهي الإخبار عن الله بقدر ما رزقوا من معرفته، فعلوم كل واحدٍ منهم من جهة الرسالة ليست إلّا بقدر ما تحتاج إليه أمّته المرسل إليهم لاأزيد ولاأنقص؛ لأنّه إنّما أرسل لسؤال استعدادهم، فلايكلّفهم إلّا مايسعه استعدادهم، فبقدر ما تتفاضل الأمم في الاستعدادات تتفاضل الرُسل في علوم الرسالة ... وربّما يطوى الله عنهم بعض العلوم التي لايحتاجون إليها في الرسالة وينافيها ظاهراً، كالعلم بسرّ القدر؛ فإنّه يوجب فتور الهمّة في الدعوة عن طلب ما هو غير مقدورٍ (ق).

٣. أي في علمٍ يقتضيه إرسالهم إلى أممهم (جامي).

٤. الرسالة متعلّقة بالأمّة.

٥. في علوم الرسالة لدلالة الرسل عليه (جامي).

٦. أي في رسالته وعلومها المختصّة بها (ص).

٧. البقرة (٢): ٢٥٣.

٨. من حيث إنّهم أنبياء (جامي).

٩. و ما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ولقد فضّلنا﴾ (جامي).

أي، ذلك التفاضل هو المشار إليه.

(في قوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيينَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[١]).

أي، الرّسل يتفاضلون بتفاضل أُممهم كما يتفاضلون فيما يرجع إلىٰ ذواتهم من العلوم والمعارف والأحكام الإلهيّة، ففي الكلام تقديم[٢] وتأخير، تقديره: كما هم متفاضلون فيما يرجع إلىٰ ذواتهم.

(وقال تعالىٰ[٣] في حقّ الخلق[٤]: ﴿وَاللهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى الرِّزْقِ﴾[٥] والرزق منه ما هو روحانيّ كالعلوم، وحسّي كالأغذية، وما ينزّله[٦] الحقّ إلّا بقدر معلوم[٧]).

أي، بقدر يعلمه الحقّ من استعداد عين العبد في كلّ حين.

(وهو الاستحقاق الّذي يطلبه[٨]،[٩] ـ الخلق[١٠]).

أي، ذلك القدر المعلوم هو ما استحقّ الخلق، وطلبه من الحضرة الإلهيّة.

(فإنّ الله أعطىٰ كلّ شيء خلقه)

أي، أعطىٰ كلّ شيء مقتضى خلقه وعينه دفعة واحدة في الأزل، ثمّ جعله وديعة في خزائن السماوات والأرض، بل في نفس كلّ شيء إلىٰ أن يظهر في الحسّ، وإليه أشار بقوله:

---

١. الإسراء (١٧): ٥٥.

٢. أي تقديم الأمم تأخير الرسل.

٣. بلسان العموم ما يدلّ على ذلك (ص).

٤. مطلقاً (جامي).

٥. النحل (١٦): ٧١.

٦. أي الرزق (جامي).

٧. أي مبلغ معيّن في كلّ زمانٍ (ص).

٨. أي يقتضيه (جامي).

٩. من كل شيءٍ (ص).

١٠. أي العين الثابتة التي أعطاها الله خلقها، فالخلق بمعنى المخلوق (جامي).

(فينزّل[1] بقدر[2] ما يشاء[3]) أي: في كلّ حين **(وما يشاء إلّا ما علم[4] فحكم به[5]، وما علم[6] كما قلناه إلّا بما أعطاه المعلوم من نفسه)**.

أي، ما تتعلّق المشيئة الذاتية إلّا بما علم الله من الأعيان، فحكم بما علم من أحوالها، وما علم إلّا ما أعطى الأعيان من نفسها بحسب استعداداتها.

(فالتوقيت[7] في الأصل للمعلوم[8] القضاء والعلم والارادة المشيئة تبع للقدر)[9و10].

أي، تعيين كلّ حال من أحوال الأعيان بوقت معيّن وزمان خاصّ انّما هو في الحقيقة مقتضى الأعيان، فإنّها تطلب باستعداداتها ذلك التوقيت، والعلم الإلهيّ تابع للمعلوم، فالقضاء والقدر الّذي هو التوقيت والارادة المشيئة كلّها تابعة للقدر، أي: المقدور، إذ القدر بمعنى التوقيت تابع للمقدور كما مرّ آنفاً، فما هو المشهور من أنّ الارادة مخصّصة أو المشيئة أو العناية الإلهيّة مقتضية أمراً ما محمول بالمشيئة [على المشيّة ـ ظ] والارادة الذاتيّة[11]، لا الأسمائيّة[12].

(فسرّ القدر[13] من أجلّ العلوم[14]، وما يفهّمه الله إلّا لمن اختصّه بالمعرفة

---

١. علمه.

٢. أي بقدر استحقاقه (جامي).

٣. أي ما يريد من الأرزاق (جامي).

٤. أنّه استحقّه (جامي).

٥. وذلك الحكم هو القضاء (جامي).

٦. استحقاقه (جامي).

٧. الذي هو القدر (جامي).

٨. وهو أنت (ص).

٩. والقدر تبعٌ للمعلوم المقدور (جامي).

١٠. كما بيّن وحقّق غير مرّة، فالكلّ تابعٌ لك بما أنت عليه من الأحكام الذاتيّة التي من الفيض الأقدس (ص).

١١. الوجوديّة.

١٢. الواحديّة.

١٣. أي العلم به (جامي).

١٤. لأنّها من الخصائص الذاتيّة (ص).

التـامّة[1]) ظـاهـر.

(فالعلم به يعطي الراحة الكلّية للعالم به، ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً، فهو يعطي النقيضين[2]).

أي، العلـم بسرّ القـدر يعطي لصـاحبـه الراحـة الكلّـية؛ لأنّ العلم بأنّ الحقّ مـا حكم عليه في القضـاء السابق إلّا بمقضىٰ ذاته، ومقتضىٰ الذات لايمكن أن يتخلّف عنهـا سبب[3] به يحصل الاطمئنان، علىٰ أنّ كلّ كمال تقتضيه حقيقته وكلّ رزق صوري ومعنوي تطلبه عينه، لابدّ أن يصل إليه كمـا قـال ﷺ: «إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ نفساً لن تموت حتّىٰ تستكمل رزقها، ألا فاجملوا في الطلب»[4].

فيستريح عن تعب الطلب، وإن طلب أجمل في الطلب، ولايخاف من الفوات، ولاينتظر لعلمه بأنّ الله في كلّ حين يعطيه من خزائنه ما يناسب وقته، فهو واجد دائماً من مقصوده شيئاً فشيئاً، وما لايحصل له لايراه من الغير، فتحصل له الراحة العظيمة.

وكذلك يعطي العذاب الأليم؛ لأنّ صاحبه قد يكون مقتضىٰ ذاته أُموراً لاتلائم نفسه، كالفقر وسوء المزاج وقلّة الاستعداد، ويرىٰ غيره في الغنىٰ والصحة والاستعداد التامّ، ولايرىٰ سبباً للخلاص؛ إذ مقتضىٰ الذات لايزول فيتألم بالعذاب الأليم.

فالعلم بسرّ القدر يعطي النقيضين الراحة وعدمها والألم وعدمه، واطلاق النقيضين هنا مجاز؛ لأنّ الراحة والألم ضدّان، وهما ليسا نقيضين، ولمّا كان كلّ منهما يستلزم عدم الآخر أطلق اسم النقيضين عليه، كأنّه قال: الراحة وعدمها والألم وعدمه،

١. التي للولاية الختميّة، وممّا يدلّ على أنّها من الخصائص الذاتيّة ما يلزمه من جمعيّة الأضداد وتعانق الأطراف (ص).

٢. كما هو مقتضى الهويّة المطلقة، وهما الراحة الكلّية والعذاب الأليم (جامي).

٣. خبر «أنّ».

٤. *بحارالأنوار*، ج٧٧، ص١٨٧، ح٣١.

وموضوعهما[١] أيضاً غير متّحد.

(وبه وصف الحقّ نفسه بالغضب والرضا[٢،٣]، وبه[٤] تقابلت الأسماء الإلهيّة)[٥].

أي، وبسبب العلم بسرّ القدر وصف الحقّ نفسه بالغضب والرضا؛ لأنّه يعلم ذاته بذاته، ويعلم ما تعطيه ذاته من النّسب والكمالات المعبّر عنها بالأسماء والصفات، ومن جملة نسبه الرضا والغضب، فالعلم بذاته أعطاه الرضا والغضب.

ولهاتين النسبتين انقسم الأسماء إلىٰ الجمال والجلال، ومن هذا الانقسام حصل الداران الجنّة والنار، فصحّ أيضاً أنّ العلم بالذات من حيث الرضا والغضب هو سبب تقابل الأسماء الإلهيّة، هذا من جهة الذات وأسمائها.

وأمّا من جهة الأعيان: فالعلم بها يعطي الحقّ الرضا والغضب؛ لأنّ العين المؤمنة المطيعة لأمر الله تطلب من الله تعالىٰ أن يتجلّىٰ عليها بالرضا واللّطف، والعين الآبيّة الكافرة تطلب من الله أن يتجلّىٰ عليها بالغضب والقهر، فأظهرت الأعيان أحكام نسبتي الرضا والغضب ووجودهما بالفعل، فتقابلت الأسماء الإلهيّة وانقسمت بالجمال والجلال؛ لأنّ كلّ ما يتعلّق بالرضا واللّطف فهو الجمال، وما يتعلّق بالقهر والغضب فهو الجلال.

---

١. أي موضوع هذه الراحة والألم الحاصلتين من العلم وسرّ القدر.

٢. راجع الفصّ الأيّوبي في اتّصاف الحقّ بالرضا والغضب والفصّ الآدمي أيضاً.

٣. أمّا ترتيب الرضا والغضب الإلهيّين على حكم القدر، فلأنّ الرضا يتبع الاستعداد الكامل المقتضي لقبول الرحمة والرأفة، الموافق صاحبه للأعمال الجميلة والأخلاق الفاضلة والكمالات العلميّة والعمليّة والأحوال الموجبة لسعادة الدارين، كما قيل: «عنايته الأزليّة كفايته الأبديّة».

وأمّا الغضب فهو يترتّب على نقصان الاستعداد وعدم القابليّة للخير والكمال والسعادة والصلاحيّة لإتيان ما فيه نجاته وأهليّة العلم والعمل النافع (ق).

٤. اى بسرّ القدر [يعنى] الأعيان الثابتة (جامي).

٥. فعلم أنّ جمعيّة الأضداد التي هي من خصائص الهويّة المطلقة، ممّا يلزم سرّ القدر، وكفى به دلالة على جلالة قدره، فله الإحاطة التامّة التي لايخرج عنها شيءٌ في الوجود أصلاً (ص).

(فحقيقته[١] تحكم في الموجود المطلق[٢] والموجود المقيّد[٣]، لايمكن أن يكون شيء أتمّ منها[٤] ولاأقوى[٥] ولاأعظم[٦]، لعموم حكمها المتعدّي[٧] وغير المتعدّي[٨]).

أي، فحقيقة العلم بسرّ القدر أو حقيقة سرّ القدر تحكم في الموجود المطلق، وفي بعض النسخ: **(في الوجود المطلق)** أي: في الحقّ باثبات الرضا والغضب له والاتصاف بالأسماء الجماليّة والجلاليّة، وتحكم أيضاً أن توجد كلّ عين بما يقتضي استعدادها وتقبل ذاتها، وتحكم في الموجود المقيّد بالسعادة والشقاوة، وكونه مرضياً عند ربّه أو مغضوباً عليه، وأن يوجد بمقتضىٰ عينه في الأخلاق والأفعال وجميع كمالاته.

---

١. المراد بالحقيقة سرّ القدر وحكمها في الموجود المطلق، وفي بعض النسخ «في الوجود المطلق» وهو الحقّ تعالى، اقتضاؤها منه وسؤالها بلسان استعدادها أن يحكم على كلّ عينٍ عين، عند إيجادها بما في استعدادها وقابليّتها أن يكون عليه، وأن يحكم على كلّ أحدٍ بما في وسعه كما قال تعالى: ﴿لايكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾ البقرة (٢): ٢٨٦ وحكمها في الموجود المقيّد أن تكون الخلائق كلّها على مقتضيات أعيانها، لايمكن لعينٍ من الأعيان الخلقيّة أن تظهر في الوجود ذاتاً وصفةً ونعتاً ورسماً وخُلقاً وفعلاً إلّا على حالها الثابتة في العدم.

وأمّا سرّ هذا السرّ: أنّ هذه الحقائق والأعيان صور معلومات الحقّ، ومعلوماته ليست بزائدةٍ على ذاته، بل هي من تجلّي ذاته في علمه بذاته بصور صفاته وشؤونه الذاتيّة المقتضية لنسب الأسماء، فإن اعتبرت من حيث تعيّناتها كانت صفات وشؤوناً، وإن اعتبرت الذات المتعيّنة بها كانت اسماً؛ لأنّ الذات باعتبار كلّ تعيّن ونسبة اسمٍ وهي من حروف كلمات الله التي لاتتغيّر ولاتتبدّل، فإنّها حقائق ذاتية للحق، والذاتيّات من صفات الحقّ، لاتقبل الجعل والتغيير والتبديل والزيادة والنقصان، وإذاعلمت أنها من تجلّيه الذاتي، فلاوجود لها إلّا في العلم وحكمها المتعدّي تأثيراتها عند الوجود والظهور في الغير، ونسب بعضها إلى بعض بالفعل والانفعال والتعليم والتعلّم والمحبّة والعداوة وغير ذلك.

وغير المتعدّي ما اختصّ بها من كمالاتها وخواصّها وأخلاقها وصفاتها المختصّة بها من النسبة والشكل والعلم والجهل وكلّ ما لايتعلّق بالغير (ق).

٢. باستتباع ما هي عليه في صورته العلميّة (ص).

٣. بجريه على مقتضاها في سائر المراتب، إلهيّة كانت أوكيانيّة (ص).

٤. حيطة (جامي).

٥. تأثيراً (جامي).

٦. قدراً (جامي).

٧. كالعلم والإرادة فإنّها حاكمة على الكلّ (ص).

٨. كما عليه الأعيان في مراتب ظهورها (ص).

فلايمكن أن يكون شيء أتمّ من حقيقة سرّ القدر؛ لأنّ حكمها عامّ تحكم في الحق وأسمائه وصفاته كلّها من حيث إنّها تابعة للأعيان وتحكم في جميع الموجودات.

والمراد بالحكم المتعدّي الأحكام والتأثيرات التي تقع من الأعيان في مظاهرها، وتتعدّىٰ منها الىٰ غيرها بالفعل والانفعال، وغير المتعدّي ما يقع في مظاهرها فقط كالكمالات النفسانيّة من العلم والحكمة وغيرها.

(ولمّا كانت الأنبياء (صلوات الله عليهم) لاتأخذ علومها إلّا من الوحي الخاصّ الإلهيّ[١]، فقلوبهم ساذجة[٢] من النظر العقلي؛ لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري[٣] عن إدراك الأمور علىٰ ماهي عليه[٤]، والاخبار[٥] أيضاً[٦و٧] يقصر عن إدراك ما لاينال إلّا بالذوق[٨و٩و١٠]، فلم يبقَ العلم[١١] الكامل إلّا في التجلّي الإلهيّ، و[١٢] ما يكشف الحقّ عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية[١٣]، فتدرك الأمور قديمها وحديثها، عدمها ووجودها، ومحالها وواجبها وجائزها علىٰ ما هي عليه في حقائقها وأعيانها).

---

١. الذي هوالإخبار عن الحقّ سحبانه بواسطةٍ أو بغير واسطة (جامي).

٢. أي من النظر العقلي (جامي).

٣. دون ذوقه الذاتي (جامي).

٤. هذا طريق الفكر والاستدلال (جامي).

٥. كالإخبار للعنّين بلذّة الجماع.

٦. من طريق النقل والاستدلال (ص).

٧. وإن كان وحياً من قبل الله تعالى (جامي).

٨. لتباين مدركيهما، إذ مدرك أحدهما السمع والمدرك للآخر الذوق (جامي).

٩. ضرورة أنّ فسحة أمر النقل وعلومه أضيق مجالاً من الاستدلال، كما لايخفى (ص).

١٠. راجع في علم الأذواق.

١١. الشامل للمعلومات كلّها (ص).

١٢. وكشف مايكشفه بكشفه (جامي).

١٣. وهي الحجب الاعتقاديّة التقليديّة، والرسوم المستحسنة العادية المانعة للبصر والبصيرة عمّا خُلقا له من المرتبة الإدراكيّة، فـ«مِن» لاسترة به أنّها بيان لـ«ما» هي معطوفة موصلة ليست إلّا على «التجلّي» (ص).

أي، لمّا كانت علوم الأنبياء ﷺ مأخوذة من الوحي، كانت قلوبهم ساذجة ممّا يتعلّق بالنظر العقليّ؛ لأنّه طريق الانتقاش بالتعمّل والكسب، والأمر كما هو لايتجلّىٰ إلّا في القلب المجلو[1] الفارغ عن النقوش، والاخبار لايمكن إلّا عمّا يمكن التعبير عنه وتسع العبارة.

أمّا ما لايمكن كالوجدانيات والمدركات بالذوق فيقصر الاخبار أيضاً عن ايضاحه، فلايحصل العلم التامّ به كما لايحصل بطريق النظر العقليّ، فلم يبق أن يدرك الحقائق علىٰ ما هي عليها إلّا في التجلّي الإلهيّ، ليشاهد تارة في العالم المثالي المقيّد، وأُخرىٰ في المطلق، وأعلىٰ منهما في عالم المجرّدات، وأعلىٰ من ذلك أيضاً في عالم الأعيان.

فيحصل الاطّلاع بحقائق الأُمور قديمها وحديثها، وعدمها ووجودها، ومحالها وواجبها، علىٰ ما هي عليه في حقائقها وأعيانها.

فجواب «لمّا» قوله: (فقلوبهم)، و«ما» في «وما يكشف» مصدريّة، أي: فلم يبق العلم الكامل إلّا في التجلّي وكشف الحقّ، و«من» في قوله: (من **الأغطية**) للبيان، والمبيّن مقدّر وهو ما طرأ علىٰ أعين البصائر والأبصار فمنعها عن شهود الحقائق والأسرار.

ويجوز أن يكون «ما» بمعنىٰ الذي، و«من الأغطية» بياناً له، فمعناه: فلم يبق العلم الكامل إلّا في التجلّي، وفيما يكشف الحقّ، أي: يرفعه الحقّ عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية، وهذا أنسب.

وإنّما قال: (عن **أعين البصائر والأبصار**) لأنّ الأغطية إذا ارتفعت يتّحد النوران، نور البصيرة ونور البصر، فيدرك بكلّ منهما ما يدرك بالآخر، وكذلك يدرك بالسمع ما يدرك بالبصر وبالعكس، هذا أيضاً من خصوصيات الكشف التامّ الذي هو فوق طور العقل[2].

---

١. والعلم حجاب الله الأكبر.

٢. ورای عقل طوری دارد انسان   كه مي يابد بدان احوال پنهان

(فلمّا كان مطلب العزير[١]، [٢] علىٰ الطريقة الخاصّة[٣] لذلك[٤] وقع العتب عليه، كما ورد في الخبر، ولو طلب الكشف الذي ذكرناه[٥] ربّما كان لايقع عليه عتب[٦] في ذلك).

المراد بالطريقة الخاصّة طريق الذوق وهو الاتصاف هنا بصفة القدرة علىٰ الاحياء ذوقاً، وإنّما وقع العتب عليه لأنّها من الخصائص الإلهيّة، ويدلّ عليه ما ذكره من بعد: **(وطلب أن يكون له قدرة تتعلّق بالمقدور).**

ويجوز أن يكون المراد بها طريق الوحي، لكنّ الأوّل أولىٰ إذ لاتَعتَّبَ علىٰ ما يطلبه نبيّ بالوحي إلّا أن يقال: العتب مترتّب علىٰ الطلب علىٰ سبيل التعجب والاستغراب بالنسبة إلىٰ القدرة العظيمة الإلهيّة، وذلك عين سوء الأدب مع الله.

أي: لمّا كان طلب العزير الاطّلاع علىٰ سرّ القدر ذوقاً اتصافاً بالقدرة، أو بطريق الوحي، إذ هو الطريقة الخاصّة بالأنبياء لكونهم يحترزون عن النظر بالعقل في الأمور الإلهيّة، خصوصاً في مثل هذا المقام مع الاستغراب والتعجب، وقع العتب عليه، كما ورد في الخبر من أنّه قيل له: «لئن تنته ياعزير لامحون اسمك من ديوان النبوّة».

لأنّ مثل هذا السؤال لايليق بمن تحقّق بالحقائق الإلهيّة وعلم طريقها، وكان الواجب أن يستصغر كلّ عظيم بالنسبة إلىٰ قدرته تعالىٰ، فمن سذاجة قلبه سأل ما سأل علىٰ الطريقة الخاصّة حتّىٰ وقع في معرض العتب، ولو كان علىٰ طريق الكشف لحصول الاطمئنان، لاعلىٰ طريق التعجب والاستغراب، لما وقع عليه العتب، كما لم يقع علىٰ

---

١. خ ل: عزير.

٢. أي طلب معرفة القدر على الطريقة النبويّة، يعني الإخبار بطريق الوحي (جامي).

٣. النبويّة وشارع شريعتها المقصور أمر استفاضتها على الوحي خاصّة والإخبار عن الله (ص).

٤. لمّا طلب المعرفة المذكورة بهذا الطريق وقع العتب (ص).

٥. أنّه هوالذي به يدرك الأمور قديمها وحديثها (ص).

٦. فإنّ طريق حصول الكشف عن أعين البصائر والأبصار لا الطريقة الخاصّة النبويّة التي هي الإخبار عن الله سبحانه (جامي).

إبراهيم عليه السلام ﴿إذْ قَالَ ابراهيمُ رَبِّ أَرِني كَيْفَ تُحْيِي الْمَوتىٰ قَالَ... [١]﴾ الآية، وهذا المعنىٰ بلسان أهل الظاهر [٢]، لذلك قال فيما بعد: (**وأمّا عندنا ... الخ**).

(**والدليل علىٰ سذاجة قلبه [٣] قوله في بعض الوجوه: ﴿أَنّي يُحْيِي هذه اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [٤و٥]**).

أي، والدليل علىٰ سذاجة قلبه قوله: ﴿أَنّىٰ يُحْيِي هذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ وإنّما قال: (**في بعض الوجوه**) فإنّ أصحاب التفاسير اختلفوا في أنّ المار علىٰ القرية الخاوية القائل بهذا الكلام، من كان؟

فمنهم من قال إنّه عزير عليه السلام وهو قول قتادة، وقال وَهْب: هوارميا، وقيل: الخضر، وقال الحسن: كان علجاً [٦] كافراً مرّ علىٰ قرية، وكان علىٰ حمار، ومعه سُلّة تبنٍ، وقيل: تين وعنب، والله أعلم.

فمعناه: الدليل علىٰ سذاجة قلبه هذا القول في بعض الوجوه المذكورة.

(**وأمّا عندنا: فصورته عليه السلام في قوله هذا [٧] كصورة إبراهيم عليه السلام في قوله ﴿ربِّ أرِني كَيْفَ تُحْيِي المَوْتىٰ﴾ ويقتضي ذلك [٨] الجواب بالفعل [٩] الذي أظهره الحقّ**

---

١. البقرة (٢): ٢٦٠.

٢. لأنّ السؤال سؤال من لاتحقّق له بحقائق المخاطبات الإلهيّة (ق).

٣. من النظر العقلي (جامي).

٤. فورد الجواب على صورة العتب، وهو لوقوع السؤال عنه عن أمر يقتضي خلاف ما هو بصدده من الرسالة والأمر والنهي على صيغة الاستبعاد والاستعظام في مقام عظيم يصغر بالنسبة إليه كلّ عظيم، وهو القدرة لكلّ مستبعد عقلاً مستعظم، فإنّه تحت قدرة الله و بالنسبة إلى كمال اقتداره غير عظيم، فإن كان مطلبه هو سرّ القدر من كيفيّة تعلّق القدرة بالمقدور من قوله: ﴿أنّى يُحيي هذه اللهُ بعد موتها﴾ البقرة (٢): ٢٦١ من طريقة الوحي والأخبار المعهود عند الرسل فقد طلبه من الوجه الذي لايُعطى، فلاجرم ورد الجواب على صورة العتب الموهم عند من لاتحقّق له بحقائق المخاطبات الإلهيّة (جندى).

٥. البقرة (٢): ٢٥٩.

٦. عِلج، بالكسر، گبر عجمى كه هيچ دين ندارد. (*منتهى الإرب*). الرجل من كبار العجم. (قاموس اللغة)

٧. فإنّ ما قصد من الصورتين أنّما هو إرادة كيفيّة إحياء الموتى (ص).

٨. أي السؤال على هذا الوجه (جامي).

٩. لابالقول وذلك الفعل هو الفعل الذي أظهره الحقّ (جامي).

فيه[1] في قوله تعالى: ﴿فَأَمَاتَهُ اللهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ[2]﴾ فقال له[3]: ﴿وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً﴾[4] فعاين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق، فأراه الكيفيّة)[5].

أي، وأمّا عند أهل الكشف فصورة قولهعليه السلام من حيث المعنىٰ كصورة قول إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ أي: ليس قوله ﴿أَنَّى يُحْيِي هٰذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ بمعنىٰ الاستبعاد والتعجب، فإنّ المتحقّق بمقام النبوّة والولاية، لايستبعد من الله القادر الموجد المحيي المميت أن يعيد الأموات ويوجدهم مرّة اخرىٰ، بل المؤمن بالأنبياء الكامل في ايمانه لايستبعد ذلك، فإنّه يقدح في ايمانه، فكيف يتصوّر من النبيّ عليه السلام؟ وإنّما هو شأن المحجوبين بالعادة عن القدرة[6] الإلهيّة، بل[7] بمعنىٰ كيف؛ فإنّه عليه السلام يطلب أن يريه الحقّ كيفيّة احياء الموتىٰ، ليكون في ذلك صاحب شهود. ويقتضي ذلك ـ أي: السؤال ـ الجواب بالفعل، فأجابه باماتته واعادته ثانياً، فيشاهد كيف تنبت الأجسام شهوداً محقّقاً.

وفي قوله: (**كيف تنبت**) إشارة إلىٰ ما ذكره في (**الفتوحات**) في الباب الرابع والستين[8] من: «أنّ أجسام الأموات تنبت من عجب الذنب[9]» الظاهر أنّ المراد به الأجزاء الأصليّة التي لم تتفتت.

(فسأل[10] عن القدر الّذي لايدرك إلّا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها،

---

١. ببعثه منطوياً هذا الفعل من حيث الدلالة عليه في قوله فأماته اللّه (جامي).

٢. البقرة (٢): ٢٥٩.

٣. هذا ما يُجاب به بلسان الفعل، وأمّا بلسان القول فقال له (ص).

٤. البقرة (٢): ٢٥٩.

٥. أي كيفيّة إحياء الموتى ليكون في ذلك صاحب شهودٍ لاصاحب نظرٍ واستدلال ولاأهل خبرٍ واستخبار (جامي).

٦. متعلّق بـ«المحجوبين».

٧. أي «أنّى» بمعنى كيف.

٨. *الفتوحات المكيّة*.

٩. عَجب بالفتح، بُن ذنب (*منتهى الإرب*).

١٠. ثمّ إذ قد سأل عن عجائب أفعاله وبدائع مقدوراته وأُجيب عنها فعلاً وقولاً وعياناً، فسئل عن القدر. أي مبدأ ذلك المقدور، ومصدر ذلك الفعل، وبيّن أنّ هذا السؤال ممّا يترتّب على إرادة تلك الكيفيّة العجيبة، ←

فما أعطي ذلك، فإنّ ذلك من خصائص الاطّلاع الإلهي[٣])[١].

«فسأل» ليس عطفاً علىٰ قوله: (**فأراه**)؛ إذ السؤال لم يكن بعد الاراءة بل قبلها، فهو استئناف.

ومعناه: أنّه سأل الله أن يطلعه علىٰ سرّ القدر الّذي هو العلم بالأعيان حال ثبوتها في عدمها، بكيفية تعلّق القدرة بالمقدور، فما اعطى ذلك فإنّه مخصوص بالله وبمن أراد أن يطلعه، كما قال: ﴿**وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ**﴾[٢]، بل أراه كيفيّة الاحياء في نفسه، وما أراه الأعيان لاعين نفسه ولاعين غيره من أهل القرية.

وما أطلعه علىٰ كيفيّة تعلّق القدرة بالمقدر اطّلاعاً علىٰ سبيل الذوق؛ لأنّه لايكون إلّا لصاحب القدرة بالايجاد، فهو من خصائص الاطّلاع الإلهيّ، ولايلزم من شهود كيفيّة الاحياء الاطّلاع بعين نفسه التي هي الثابتة في علم الله تعالىٰ، ولا الاطّلاع بكيفيّة تعلّق القدرة بالمقدور علىٰ سبيل الذوق، وما يذكر بعد يدلّ علىٰ ما ذكرناه.

(**فمن المحال أن يعلمه إلّا هو، فإنّها**)[٣][٤] أي: **الأعيان** (**المفاتح الأول، أعني: مفاتح الغيب التي لايعلمها**[٥] **إلّا هو**).

كما قال تعالىٰ: ﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ**[٦]﴾.

واعلم، أنّ الأعيان هي المفاتيح[٧] الأول بالنسبة إلىٰ الشهادة لامطلقاً، فإنّ الأسماء الذاتيّة المقتضية للأعيان هي المفاتيح الأول مطلقاً؛ لأنّها مفاتيح الأعيان وأربابها أيضاً.

(**وقد يطلع الله من يشاء من عباده علىٰ بعض الامور من ذلك**).

كما قال: ﴿**وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ**﴾ وقال: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ**

←
فيكون معطوفاً على «فأراه» بدون تمحّلٍ (ص).

١. كما يظهر وجهه فيما بعد (جامي).

٢. البقرة (٢): ٢٥٥.

٣. أي الأشياء في حال ثبوتها في عدمها (جامي).

٤. الضمير عائد إلى القدر وتأنيثه باعتبار الخبر (ص).

٥. من حيث إنّها مفاتح علم ذوق ووجدان (جامي).

٦. الأنعام (٦): ٥٩.

٧. ص ٨١ من *تمهيد القواعد* في المفاتيح.

عَلىٰ غَيْبِهِ اَحَداً اِلّا مَنِ ارْتَضىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً﴾[١و٢].

(واعلم[٣]، أنّه[٤] لاتسمّىٰ مفاتح[٥] إلّا في حال الفتح[٦]، وحال الفتح هو حال تعلّق التكوين[٧] بالأشياء).

أي، الأعيان لاتسمّىٰ بالمفاتيح إلّا في حال الفتح، وهو عند تعلّق الارادة بتكوين الأشياء، ولمّا كان ذلك التعلّق غير منفكة عن تعلّق القدرة بها، وآن تعلّق الارادة بالتكوين هو بعينه آن تعلّق القدرة بالمقدورات، قال:

(أو قل إن شئت: حال تعلّق القدرة بالمقدور)[٨و٩].

وإنّما قال: **(ولاذوق لغير الله في ذلك[١٠])** لأنّ كلّ ما وقع عليه اسم الغيريّة محصور مقيّد، وكلّ ما هو مقيّد موصوف بالعجز والقصور لابالقدرة.

فليس لأحد من العباد قدرة علىٰ الايجاد، كما قال: «لئن اجتمعت الانس والجنّ علىٰ أن يخلقوا ذباباً لم يقدروا عليه»[١١].

(فلا يقع فيها تجلّ ولاكشف، إذ لاقدرة ولافعل إلّا لله خاصّة[١٢]، إذ له الوجود المطلق

---

١. الجنّ (٧٢): ٢٧_٢٦.

٢. فلايبرز عنه.

٣. ثمّ إنّ تعدّد الأسماء لمّا كان بحسب اختلاف الاعتبارات، فأنّما تطلق الأسماء حين تعتبر تلك الاعتبارات التي هي كالمبادئ، وإليه أشار قائلاً: «واعلم» (ص).

٤. أي الشأن، إنّ الأشياء حال ثبوتها في العدم (جامي).

٥. بالحقيقة (جامي).

٦. حال الفتح، هو حال ظهور ما في الخزانة الغيبيّة التي هي العين المذكورة، ولايكون الظهور إلّا حالة تكوّن الأعيان، وهي بعينها حال تعلّق القدرة بالمقدور (ق).

٧. أي تعلّق الإرادة بتكوين الأشياء.

٨. فإنّه لااختلاف بينهما إلّا بحسب العبارة (جامي).

٩. وهذا مبدأ اسم القادر كما أنّ العبارة الأولى مبدأ اسم الفاتح (ص).

١٠. التكوين وتعلّق القدرة (جامي).

١١. لعلّه عبارة حديث وإلّا فالآية في القرآن هكذا: **﴿ياأيّها الناس ضُرب مثل فاستمعوا له إنّ الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾** الحجّ (٢٢): ٧٣.

١٢. لأنّ ماعداه مقيّدٌ، وكل مقيّدٍ قابل، فلافعل له ولاتاثير (ق).

الّذي لايتقيّد[1]).

أي، فإذا لم يكن لغير الله ذوق في القدرة علىٰ الايجاد لايتجلّىٰ الحقّ للعباد من حيث القدرة، ولاينكشف لهم هذا الحال؛ إذ القدرة علىٰ الايجاد لله لا للغير، فضمير «فيها» عائد إلىٰ القدرة.

واتصاف الكمّل بالقدرة علىٰ الايجاد او الاعدام في بعض الأعيان، وبالنسبة إلى بعض الأعيان كما هو مقرّر عند الطائفة، أنّما هو من حيث عدم المغايرة بينه وبين الحقّ، بفناء جهة العبوديّة في جهة الربوبيّة، أو من جهة الخلافة لا الأصالة، كما قال الله تعالىٰ عن لسان نبيّه عيسىٰ عليه السلام: ﴿وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِى المَوْتَىٰ بِإِذْنِ الله﴾[2] فلايرد.

(فلمّا رأينا عتب الحقّ له عليه السلام في سؤاله في القدر، علمنا أنّه طلب هذا الاطّلاع)[3].

أي، الاطّلاع علىٰ كيفيّة تعلّق القدرة بالمقدور علىٰ سبيل الذوق.

(فطلب أن تكون له قدرة تتعلّق بالمقدور[4]، وما يقتضي ذلك[5] إلّا من له الوجود المطلق).

كالحقّ تعالىٰ ومن فنىٰ وجوده وإنّيته في الحقّ من العباد.

(فطلب ما لايمكن وجوده في الخلق[6] ذوقاً[7]، فإنّ الكيفيّات[8] و[9] لاتدرك

---

١. ولاشكّ أنّ مبدأ التأثير والفعل هوالإطلاق، كما أنّ مبدأ التأثّر و الانفعال هو التقيّد (جامي).

٢. آل عمران (٣): ٤٩.

٣. أي شهوده وتعلّق القدرة بالمقدور ذوقاً (ص).

٤. ليشهد هذا التعلّق ذوقاً؛ لأنّ ذوق تعلّق القدرة ما يكون إلّا للقادر بالذات (جامي).

٥. أي تلك القدرة والذوق (ص).

٦. في كلام الشيخ إشارة إلى أن طلب ذلك من طريق الكشف والتجلّي غير ممنوع ولامدفوع لمن يشاء الله أن يُطلعه على بعض ذلك بالتقييد، وامّا الاطّلاع المطلق فلا يكون للخلق من حيث هو خلق أبداً، ولكن لمن فنى عن اسمه ورسمه ولم يبق له من إنّيّته وتعيّنه شيء، فإذا استهلك فيه فقد يطّلع على الحقّ بالحقّ من حيث هو حقّ و ذلك أنّما يكون لصاحب الاستعداد الكامل الأكمل كما قال عليه السلام: «أُوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض والسماء» (ق).

٧. من حيث هو خلق (ص).

٨. فيهم (ص).

٩. الوجدانيّة (جامي).

إلّا بالأذواق)[١].

كما لايمكن للعنين إدراك لذة الوقاع علىٰ سبيل السماع، وجميع الوجدانيات بهذه المرتبة، فمن ليس له قوّة الوجدان لايمكن له حصول العرفان.

(وأمّا ما رويناه ممّا أوحىٰ الله به إليه: «لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوّة» أي: أرفع عنك طريق الخبر وأُعطيك الأمور علىٰ التجلّي[٢]، والتجلّي لايكون إلّا بما أنت عليه من الاستعداد الّذي به يقع الادراك الذوقي، فتعلم أنّك ما أدركت إلّا بحسب استعدادك.

فتنظر[٣] في هذا الأمر الذي طلبت، فلمّا لم تره[٤] تعلم أنّه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه، وأنّ ذلك[٥] من خصائص الذات الإلهيّة.

فقد علمت أنّ الله ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[٦،٧] فإن لم يعطك هذا الاستعداد الخاصّ فما هو خلقك[٨]، ولو كان خلقك لأعطاكه الحقّ الذي أخبر أنه ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾، فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك، لاتحتاج فيه إلىٰ نهي إلهيّ، وهذا عناية من الله بالعزير عليه السلام، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله).

جواب «أمّا» قوله: (أي: أرفع) تقديره: وأمّا ما رويناه من قوله تعالىٰ: «لئن لم تنته لامحون اسمك من ديوان النبوّة» فمعناه: أرفع عنك طريق الخبر وأعطيك

---

١. وأمّا العلوم والمعارف فإنّما يعلمها الخلق ذوقاً بالحقّ، لامن حيث إنّه خلقٌ (ص).

٢. الحقّاني (ص).

٣. ثمّ إنّك إذا عرفت أنّ التجلّي بما عليه الاستعداد هو مبدأ الإدراك الذوقي، فإذا طلبت شيئاً فتنظر في هذا الأمر الذي طلبت (ص).

٤. وفي بعض النسخ: «فما لم تره» أي لم تره في ذلك التجلّي أعطيك الأمر بحسبه (جامي).

٥. أي الأمر الذي طلبته (جامي).

٦. طه (٢٠): ٥٠.

٧. أي استعداده الذي يخلق في الشهادة بحسبه (جامي).

٨. أي هذا الاستعداد (جامي).

الأُمور علىٰ التجلّي.

ولمّا كانت النبوّة مأخوذة من النبأ وهو الخبر، فسرّ محو الاسم من ديوان النبوّة برفع طريق الخبر، أي: الوحي، واعطاء طريق الكشف؛ لأنّ النبيّ وليّ، ومن شأن الأولياء الكشف، فإذا ارتفع الحجاب وانكشف حقائق الأُمور، علم أنّ الحقّ ما يعطي لأحد شيئاً إلّا بحسب الاستعداد.

فإذا نظر ولم يجد في عينه استعدادما يطلبه ينتهي عن الطلب، ويتأدّب بين يدي الله، ولايطلب ما ليس في وسعه واستعداده، ويعلم أنّ مطلوبه مخصوص بالحقّ، ليس لغيره فيه ذوق ولاكشف.

ويعلم أنّ الله ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾، أي: استعداده الّذي يخلق في الشهادة بحسبه عند تعيّن الماهيّات وفيضها أزلاً، فمن أعطىٰ له الحقّ هذا الاستعداد الخاصّ، وجعله خليفة يصدر منه ذلك كالاحياء من عيسىٰ عليه السلام وشقّ القمر من نبيّنا صلى الله عليه وآله، والتصرّفات التي تتعلّق بالقدرة، ومن لم يعط له ذلك لم يمكن صدورها منه سواء طلب ذلك أو لم يطلب.

ولمّا كان ظاهر الخبر سلب النبوّة عنه وابعاده من حضرته، وهذا لايليق بمراتب الأنبياء (صلوات الله عليهم)لأنّهم المصطفون من العباد، وأعيانهم مقتضية لها[1] لايمكن سلبها عنهم، صرّح بأنّ هذا العتب عناية من الله في حقّه وتأديب، كما قال: «أدبني ربّي فأحسن تأديبي»[2]، علم هذا المعنىٰ[3] من علم من أهل الكشف والعرفان، وجهله من جهل من أهل الحجاب والطغيان.

أو لمّا كان الخبر في الباطن والحقيقة وعداً لاوعيداً، والوعد عناية من الله في حقّه، قال: (**علم ذلك**) اى ذلك الوعد (**من علمه وجهله من جهله**).

---

١. أي النبوّة.

٢. *بحارالأنوار*، ج١٦، ص٢١٠وج ٧١، ص٣٨٢.

٣. أي العتب التأديبي.

(واعلم، أنّ الولاية[1,2] هي الفلك المحيط العام[3]، ولهذا لم تنقطع[4]، ولها[5] الانباء العامّ[6,7]، وأمّا نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة[8]، وفي محمّد ﷺ قد انقطعت، فلانبيّ بعده مشرِّعاً[9] أو مشرَّعاً له، ولارسول، وهو[10] المشرّع).

لمّا فسّر العتب بما يتعلّق بالولاية نقل الكلام إليها، وإنّما أطلق اسم الفلك عليها؛ لأنّها حقيقة محيطة لكلّ من يتصف بالنبوّة والرسالة والولاية، كاحاطة الأفلاك لما تحتها من الأجسام، ولكون الولاية عامّة شاملة علىٰ الأنبياء والأولياء لم تنقطع، أي: ما دامت الدنيا باقية، وعند انقطاعها ينتقل الأمر إلىٰ الآخرة كما مرّ في الفصّ الأوّل والثاني.

وللولاية الانباء العامّ لأنّ الوليّ هو الذي فنىٰ في الحقّ، وعند هذا الفناء يطّلع علىٰ الحقائق والمعارف الإلهيّة فينبئ عنها عند بقائه ثانياً.

وكذلك النبيّ؛ لأنّه من حيث ولايته يطّلع علىٰ المعارف والحقائق فينبئ عنها، لكنّ الوليّ لايسمّي نبيّاً ولايسمّىٰ الانباء العامّ بالنبوّة.

وأمّا نبوّة التشريع والرسالة فمنقطة، وفي نبيّنا ﷺ قد انقطعت، لذلك قال: «لانبيّ

---

١. الولاية هو الفناء في الله، والله هو المحيط بالكلّ وكلّ شيء هالك إلّا وجهه يقتضي إحاطته بالكلّ وعدم انقطاع الولاية؛ لانّ الكّل به موجود بنفسه فانٍ هالكٌ، والنبيّ هو المبعوث إلى الخلق ليكون هادياً لهم إلى كمالهم المقدّر لهم في الحضرة العلميّة باقتضاء استعدادات أعيانهم الثابتة إيّاه، وهو قد يكون مشرّعاً كالمرسلين، وقد لايكون كأنبياء بني إسرائيل» كذا قال الشارح في المقدّمات في الفصل الثاني عشر.

٢. الولاية لما لها من غلبة حكم البطون والأصالة الذاتيّة هي الفلك المحيط بسائر مافي الظاهر من الصور (ص).

٣. العامّ نسبتها إلى الكلّ، عموم نسبة المحيط إلى مُحاطه؛ ولهذا لم تنقطع (ص).

٤. ضرورة أنّ دوران الأفلاك وسائر الحركات الدوريّة لاينقطع انقطاع الحركة المستقيمة التي للمحاط (ص).

٥. أي للولاية (جامي).

٦. إلى المكلّفين أرباب الأحكام وإلى المحقّقين من ذوي الإيقان؛ ضرورة أنّ نسبة إحاطته على الكلّ سواء (ص).

٧. الذي يتحقّق مع النّبوة وبدونها؛ لأنّ الوليّ هو الذي فنى في الحقّ سبحانه، وعند هذا الفناء يطّلع على المعارف و الحقائق فينبئ عنهاعند بقائه بالله (جامي).

٨. فإنّ أفلاكها ليست لها الإحاطة التامّة (ص).

٩. أي الآتي بشريعةٍ من غير تبعيّته لنبيٍّ آخر (جامي).

١٠. أي الرسول (جامي).

بعدي[١]» يعني : نبياً مشرِّعاً علىٰ صيغة اسم الفاعل ، كموسىٰ وعيسىٰ ومحمدّ ﷺ أو نبيّاً مشرَّعاً له ، أي : نبيّاً داخلاً في شريعة مشرِّع كأنبياء بني اسرائيل إذ كانوا كلّهم علىٰ شريعة موسىٰ عليه السلام .

(وهذا الحديث[٢،٣] قصم ظهور[٤] أولياء الله[٥،٦] ؛ لأنّه[٧] يتضمّن انقطاع ذوق العبوديّة الكاملة التامّة[٨] ، فلا ينطلق عليه اسمها الخاص[٩] بها[١٠،١١] ، فإنّ العبد يريد أن لايشارك سيّده ، وهو «الله»[١٢] في اسم[١٣] ، والله لم يتسمّ[١٤] بنبيّ ولا رسول وتسمّىٰ بالوليّ ، واتصف بهذا الاسم[١٥] فقال : ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[١٦] ، وقال : ﴿هُوَ

---

١ . *بحارالأنوار* ، ج٢ ، ص٢٢٦ وج٢١ ، ص١٠ .

٢ . إنّ الولاية التي هي حكم البطون والاطلاق لااختصاص لها بالعبد ، بل هي ذاتيّة للحقّ موهوبة للعبد ، وأما النبوّة لما كانت أحكام الصور والقيد هي ذاتيّة للعبد ، وهي درجة كماله وذروة عروجه إلى أوج ما أمكن من مراقي جلاله ، ولهذا قال : وهذا الحديث قصم ... (ص) .

٣ . المُنبئ عن انقطاع النبوّة بعد نبيّنا ﷺ (جامي) .

٤ . جمع ظَهْر .

٥ . الظاهرين في هذه الأُمّة (جامي) .

٦ . يشير ـ رض ـ إلى أنّ الرجال الكُمّل من أهل الله لايفتخرون بما هو عرضيّ لهم من الربوبيّة وأسماء الربّ ، ولايظهرون بها وانما يظهرون بالذاتيّات وهي العبوديّة ، ويقتضي كمال التحقّق بالعبوديّة أن لايشاركوا الحقّ في اسم كالوليّ وأن يظهروا أو يتسمّوا باسم يخصّهم من حيث العبوديّة المحضة ، وليس ذلك إلاّ النّبيّ والرسول ولم يتسمّ الله بهما ، فلمّا انقطعت النّبوة والرسالة لم يبق لهم منهما اسم يتسمّون به فانقصم ظهور استظهارهم لأجل ذلك . وهذا سرّ عزيز المنال ، لم يعثر عليها قبله ومن قبله قالوا لغيره (جندى) .

٧ . أي هذا الحديث (جامي) .

٨ . التي لايشوبها ربوبيّة فإنّه لايكون هذا الذوق إلاّ في مقام النّبوة فبانقطاعها ينقطع (جامي) .

٩ . أي النبيّ ﷺ .

١٠ . أي العبوديّة .

١١ . غير المنطلق على الله سبحانه (جامي) .

١٢ . في هذا المقام (جامي) .

١٣ . فيكون عبداً محضاً (جامي) .

١٤ . في مرتبة الجمع (جامي) .

١٥ . فيشارك العبد فيه فلايكون من الأسماء الخاصّة بالعبد (جامي) .

١٦ . البقرة (٢) :٢٥٧ .

الوَلِيُّ الحَمِيدُ﴾[١و٢]، وهذا الاسم باق جار علىٰ عباد‌الله دنيا وآخرة[٣]، فلم يبق[٤] اسم مختصّ به العبد[٥] دون الحقّ بانقطاع النبوّة والرسالة[٦]) .

أي، قوله عليه‌السلام: «لانبيّ بعدي»: قصم ظهور أولياء الله؛ لأنّ الكاملين المحقّقين بالفقر التامّ والعبادة الكاملة التامّة، لايختارون المشاركة في اسم من أسماء الله، لعلمهم بأنّ الاتصاف بالأسماء الإلهيّة ليس مقتضى ذواتهم، لكونه بالنسبة إليهم عرضياً يحصل لهم عند فنائهم في الحقّ، بل يريدون أن يظهروا بمقتضىٰ ذواتهم وهو العبادة، كما قال الشيخ (رض):

لاتدعني إلّا بيا عبدها فإنّه أشرف أسمائي

والنبيّ والرسول مختصان بالعباد؛ لأنّ الله تعالىٰ لم يتسمّ بهما، ولايجوز اطلاق هذين الأسمين عليه بخلاف اسم «الوليّ» فإنّه اسم من أسماء الله، كما قال: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٧] وقال: ﴿هُوَ الوَلِيُّ الحَمِيدُ﴾[٨].

وهذا الاسم ـ أي: الوليّ ـ باق وجار، أي: مطلق، علىٰ عباد‌الله تعالىٰ دنيا وآخرة، وفي قوله: **(وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله)** وتعليله بانقطاع ذوق العبوديّة الكاملة[٩] سرّ يطّلع عليه من أمعن بالنظر فيه، وتذكّر قوله صلى‌الله‌عليه‌وآله: «أنا والساعة كهاتين»[١٠] وتحقّق بأسرار القيامة[١١] وظهور الحقّ بفناء الخلق وعبوديّتهم.

---

١. فهو الله سبحانه بالأصالة وكسائر الأسماء ولعبيده تحقّقاً أو تخلّقاً أو تعلّقاً (جامي).

٢. الشورى (٤٢): ٢٨.

٣. فهو مشترك بين الحقّ سبحانه وبين عبيده (جامي).

٤. أي للعبد (جامي).

٥. بحسب مرتبته الكمالية بحيث يطلق عليه (جامي).

٦. فإنّهما إذا انقطعا لم يتسمّ العبد بالنبيّ والرسول، فلايكون له اسم خاصّ به (جامي).

٧. البقرة (٢): ٢٥٧.

٨. الشورى (٤٢): ٢٨.

٩. فإنّ انقطاع العبوديّة من لوازم النشأة الآخرة والنشأة الأُولى والدنيا مقام العبوديّة.

١٠. *بحارالأنوار*، ج٢، ص٢٦٣.

١١. انظر *آغاز و انجام*، ص١١٥ بتعليقاتنا.

(إلّا أنّ الله لطيف[1] بعباده فأبقىٰ لهم النبوّة العامّة[2] التي لاتشريع فيها، وأبقىٰ لهم[3] التشريع[4] في الاجتهاد في ثبوت الأحكام، وأبقىٰ لهم الوراثة في التشريع، فقال[5]: «العلماء ورثة الأنبياء[6]» وما ثمّة ميراث في ذلك[7] إلّا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرّعوه).

تقدير الكلام: وأمّا نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة إلّا النبوّة العامّة التي هي الانباء عن المعارف والحقائق الإلهيّة من غير تشريع؛ فإنّها غير منقطعة أبقاها الله لعباده لطفاً عليهم وعناية ورحمة في حقّهم، وأبقىٰ لهم من التشريع أيضاً نصيباً، لكن بحسب اجتهادهم لا أخذاً امن الله بلاواسطة أو بواسطة الملك، فإنّه مخصوص بالأنبياء، لأنّ المسائل اجتهاديّة، والأحكام الظنّية نوع من التشريع، حاصل من المجتهدين فيه.

وجعلهم من الورثة للأنبياء كما قال عليه السلام: «العلماء ورثة الأنبياء»، وليس لهم ميراث من أموال الدنيا كما قال: «نحن معاشر الأنبياء لانرث ولانورث»[8] فميراثهم الأموال الآخراويّة.

فالأولياء العارفون وارثون للأنبياء في المعارف والحقائق، والعلماء المجتهدون وارثون للأنبياء في التشريع بالاجتهاد، فالأولياء ورثة بواطنهم، والعلماء ورثة ظواهرهم، والأولياء العلماء ورثة مقام جمعهم.

ولاتجتمع هذه النبوّة العامّة والتشريع الموروث في شخص واحد، لذلك ما اجتهد

---

١. خ ل: «لَطَف» في نسخةٍ معتبرة.
٢. التي هي الإنباء عن المعارف الإلهيّة (جامي).
٣. أي لعباده (جامي).
٤. الواقع (جامي).
٥. على لسان نبيّه (جامي).
٦. *الكافي*، ج١، ص٣٢؛ *بصائر الدرجات*، ص١٠؛ *سنن ابن ماجه*، ج١، ص٨١.
٧. التشريع (جامي).
٨. *بحارالأنوار*، ج٢٨، ص٣٥٣، ح٦٠.

وليٌّ[١] من الأولياء فى حكم من احكام الشرع حتّىٰ خاتم الأولياء[٢] أيضاً يتبع الشريعة في الظاهر.

وجعله[٣] للمذاهب مذهباً واحداً ليس تشريعاً منه، لأنّه يحكم علىٰ ما يشاهد في نفس الأمر، متابعاً لما حكم به خاتم الأنبياء، والائمة[٤] الأربعة أولياء بالولاية العامّة الشاملة حتىٰ[٥] للمؤمنين[٦] لا[٧] الخاصّة[٨]، فلايرد.

(فإذا رأيت النبيّ يتكلّم بكلام خارج عن التشريع[٩]، فمن حيث هو وليّ وعارف).

وذلك كقوله: «لو دليتم بحبل لهبط علىٰ الله»[١٠]، وكنقل الحديث القدسي: «لايزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل[١١] ... الخ».

والأحاديث المُنبئَة[١٢] للمقامات والمظهرة لأحوال الآخرة والدرجات وغير ذلك ممّا يتعلّق بكشف الحقائق والأسرار الإلهيّة فهو من مقام عرفانه وولايته، لا من مقام نبوّته ورسالته.

---

١. أي الوليّ الخاصّ.

٢. وهو عيسى عليه السلام.

٣. دفع دخلٍ.

٤. دفع دخلٍ.

٥. أي المؤمنون أيضاً اولياء بالولاية العامّة.

٦. لقوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعضٍ﴾ التوبة (٩): ٧١.

٧. ولذا لهم الاجتهاد.

٨. كخاتم الأولياء.

٩. من الإنباء الحكميّة والحقائق الذوقيّة وتبيين مقامات القوم ومراتب الناس فيها، وعوائقهم عن البلوغ إلى أقاصي كمالاتهم، فذلك كلّه من حيث هو وليّ عارف (ص).

١٠. ضرورة أنّ النبيّ مفهومه كمال خاصّ يتضمّن الولاية والعرفان، وهي رقيقة نسبته إلى الحقّ في بطونه، كما يتضمّن النبوّة التشريعيّة وهي رقيقة نسبته إلى الخلق في ظهوره (ص).

١١. *بحارالأنوار*، ج٧٥، ص١٥٥، ح٢٥. وكأنّ العارف الرومي إليه أشار بقوله:

رو كه بى يسمع وبى يبصر تويى   سر تويى چه جاى صاحب سر تويى

مثنوى معنوى ج١، ص١٨٨.

١٢. من الإنباء.

(ولهذا[1] مقامه[2] من حيث هو عالم ووليّ أتمّ وأكمل[3] من حيث هو رسول، أو ذو تشريع وشرع).

أي، ولأجل أن الولاية غير منقطعة والنبوّة منقطعة، صار مقام النبيّ ﷺ من حيث إنه عالم بالله وأسمائه وصفاته ووليّ، بأن نفى عبوديته[4] في ربوبيته أتمّ وأكمل[5] من مقام نبوّته ورسالته، لأنّ الولاية جهة حقانيّة فهي أبديّة، والنبوّة جهة خلقيّة فهي منقطعة غير أبديّة.

(فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنّه قال: الولاية أعلىٰ من النبوّة، فليس يريد ذلك القائل إلّا ما ذكرناه).

من[6] أنّ ولايته أعلىٰ من نبوّته، لا أنّ ولاية الوليّ أعلىٰ من نبوّة النبيّ، وذلك كما يقول فيمن يكون عالماً تاجراً خيّاطاً، هو من حيث إنه عالم أعلىٰ مرتبة من حيث إنه تاجر أو خيّاط، أو من حيث إنّه تاجر أعلىٰ من حيث إنّه خيّاط.

(أو يقول: إنّ الوليّ فوق النبيّ والرسول، فإنّه يعني بذلك[7] في شخص واحد، وهو[8] أنّ الرسول من حيث إنّه وليّ أتمّ منه من حيث هو نبيّ ورسول، لاأنّ الولي التابع له[9]) أي: للرسول **(أعلىٰ منه[10]، فإنّ التابع[11] لايدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعاً، فافهم).**

---

١. أي لأجل كون الولاية جهة حقّانيّة والنبوّة جهة خلقيّة (جامي).
٢. أي مقام النبوّة (جامي).
٣. من مقامه (جامي).
٤. خ ل: فان عبوديّته.
٥. خبر «صار».
٦. بيان لقوله: «ما ذكرناه».
٧. تفوّق الوليّ على النبيّ (جامي).
٨. أي ما يعنيه ذلك القائل (جامي).
٩. تفسير لضمير «له».
١٠. أي من الرسول (جامي).
١١. ولايصل إلى مرتبته (جامي).

ظاهر ممّا مرّ، وقوله: **(إذ لو أدركه)** أي: بالذوق والوجدان، كما يدرك المتبوع ذلك لم يكن تابعاً، لأنّه مثله وفي مرتبته حينئذ.

(فمرجع الرسول والنبيّ المشرّع إلىٰ الولاية والعلم[١]).

أي، إذا علمت أنّ الرسول والنبيّ لايشرّع لأمّته الأحكام، ولاينبئ عن الحقائق إلّا من حيث إنّه وليّ وعالم بالله، فمرجعهما إلىٰ الولاية والعلم بالله، فليس المراد بالعلم العلم الكسبي، بل اليقيني الذي هو من الشهود الذاتي وما ينتجه.

(ألا ترىٰ أنّ الله[٢] قد أمره[٣] بطلب الزيادة من العلم لامن غيره[٤][٥]، فقال له آمراً: ﴿قُلْ رَبِ زِدْنِى عِلْماً﴾[٦]).

ألا ترىٰ أن الله تعالىٰ أمره بطلب زيادة العلم بقوله: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِى عِلْماً﴾ وما أمر بطلب زيادة النبوّة والرسالة؛ لأنّ تعلّقهما بالنشأة الدنياويّة، والولاية متعلّقة بالنشأة الأُخراويّة، فأمره بالطلب لأنّه كلّما يتوجّه إلىٰ الله يحصل له الترقّي في مراتب الولاية، ويطّلع بحسب كلّ مرتبة علىٰ علوم يختصّ بها، فالأمر بطلب العلم أمر بالترقّي في مراتب الولايّة؛ إذ الأمر بتحصيل اللّازم للشيء أمر بتحصيل ملزومه.

(وذلك أنّك تعلم أنّ الشرع تكليف[٧] بأعمال مخصوصة، أو نهي عن أعمال مخصوصة، ومحلّها[٨] هذه الدار[٩] فهي[١٠] منقطعة، والولاية ليست كذلك[١١]، إذ لو

---

١. الذي هو صورتها ومظهرها (ص).

٢. حيث أراد تكميل جهة رسالة نبيّناﷺ.

٣. أي الرسول النبيّ المشرّع ﷺ.

٤. ممّا يتعلّق بأمر الرسالة والتشريع (ص).

٥. فلو لم يكن العلم ممّا ترجع إليه النبوّة وتزداد بزيادته لما أمره سبحانه بطلب زيادته حيث أراد تكميل جهة رسالته (جامي).

٦. طه(٢٠): ١١٤.

٧. من الله سبحانه لعباده (جامي).

٨. أي محلّ تلك الأعمال المخصوصة (جامي).

٩. المنقطعة (جامي).

١٠. أي محلّ تلك الأعمال المخصوصة (جامي).

١١. أي منقطعة (جامي).

انقطعت لانقطعت من حيث هي[1]، كما[2] انقطعت الرسالة من حيث هي، وإذا انقطعت الولاية من حيث هي لم يبق لها اسم[3]، و«الوليّ» اسم باق لله).

كما قال: إنّ الله ﴿هُوَ الوَلِيُّ الحَميدُ﴾[4]، وقال عن لسان يوسف عليه السلام: ﴿أنْتَ وَلِيى فى الدُنيَا و الآخِرَةِ﴾[5].

(فهو لعبيده تخلّقاً[6] وتحقّقاً وتعلّقاً).

أي، فالاسم «الوليّ» للعباد[7] يطلق بحسب تخلّقهم بالأخلاق الإلهيّة، وهو إشارة إلىٰ الفناء في الأفعال والصفات، وتحقّقهم بالذات الإلهيّة المسمّاة بالوليّ، وهو إشارة إلىٰ الفناء في الذات، لأنّ ذواتهم أنّما تتحقّق بهذا الاسم إذا فنيت في الحقّ، وتعلّق أعيانهم الثابتة أزلاً بالاتصاف بصفة الولاية، وطلبهم إيّاها من الله باستعداداتهم، أو تعلّقهم بالبقاء بعدالفناء.

---

١. أي بدون اعتبارٍ إلى محلٍّ خاصٍّ وشخصٍ معيّنٍ (ص).

٢. أي كما أنّه حيث انقطعت الرسالة انقطعت من حيث هي (جامي).

٣. والتالي باطلٌ (جامي).

٤. الشورى (٤٢): ٢٨.

٥. يوسف (١٢): ١٠١.

٦. وذلك في قيامهم بها وتقويمهم إيّاها على ما يليق بالعبيد في إظهارها، وتحقّقاً وذلك في معرفتها والتيقّن بحقيقتها بالنسبة إلى الله وبالنسبة إليهم، وتعلّقاً وذلك في انتسابهم من حيث الافتقار والعبوديّة إلى الذات من حيث الولاية كما في سائر الأسماء الإلهيّة، فإنّ العبد له ثلاث مراتب بالنسبة إليها كما قال الشيخ في بعض الرسائل: «للعبد بأسماء الله تعالى تعلّق وتحقّق وتخلّق: فالتعلّق افتقارك إليها مطلقاً من حيث ماهي دالّة على الذات، والتحقّق معرفة معانيها بالنسبة إليه سبحانه وبالنسبة إليك، والتخلّق أن تقوم فيها على ما يليق بك، كما انتسب إليه ما يليق به، فجميع أسمائه تعالى يمكن تحقّقها والتخلّق بها إلّا الاسم «الله» عند مَن يجريه مجرى العَلَميّة فيقول: إنّه للتعلّق خاصّة». إلى هنا كلامه بعبارته الشريفة.

وإنّما أوردت ذلك ليُعلم أنّ هذا تدرّج من الأعلى إلى الأدنى على خلاف ما توهّمه البعض، فالتخلّق عند قيام العبيد بمقتضيات الأسماء أعلى من التّحقق وإن كان التحقّق في الحقائق العلميّة والمواطن الشهوديّة أعلى منه، وأمّا التعلّق فهو الأدنى مطلقاً (ص).

٧. من العباد، فخبر المبتدأ محذوف وهو معناه.

فالوليّ اسم لمن فنىٰ عن صفاته وأخلاقه وتخلّق بأخلاق الله، ولمن فنيت ذاته فيه وتستّرت في العين الأحديّة وتحقّقت بها، ولمن رجع إلىٰ البقاء وتوجّه ثانياً وتعلّق بعالم الخلق والفناء.

(فقوله[1] للعزير: «لئن لم تنته» عن السؤال عن ماهيّة القدر «لامحون اسمك من ديوان النبوّة[2]» فيأتيك الأمر علىٰ الكشف بالتجلّي، ويزول[3] عنك اسم النبيّ والرسول وتبقىٰ له ولايته[4]).

«فقوله» مبتدأ وخبره أحد الأمرين المذكورين من الوعيد والوعد، أي: هذا القول وعيد عند قوم ووعد عند آخرين، حذفه لدلالة الكلام الآتي عليه.

وقوله: **(وتبقىٰ له ولايته)** أي: تبقىٰ لله ولايته؛ لأنّ «الوليّ» اسم لله بالأصالة واسم للعبد بالتبعيّة، ويجوز أن يكون ضمير «له» عائداً إلىٰ النبيّ الذي هو العزير، أي: ويزول عنك اسم النبيّ وتبقىٰ لعزير ولايته، إذ لايلزم من انتفاء النبوّة والرسالة انتفاء الولاية.

وإنّما أتىٰ بضمير الغائب بعد الخطاب؛ لأنّه كان علىٰ سبيل الحكاية عن الله، وبعد تمامها قال: **(وتبقىٰ لعزير ولايته)** الباقي ظاهر ممّا مرّ.

(إلّا أنّه لمّا دلّت قرينة الحال[5] أنّ هذا الخطاب[6] جرىٰ مجرىٰ الوعيد، علم من

---

١. وإذا عرفت أنّ النبوّة منقطعة دون الولاية فقوله تعالى خطاباً للعُزير (جامي).

٢. أي معناه باعتبار الجزء الذي «لأمحون» فيأتيك (جامي).

٣. أي بذلك التجلّي (جامي).

٤. يمكن أن يرجع ضمير «له» إلى العُزير، وتكون هذه الجملة خبر المبتدأ أو قرينة لحذفه، والأوّل أولى؛ فإنّ الأكابر لايلتفتون إلى معهودات المصطلحات كثيرَ التفات، فأتى بـ«الواو» تكثيراً للفائدة وتنبيهاً للمعنى الأوّل.

وحاصل ذلك أنّ قوله للعُزير: «لأمحون اسمك من ديوان النبوّة» تبقى له ولايته ويبشّره على الكشف بالتجلّي، فيكون من قبيل الوعد (ص).

٥. أي حال عُزير عليه السلام وهي مروره على القرية الخاوية وسؤاله الظاهر في الاستغراب والاستعجاب عن كيفيّة إحيائها (جامي).

٦. يعني الخطاب بمحو اسمه من ديوان النبوّة إن لم تنته من السؤال (جامي).

اقترنت عنده هذه الحالة[١] **مع الخطاب أنّه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوّة والرسالة خصوص رتبة**[٢،٣] **في الولاية**[٤] **علىٰ بعض ما تحوىٰ**[٥] **عليه الولاية**[٦] **من المراتب).**

قوله: **(إلّا)** بمعنىٰ غير، وضمير «أنّه» للشأن، وجواب «لمّا» «علم»، أي: غير أنّه لمّا دلّت قرينة الحال، وهي حال السؤال[٧]، أنّ هذا الخطاب جرىٰ مجرىٰ الوعيد؛ لأنّ الخطاب وقع في صورة العتاب، علم من جعل حالة السؤال مقترنة مع الخطاب أنّ هذا الكلام وعيد، وذلك لأنّ الولاية أعمّ من النبوّة، وهي أعمّ من الرسالة، فالنبوّة هي الولاية مع خصوصية أُخرىٰ، والرسالة هي النبوّة مع خصوصية أُخرىٰ زائدة عليها.

وهاتان الخصوصيتان متعلّقتان بدار الدنيا، ولا يعطيهما إلّا الاسم «الظاهر» كما لا يعطي الولاية إلّا الاسم «الباطن»، فإذا انقطعتا تزول فضيلتهما وشرفهما اللذان اعطاهما الاسم «الظاهر»، ويبقىٰ مجرّد الولاية، فيكون هذا الكلام وعيداً من هذه الحيثيّة.

وقوله: **(علىٰ بعض ما تحوىٰ)** متعلّق بمحذوف[٨] هو صفة رتبة، أي: إذ النبوّة والرسالة خصوص رتبة مندرجة في الولاية، مشتملة علىٰ بعض ما تحتوي عليها الولاية من المراتب، وفيه ايماء إلىٰ أنّ رتبة النبوّة والرسالة من جملة خصوصيات رتب الولاية

---

١. أي حالة المرور والسؤال الظاهر في الاستغراب (جامي).
٢. فإنّهما الصورة الظاهرة المنطوية عليها فلابدّ من احتوائهما (ص).
٣. أي رتبة محتوية على بعض (جامي).
٤. الولاية أعمّ من النبوّة والرسالة؛ لأنّ كلّ رسول نبيّ وكلّ نبيّ وليّ، وليس كلّ وليّ رسولاً و نبيّاً. فإذن النبوّة والرسالة رتبتان خاصّتان في الولاية ... وإذا انقطعت النبوّة انقطعت الرسالة؛ لأنّ نسبة الرسالة إلى النبوّة نسبة النبوّة إلى الولاية وارتفاع العامّ يستلزم ارتفاع الخاصّ (ق).
٥. متعلّق بمحذوف صفة لرتبة، أي محتوية على بعض ما يحتوي على الولاية من المراتب (ق).
٦. والّا لم تكن صورة لها، فانّك قد عرفت أنّ الرسالة والنبوّة من صور تنزّلات الولاية ومظاهر أحكامها، فالرسول النبيّ هو الولاية الظاهرة أحكامها في العين النافذة أمرها على الخلق (ص).
٧. أنّى يحيى هذه الله، الآية.
٨. وهو مشتملة.

باطناً، وإن كان ظهورهما متوقّفاً علىٰ الاسم «الظاهر» كما مرّ.

وتظهر حقّية[١] هذا المعنىٰ عند من يعلم أنّ كلّ ما في الخاصّ بالفعل من الخصوصية فهو في العامّ بالقوّة، فالعامّ مشتمل عليه باطناً وإن لم تكن الخصوصيّة فيه ظاهراً.

(فيعلم[٢] أنّه[٣] أعلىٰ[٤] من الوليّ الذي لانبوّة تشريع عنده ولارسالة).

أي، إذا كانت النبوّة والرسالة خصوصيتين زائدتين علىٰ الولاية، فيعلم أنّ النبيّ أعلىٰ من الوليّ الذي ليس عنده نبوّة تشريع ولاعنده رسالة، وكذلك الرسول أعلىٰ من النبيّ لما فيه خصوصية أُخرىٰ زائدة علىٰ النبوّة التشريعيّة.

(ومن اقترنت عنده حالة أُخرىٰ[٥] تقتضيها أيضاً مرتبة النبوّة، يثبت عنده أنّ هذا وعد[٦] لاوعيد، وأنّ سؤاله عليه السلام مقبول[٧]، إذ النبيّ هو الوليّ الخاص[٨و٩]).

الحالة التي تقتضيها مرتبة النبوّة هي أنّ النبيّ لكونه وليّاً واصلاً عارفاً بالحقائق الإلهيّة، مشاهداً لظهور الحقّ في جميع مراتبه، لايمكن أن يسأل عنه ما لم يمكن[١٠] حصوله، فإذا سأل لابدّ أن تجاب دعوته ويقبل سؤاله.

واعلم، أن قبول السؤال ليس معناه أنّ الله تعالىٰ أعطىٰ ما سأل من الاطّلاع علىٰ سرّ القدر؛ لأنّه قال أوّلاً: **(فسأل عن القدر الذي لايدرك إلّا بالكشف للأشياء حال ثبوتها في عدمها، فما أُعطي ذلك)** بل معناه، أنّه أراه كيفيّة الاحياء عياناً، والوعد محمول علىٰ الآخرة، ليكشف فيها عن سرّ القدر باشهاد الأعيان أنفسها في حال عدمها.

---

١. خ ل: حقيقة.
٢. من الوعيد بانقطاع النبوّة (جامي).
٣. أي النبيّ (جامي).
٤. أي أعلى رتبة (جامي).
٥. غير هذه الحالة (ص).
٦. بحال الشرف (جامي).
٧. مجاب (جامي).
٨. المكاشف بما في استعداده، فلايسأل ما ليس في استعداده (جامي).
٩. الذي لايقدم على ما لايرضى الله تعالى به، ولا يسأل ما لايعلم أنّه يعطيه ويمنحه (جامي).
١٠. خ ل: لايمكن.

(ويعرف بقرينة الحال أنّ النبي من حيث ما له في الولاية هذا الاختصاص، محال أن يقدم علىٰ ما يعلم أنّ الله يكرهه منه[١]، أو يقدم علىٰ ما يعلم أنّ حصوله محال[٢]).

أي، يعرف الذي اقترنت عنده حالة أُخرىٰ أنّ النبيّ من حيث إنّه وليّ عارف بحقّه[٣] وأسمائه وصفاته، محال أن يقدم علىٰ طلب ما يكرهه الحقّ، أو يقدم علىٰ طلب ما يعلم أنّ حصوله محال.

(فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده، وتقرّرت أخرج هذا الخطاب الإلهيّ عنده في قوله: «لأمحون اسمك من ديوان النبوّة» مخرج الوعد[٤] فصار).

أي: هذا الخطاب الإلهيّ.

(خبراً يدلّ علىٰ علو مرتبة باقية[٥]، وهي المرتبة الباقية علىٰ الأنبياء والرّسل في الدار الآخرة[٦]، التي ليست بمحلّ للشرع يكون عليه).

أي: علىٰ ذلك الشرع.

(أحد من خلق الله[٧] في جنّة ولا نار بعد الدخول فيهما[٨]).

---

١. أي الاستغراب والاستعجاب (جامي).

٢. وهو الاطّلاع على كيفيّة تعلّق القدرة بالمقدور ذوقاً (جامي).

٣. خ ل: بربّه.

٤. لا الوعيد (جامي).

٥. بعد محو النبوّة في هذه الدار (جامي).

٦. نبوّة التشريع بحقيقتها يقتضي الانقطاع، فإنّ التشريع تكليف بأمرٍ و نهيٍ ومحلّه الدنيا والذين لم يستأهلوا في الدنيا و ختمت أعمارهم، وبعد دار الدنيا لادار، ولا الجنّة والنار، واستحقاق الدخول فيهما وإن كان بفضل الله وسخطه فإنّهما بحسب الأعمال الصالحة أو غيرها وهؤلاء ليس لهم عمل، فأبقى الله تعالى من حضرة الاسم «الحكيم» وحضرة الاسم «العدل» وأخّر ها القدر من الشرائع لظهور الاستحقاق ونيل الثواب والعقاب بحسب الإجابة والطاعة والمعصية والمخالفة (جندى)

٧. أي حال كون ذلك الشرع عليه أحدٌ من خلق الله ليست دار الآخرة محلاً لها (ص).

٨. فقوله تعالى للعُزير عند سؤاله عن ذلك السرّ: «لئن لم تنته لأمحون اسمك من ديوان النبوّة» خبر فيه ضرب من التشويق إلى المسؤول عنه ـ لانهي عن السؤال ـ عند الفطن، وهذا من الكنايات المستعملة والملحقات بالبطن الأوّل، فإنّ المصنّف قلّما يستشهد بآية ويستكشف عنها المعاني غير ما في ذلك البطن وملحقاته والإطلاق عن الشرع ورفع أحكامه (ص).

تلك المرتبة الباقية علىٰ الأنبياء والرسل أنّما هي الولاية لاغير، فإنّ النبوّة التشريعيّة والرسالة منقطعة في دار الدنيا، وعند خرابها يرتفع التكليف، فلايبقىٰ لهم إلّا الولاية.

(وانّما قيّدناه بالدخول في الدارين ـ الجنّة والنار ـ لما شرّع يوم القيامة لأصحاب الفترات[١و٢] والأطفال الصّغار[٣] والمجانين[٤]، فيحشر هؤلاء[٥] في صعيد واحد لاقامة العدل، والمؤآخذة بالجريمة[٦و٧]، و الثواب العملي في[٨] أصحاب الجنّة[٩]، فإذا حشروا في صعيد واحد[١٠] بمعزل عن الناس، بعث فيهم نبي من أفضلهم، وتمثل لهم[١١و١٢و١٣] نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم[١٤]، فيقول لهم: أنا رسول الله إليكم، فيقع عندهم[١٥] التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم[١٦]، ويقول لهم: اقتحموا[١٧] هذه النار

---

١. الذين لم يبعث فيهم نبيّ مشرّع و اندرست شرائع من قبلهم (جامي).

٢. الذين زمان ظهورهم ما بين نبيّين ما أدركوا حكم أحد منهما (ص).

٣. الذين ماتوا قبل أوان التكليف (جامي).

٤. الذين لم يكن لهم صلاح التكليف (جامي).

٥. المذكورون (جامي).

٦. في أصحاب الجحيم (ص).

٧. أي ولأجل (جامي).

٨. أي في حقّ أصحاب الجنّة (جامي).

٩. وإنّما لم يصرّح بأصحاب الجحيم؛ لما عليه كلمته من أنّ الجحيم ومقتضياتها أمر موهومٌ «وما لوعيد الحقّ عين تعاين» فليس له ظهور مثل ظهور نعيم الجنّة (ص).

١٠. لغلبة حكم البرزخ على أرواحهم فهم في موضع مرتفع عن أهله بمعزل عن الناس.

١١. بل نورٌ في صورة نارٍ (جامي).

١٢. التي تمثّلت لهم هي صور تكليف النبيّ المبعوث في ذلك اليوم (ق).

١٣. أي بصور العقل الذي هو مبدأ التكليف والتمييز بصور مثاليّة ناريّة يأتي بها هذا النبيّ المبعوث في ذلك اليوم.

١٤. وذلك لأنّ النار لها نوريّة يهتدي بها الناس وإحراق يستتبع تفريق المختلفات وجمع المتماثلات وفي العقل التمييز بين المراتب على إدراكه (ص).

١٥. أي عند بعضهم (جامي).

١٦. على ماهو مقتضى أمر النسبة من ظهور حكم التقابل (ص).

١٧. أي ادخلوا (جامي).

بأنفسكم[١و٢]، فمن أطاعني[٣] نجى[٤] ودخل الجنّة، ومن عصاني وخالف أمري هلك وكان من أهل النار، فمن امتثل أمره منهم ورمىٰ بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً، ومن عصاه[٥] استحقّ العقوبة فدخل النار ونَزَل فيها بعمله المخالف[٦]، ليقوم العدل من الله في عباده).

أي، إنّما قيّدنا بالدخول في الجنّة والنار؛ لأنّ يوم الفصل قبل الدخول في المقامين، يكلّف بعض الناس فيه كأصحاب الفترات، وهم أهل زمان ما بعث فيهم نبي مشرّع لهم، واندرس شريعة من كان قبلهم، وكالأطفال الذين توفّوا قبل البلوغ الذي هو أوان التكليف وشرطه وكالمجانين، لعروض مزاج ينافي وجود التكليف معه في الدنيا.

وإنّما كلّفوا لاقتضاء الحكم العدل ذلك، فإنّ الثواب والعقاب يترتّب كلّ منهما علىٰ أسباب توصل إليه، والنار التي يأتي نبيّهم بها هي النور الإلهيّ الذي تناسبه النفوس النورانيّة أزلاً، فكانت نوريتهم مختفية فيهم لعوارض النشأة الدنيويّة، فإذا زالت ظهرت النوريّة، فمالت إلى جنسها، فدخلوا فيها فنجوا.

والنفوس التي كانت ظلمانيّة تنفّروا منها، فعصوا أمر نبيّهم فحقّ عليهم القول، وقوله: (**اقتحموا هذه النار بأنفسكم**) أي: ادخلوا أنفسكم في هذه النار، فالباء للتعدية.

(وكذلك[٧و٨] قوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾، أي: عن أمر عظيم[٩] من امور الآخرة[١٠]، ﴿وَيُدْعَوْنَ اِلَىٰ السُّجُودِ﴾ فهذا[١١] تكليف وتشريع فيهم، فمنهم من

---

١. من غير أن يدخلكم غيركم جبراً (جامي).

٢. أي ادخلوا في دركات مهالكها؛ إذ الاقتحام هو الدخول في المهالك (ص).

٣. فيما أمر به من الاقتحام (جامي).

٤. من النار (جامي).

٥. لم يقتحم النار (جامي).

٦. لما أمر به النبيّ (جامي).

٧. يدلّ على بقاء حكم التشريع في الآخرة (ص).

٨. يدلّ على اعتبار التقييد (جامي).

٩. إذ الساق عضو عظيم ذو عظمٍ عظيم من الأعضاء (ص).

١٠. فإنّه آخر أعضاء الشخص (ص).

١١. أي الدعاء إلى السجود (جامي).

يستطيع[١و٢] ومنهم من لايستطيع، وهم الذين قال الله تعالىٰ فيهم: ﴿وَيُدْعَوْنَ اِلَىٰ السُّجُودِ[٣و٤] فَلاَيَسْتَطِيعُونَ﴾[٥و٦]، كما لايستطيع في الدنيا امتثال أمر الله بعض العباد كأبي جهل وغيره، فهذا[٧و٨] قدر ما يبقىٰ من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول النار والجنّة، فلهذا قيّدناه، والحمد لله ربّ العالمين).

وإنّما يدعون إلىٰ السجود يوم يكشف عن ساق الأمر الإلهيّ، وإلىٰ الانقياد لله مع عدم امكان صدره ممّن لم يسجده في الدنيا ولم ينقد لأمر ربّ السماوات العلىٰ، الزاماً لهم وحجّة عليهم وتذكيراً لهم أنّهم ما قدروا أن يسجدوا في الدنيا، كما لم يستطيعوا أن يسجدوا في العقبىٰ فلايستحقون الجنّة، ومن سجد في الدنيا وانقاد يسجد في الآخرة وأجاد فاستحقّ الجنّة، واخلص من النار ونجّى من عذاب «المنتقم» و«القهّار».[٩]

اللّهم، اجعلنا من الفائزين بجنّتك، والناجين من عذابك، والحمد لله وحده والصلاة علىٰ خير خلقه بعده.

---

١. في الدنيا امتثال أمر الله (ص).

٢. السجود (جامي).

٣. والامتثال والإذعان، مثل كشف هذا الأمر على الشيخ، فإنّه أمر عظيم من أُمور الآخرة، وكذلك سائر أُصول مكاشفات الكمّل. ويمكن أن يجعل مشيراً إلى ذلك قوله: «فهذا تكليف وتشريع» (ص).

٤. قال صدر المتألّهين في *الأسفار* في سفر النفس: «فلايبقى أحدٌ على أيّ دين كان إلاّ يسجد السجود المعهود، ومن سجد اتّقاءاً أو رياءاً تأخّر عن قفاه، وبهذه السجدة يرجح ميزان أصحاب الأعراف، لا لأنّها سجدة تكليف كما ظُنّ؛ لأنّ دار التكليف هي الدنيا لاغير، بل بأنّها سجدة ذاتيّة صدرت عن فطرة من غير رياءٍ وغرض، وقد مرّ أنّ جانب الرحمة أرجح إذا بقي القابل على فطرته الذاتيّة ومرتبة إمكانه الذاتيّة من غير انحرافٍ عن سنن الحقّ، ولاتغيّر فى خلق الله إلاّ على سبيل الاستكمال فيه».

٥. أي السجود (جامي).

٦. القلم (٦٨): ٤٢.

٧. الذي ذكرنا من الصورتين (جامي).

٨. فهذا السجود المدعوّ إليه وتكليف الأطفال والمجانين على صعيد المحشر بالاقتحام في نار عقولهم وتميّزهم التشريعي قدر ما يبقى من الشرع (ص).

٩. على أن علّمنا تلك الحقائق التي تعلّق بها الأنبياء وأولوا النهايات منهم (ص).

فُصّ حكمة
نبوِّيّة في كلمة عيسويّة



فصّ حكمة نبويّة[1] في كلمة عيسويّة

إنّما نسب الحكمة النبويّة إلىٰ الكلمة العيسويّة لأنّه عليه السلام نبيّ بالنبوّة العامة[2] أزلاً وأبداً، وبالنبوّة الخاصّة[3] حين البعثة، لذلك انبأ عن نبوّته في المهد بقوله: ﴿وآتانِي الكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾[4].

وأنبأ في بطن أُمّه عن سيادته الأزليّة بقوله: ﴿ألّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيّاً﴾[5] أي: سيّداً على القوم، ولذلك غلب عليه الإنباء عن أحوال الروحانيين، وكانت دعوته إلى الباطن أغلب.

وقيل: إنّها من «نبَا، ينبو»[6] غير مهموز، بمعنىٰ ارتفع لارتفاعه إلىٰ السماء، كما قال تعالىٰ: ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللهُ إلَيْهِ﴾[7].

---

١. إنّما اختصّت الكلمة العيسويّة بالحكمة النبويّة وإن كان جميع هذه الحكم نبويّة؛ لأنّ نبوّته فطرية غالبة على حاله وقد أنبأ عن الله في بطن أمّه بقوله: ﴿لاتحزني﴾ (ق).

٢. أي الإنباء من المعارف.

٣. أي التشريعيّة.

٤. مريم (١٩): ٣٠.

٥. مريم (١٩): ٢٤.

٦. كدعا يدعو ناقص واوي بتقديم النون.

٧. النساء (٤): ١٥٨.

وليس المراد بالنبوّة النبوّة التشريعيّة[١] التي هي مشتركة بين الأنبياء ليلزم اشتراكهم فيها، بل المراد بها النبوّة العامّة الأزليّة، ولااشتراك لأحد من الأنبياء والأولياء فيها؛ لأنّ النبوّة العامّة نتيجة الولاية[٢]، والأنبياء والأولياء لايأخذون الولاية إلّا من مشكاته[٣و٤]، وهو صاحب هذا المقام أزلاً وأبداً لخاتميته[٥و٦]، كما مرّ في الفصّ الثاني، فله النبوّة العامّة الأزليّة بالأصالة، وغيره لايتصف بالولاية والانباء إلّا عند تحصّل شرائطها.

---

١. قال في الفصّ الشيثي: «وفي قول الشيخ أعني نبوّة التشريع ورسالته سرٌّ، وهو أنّ الرسالة والنبوّة تنقسم إلى قسمين: قسم يتعلّق بالتشريع وقسم يتعلّق بالإنباء عن الحقائق الإلهيّة وأسرار الغيوب وإرشاد العباد إلى الله من حيث الباطن وإظهار أسرار عالم الملك والملكوت وكشف أسرار الربوبيّة المستترة بمظاهر الأكوان المنتشر لقيام القيامة الكبرى وظهور ماستره الحق وأخفى». (ص١٠٩).

٢. قال الشيخ في الفصّ الثاني: «وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل» قال الشارح: «أي خاتم الولاية هي صورة درجة من الدرجات وحسنة من حسنات خاتم الرسل ومظهر من مظاهرها».

٣. حتّى خاتم الرسل، كما مرّ في الفصّ الثاني، قال الشارح في ذلك الفصّ: «لأنّ عيسى عليه السلام صاحب هذه المرتبة في الباطن والخاتم مظهرها في الظاهر، وينكشف هذا المقام لمن انكشف له أنّ للروح المحمّدي مظاهر في العالم بصور الأنبياء والأولياء، وذكر الشيخ في آخر الباب الرابع عشر من الفتوحات: «ولهذا الروح المحمّدي صلى الله عليه وآله مظاهر في العالم وأكمل مظاهره قطب الزمان، وفي الأفراد وفي ختم الولاية المحمديّة وختم الولاية العامّة الذي هو عيسى عليه السلام ... .

واعلم أنّ الولاية تنقسم إلى المطلقة والمقيّدة، أي العامّة والخاصّة، لأنّها من حيث هي هي صفة إلهيّة مطلقة ومن حيث استنادها إلى الأنبياء والأولياء مقيّدة، والمقيّد متقوّم بالمطلق، والمطلق ظاهرٌ في المقيّد، فولاية الأنبياء والأولياء كلّهم جزئيّات الولاية المطلقة، كما أنّ نبوّة الأنبياء جزئيّات النبوّة المطلقة، فإذا علمت ذلك، فاعلم أنّ مراد الشيخ من ولاية خاتم الرسل ولايته المقيّدة الشخصيّة، ولاشكّ أنّ هذه الولاية نسبتها إلى الولاية المطلقة كنسبة نبوّة سائر الأنبياء إلى نبوّته المطلقة. (ص١١٣).

٤. قال القيصري في الفصّ الثاني: «خاتم الرسل ... يتجلّى عن عالم غيبه في صورة خاتم الأولياء للخلق ...، فخاتم الرسل ما رأى الحقّ إلّا من مرتبة ولاية نفسه لامن مرتبة غيره، فلا يلزم النقص ومثاله الخازن إذا أعطى بأمر السلطان للحواشي من الخزينة شيئاً وللسلطان أيضاً فالسلطان آخذ منه كغيره من الأشخاص والحواشي ولانقص». (ص١٠٩).

٥. أي لخاتميّته الجزئيّة، والخاتميّة الكلّيّة مختصّة بخاتم الأنبياء.

٦. عبارة الشيخ الأجلّ في *الفتوحات* هكذا: «وأمّا خاتم الولاية العامّة التي لايوجد بعده وليّ فهو عيسى عليه السلام.

كما أن نبيّنا ﷺ نبيّ أزلاً بالنبوّة التشريعيّة، وغيره من الأنبياء لايكون نبيّاً إلّا عند البعثة، ولهذا السرّ جعل هذه الحكمة بعد الحكمة القدريّة، لأنّه بيّن الولاية فيها وجعل لها النبوّة العامّة، وتكلّم عليها بما قدّر الله، فأردفها ليتكلّم علىٰ بعض خواصّها في الكلمة العيسويّة، والله أعلم. نظم.

(عن ماء مريم[١] أو عن نفخ جبرين[٢] — في صورة[٣] البشر الموجود من طين[٤])

(تكوّن الروح[٥] في ذات مطهّرة[٦] — من الطبيعة[٧] تدعوها بسجين)

استفهام علىٰ سبيل التقرير، تقديره: أعن ماء مريم أو عن نفخ جبرئيل أو عنهما معاً تكوّن هذا الروح، فـ«أو» بمعنىٰ الواو، و«جبرين» لغة في جبرئيل كجبريل، أي تكوّن روح الله عن ماء مريم ونفخ جبرئيل عليه السلام معاً، حال كونه متمثّلاً في صورة البشر الّذي خلق من الطين، كما قال تعالىٰ ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾[٨].

فجسمانيته[٩] من ماء مريم، وروحانيته من نفخ جبرئيل، فإنّه تلقّاها من الله بغير واسطة وألقاها إلىٰ مريم.

---

١. فإنّ الماء للين جوهره وكمال قبوله وانفعاله هو الأمّ، والنفخ لقوّة فعله وشدّة تأثيره هو الأب، على أنّ الماء هو الأمّ مادّة كما أنّ النفخ أب في قاعدة العقد ...

ثمّ إنّ ماء مريم بجوهريّته قابل لذلك، كما أنّ نفخ جبرئيل بصورته الفعليّة فاعل له؛ فلذلك ظهر الولد بجوهره (ص).

٢. هو لغة في جبرئيل، وهذا الكلام يحتمل أن يكون خبراً كما هو الظاهر أو استفهاميّة للتقدير بتقدير الهمزة (جامي).

٣. حال من جبرين (جامي).

٤. كما أنّه بفعله في صورة الملك الموسوم بالجبرين ... فمتعلّق هذه الظروف كلّها قوله: «تكوّن الروح في ذات مطهّرة» (ص).

٥. أي الحقيقة المعنويّة العيسويّة بصورته الشخصيّة الخارجيّة (جامي).

٦. من آثار تلك الصورة وأفعالها الهيولانيّة المظلمة (ص).

٧. التي لم تزل تفسد وتتغيّر تدعوها إلى السفل معدن كمالها المسمّى بـ«سجّين» الحصر والتقييد (ص).

٨. مريم (١٩): ١٧.

٩. أي عيسى عليه السلام.

وإنّما قال: **(في صورة البشر)** لأنّه ملك ظاهر في الصورة البشريّة وليس ببشر، والذات المطهّرة يجوز أن تكون مريم عليها السلام التي تطهّرت من غلبة أحكام الطبيعة المطلقة عليها[1]، أو من الطبيعة المسمّاة بـ«السجين».

فالمراد الطبيعة الخاصّة التي هي في المرتبة السفلىٰ وهو عالم الكون والفساد، لامطلق الطبيعة؛ لذلك سمّيت بـ«السجين»؛ إذ الأملاك السماويّة والسماوات كلّها عنده طبيعة عنصريّة، وما فوقها طبيعة غير عنصريّة كما سيذكره في هذا الفصّ، وتطهّرها منها خروجها عن أحكام عالم التضادّ لغلبة النوريّة عليها.

ويجوز أن تكون الذات العيسويّة[2] التي تعلّقت به الروح العيسوي فالتكوّن بمعنىٰ الظهور لا الحدوث، ويؤيد الثاني قوله: **(لأجل ذلك قد طالت اقامته)** وإن كان الأوّل أسبق إلىٰ الذهن.

«وتدعوها»[3] صفة «الطبيعة»، أي من الطبيعة المدعوّة بـ«السجين»، وتاؤه للخطاب الى العارف المحقّق، أي تسمّيها، أو بالياء المنقوطة من تحت، أي يدعوها الله في كلامه بـ«السجين»، وفيه إشارة الىٰ أنّ عالم الكون والفساد عين الجحيم، كما قال عليه السلام: «الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر»[4]، أو مآله إلىٰ الجحيم عند قيام الساعة.

و«من الطبيعة»[5] متعلّق بمطهّرة، و«السجين» مأخوذ من السجن، وإنّما جعل عالم الكون والفساد سجيناً؛ لأنّ كلّ من هو فيها مسجون محبوس مقيّد بالتعلّقات الجسمانيّة والقيود الظلمانيّة، محجوب عن الأنوار الروحانيّة، إلاّ العارفون الذين قطعوا تعلّقاتهم

---

١. سفلية كانت أو علويّة.

٢. وهو بدن عيسى عليه السلام.

٣. أي قوله: وتدعوها.

٤. *بحارالأنوار*، ج٦، ص١٥٤؛ *جامع صغير*، ج٢، ص١٦. وكأنّ إليه أشار العارف الرومي بقوله:

این جهان زندان و ما زندانیان　　　حفره کن زندان و خود را وارهان

مثنوی معنوی ج١، ص٦١.

٥. أي قوله: «من الطبيعة».

الجسمانيّة، وخلصوا عن القيود الظلمانيّة، ورفعوا الحجب وتنوّرت بواطنهم بأنوار الروح فخرجوا إلىٰ فضاء عالم القدس، فهم الذين فازوا بالنعيم بعد ورودهم إلىٰ الجحيم، كما قال الصادق عليه السلام حين قرئ عنده ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا﴾[1]: «**جزناها وهي خامدة**».

(**لأجل ذلك قد طالت[2] اقامته[3][4] فيها[5] فزاد[6] علىٰ ألف بتعيين**)

أي، لأجل أنّ الذات المنفوخ فيها الجسم العيسوي -وهي مريم عليها السلام- كانت مطهّرة عن غلبة أحكام الطبيعة عليها، طالت اقامته في السماء، فإنّ طهارة بدن الوالدين ممّا[7] يوجب النقص توجب طهارة بدن الولد أيضاً منه، هذا علىٰ الأوّل[8].

وأمّا علىٰ الثاني: فمعناه، ولأجل أنّ الذات المنفوخ فيها الروح العيسى -وهو بدنه- كانت مطهّرة من أدناس الطبيعة وأرجاسها، ومن أحكامها المتضادّة المقتضية للأنفكاك وخراب البدن سريعاً طالت اقامته فيها، أي اقامة الروح في تلك الذات حتّىٰ زاد ألف سنة، فإنّه بعث قبل نبيّنا صلوات الله عليهما بخمسمائة وخمس وخمسين سنة، وهذا مبنيّ علىٰ أنّه ببدنه في السماء، ومن ولادة نبيّنا صلى الله عليه وآله إلىٰ زماننا هذا سبعمائة وواحد وثمانون سنة، فالمجموع ألف وثلاثمائة وست وثلاثون سنة.

وتحقيقه: أنّ البدن الحاصل من الجسم الكثيف الظلماني مشارك في الحقيقة والجوهريّة مع الجسم اللّطيف النوراني الذي منه أجسام الأملاك، بل لايمكن أن يتعلّق

---

١. مريم (١٩): ٧١.

٢. الروح (ص).

٣. في تلك الذات (ص).

٤. يكون طول إقامته في صورة البشر إمّا معلّلاً بطهارته ونزاهته من الطبيعة وإمّا بطهارة أمّه، وكونه في صورة البشر أنّما هو لأجل المحلّ القابل وهو الطبيعة (ق).

٥. أي في صورة البشر (جامي).

٦. طول إقامته (جامي).

٧. متعلّق بقوله: «طهارة».

٨. أي على أن تكون الذات المطهّرة هي مريم عليها السلام.

الروح المجرّد بهذا الجسم الكثيف أيضاً إلّا بواسطة ذلك الجسم اللّطيف، ولذلك يتعلّق أوّلاً بالروح الحيواني، الذي هوالجسم اللّطيف البخاري الحاصل من امتزاج لطائف الأركان[١] الأربعة بعضها مع بعض، ثمّ بواسطته يتعلّق بالقلب[٢]، ثمّ الكبد، ثمّ الدماغ علىٰ ما هو مقرّر عند الحكماء.

وفي قوّة هذا الجسم الكثيف أن يبدّل بذلك الجسم اللّطيف وبالعكس عند تعلّق القدرة[٣] الإلهيّة بذلك، إذ الكثافة واللّطافة من عوارض حقيقة الجسم، خصوصاً إذا تنوّرت النفس بالنور الرباني فنورت بدنها، كما قال: ﴿وَ اَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها﴾[٤].

وحينئذٍ يشارك صاحب الملائكة ويرتفع إلىٰ مقامهم، فارتفاع عيسىٰ عليه السلام إلىٰ السماء من هذا القبيل، وسيجئ بيانه أكثر من هذا، كما سنذكره في الفصّ الالياسي، والسماء عند أهل الحقيقة عنصري قابل للخرق والالتئام كما سنذكره.

وقوله[٥] تعالىٰ عن لسانه: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمَ﴾[٦] يكون حينئذٍ محمولاً علىٰ أنّ التوفّي عبارة عن رفعه إلىٰ السماء، لاعلىٰ المفارقة بين الروح وبدنه.

قيل: إنّ حقيقة عيسىٰ عليه السلام ظهرت بالصورة المثاليّة المتجسدة في هذا العالم، كما صرّح هذا القائل بقوله: فإنّه روح متجسدة في بدن مثالي روحاني، لذلك بقىٰ مدّة مديدة.

وفيه نظر؛ لأنّ الصورة المتجسدة لاتحتاج إلىٰ الأكل والشرب في دارالدنيا، وقد قال الله فيه وفي أُمّه ﴿كَانَا يَأكُلاَنِ الطَّعَامَ﴾[٧].

---

١. أي الأخلاط.

٢. أي الروح المجرّد.

٣. خ ل: الإرادة.

٤. الزمر (٣٩): ٦٩.

٥. دفعُ دخل.

٦. المائدة (٥): ١١٧.

٧. المائدة (٥): ٧٥.

وأيضاً إنّما تتجسد الأرواح بالصور الحسيّة بأمر الله تعالىٰ[١] لمقاصد تتعلّق بالعباد، فإذا انقضت رجعوا إلىٰ ما كانوا عليه ـ وذلك مدّة يسيرة ـ بين العباد الذين في دار الدنيا، لا مدّة ألف سنة وفي السماء.

والظهور ثانياً لا يحتاج إلىٰ بقاء الصور المتجسدة مدّة طويلة؛ لأنّ لهم قوّة الظهور والتجسد في كلّ آن.

(روح من الله[٢] لا من غـيـره فلذا　　　أحيا الموات[٣] وأنشا الطير من طين[٤])

واعلم، أنّ الارواح المهيّمة التي منها العقل الأوّل وأرواح الأفراد والكمّل كلّها صف واحد حصل من الله، ليس بعضها بواسطة بعض، وإن كانت الصفوف الباقية من الأرواح بواسطة العقل الأوّل، فإنّه واسطة التدوين والتسطير للكلمات الوجوديّة.

والروح العيسوي من الصف الأوّل، لذلك قال: **(روح من الله لا من غيره)** أي: الروح العيسوي فائض من الحضرة الإلهيّة مقام الجمع بلا واسطة اسم من الأسماء وروح من الأرواح كما قال تعالىٰ: **﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾**[٥] أي: من الله، لذلك أحيا الأموات، وخلق الطير من الطين وهو الخفّاش، قال تعالىٰ حاكياً عنه: **﴿أَنّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ اللهِ وأُبْرِئُ الأكْمَهَ وَالأبْرَصَ وَأُحْيِي المَوْتىٰ بِإِذْنِ اللهِ﴾**[٦].

فهو مظهر للاسم الجامع الإلهيّ كنبيّنا ﷺ، لذلك كَمُل نسبته إليه ﷺ في كونه صاحب الاسم الأعظم، وقرب ظهوره من ظهوره، وينزل من السماء مرّة أُخرىٰ، ويدعو الخلق بدين نبيّنا ﷺ.

---

١. راجع العين الخمسين من كتابنا عيون *مسائل النفس* وشرحها، سرح *العيون في شرح العيون*.
٢. أي بلا واسطة الطبيعة، كالحوادث اليوميّة والأفراد الكائنة البشريّة.
٣. إحياء إعادة (ص).
٤. إنشاء بدء فتحقّق بالمبدئيّة والمعيديّة (ص).
٥. النساء (٤): ١٧١.
٦. آل عمران (٣): ٤٩.

(حتّىٰ يصحّ له من ربّه نسب   به يؤثّر في العالي[1] وفي الدون[2])

النّسب بفتح النون وبالكسر، وَهَمٌ[3]، أي أحَيىٰ الأموات وخَلَق الطير ليصحّ نسبه ونَسَبُه إلىٰ الله بكونه صادراً منه مظهراً للاسم الجامع الإلهيّ، لا بأنّه ابنه كما يقول الظالمون تعالىٰ عنه علوّاً كبيراً.

«به يؤثّر» أي: بذلك النّسب يؤثّر «في العالي» أي: في من له العلو المرتبي كالانسان، وفي من له السفل المرتبي وهو الدون كالطير، باحياء الموتى وخلق الطير، أو يؤثّر ويتصرّف في العالم العلوي السماوي، والسفلي الأرضي كلّها.

(الله طهّره جسماً[4] ونزّهه   روحاً[5] وصيّره مثلاً بتكوين[6])

وفي بعض النسخ «لتكوين».

أي، الله طهّر جسمه وبدنه من الأدناس الطبيعيّة التي بواسطتها يتصرّف الشيطان في الانسان، كما شقّ جبرئيل صدر رسول الله ﷺ وطهّره ونزّه روحه عمّا يوجب النقائص والمذامّ، وحلاّه بجميع الكمالات والمحامد.

«وصيّره مثلاً» أي: مماثلاً لربّه في احياء الأموات وخلق الطير تكوينه لكونه مخلوقاً علىٰ صورته، واطلاق المثليّة هنا مجاز إذ لا مثل له ولا نظير لكون الكلّ منه، أو صيّره

---

١. من المتروّحين المتجرّدين (ص).

٢. من المتركّبين المتدنّسين (ص).

٣. فإنّ النسبة فرع الاثنينيّة وظهورها بالربوبيّة والأُلوهيّة المنشأتين للتأثير في العالي والداني مناف لذلك وأيضاً إن كانت النسب بلاكسر يجب أن يقال الى ربّه نسب ويجب أيضا أن يقال بها يؤثر.

٤. من أدناس الطبيعة (جامي).

٥. من الصفات الوخيمة والملكات الرذيلة (جامي).

٦. وقد نبّهت على وجه مماثلته لآدم عليه السلام وهذا وجه مماثلته للحقّ، وهو الظهور والإبداء والإعادة فعلاً والتطهير والتنزيه ذاتاً صفةً، وبيّن أنّ موضوع البحث في الحكمة النبويّة ـ على ما عرفت ـ أنّما هو تحقيق أمر الكلام والكشف عن أصل مادّته التي هي الحياة ومبدأ صورته التي هي الصوت، وبيان أنّ ذلك قد يتمّ أمره على غير المنهج المعتاد من التوالد والتناسل الطبيعيّ، بل بضرب من الامتزاج الروحيّ بالموادّ العنصريّة؛ فلذلك قدّم قصّة السامريّ قائلاً: اعلم أنّ ... (ص).

مماثلاً لآدم في كونه تكوّن من غير أب، كما تكوّن آدم من غير أب، قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عيسىٰ عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ﴾[١].

وتقديم اسم الله يفيد التعظيم كما يقال: السلطان أمر بهذا الحكم، والحصر[٢] على أنّه[٣] طهّر جسمه من غير واسطة لاغيره[٤]، كما أوجد روحه من غير واسطة.

(اعلم، أن من خصائص الأرواح أنّها لاتطأ[٥] شيئاً إلّا حَيِيَ ذلك الشيء[٦] وسرت الحياة[٧و٨] فيه، ولهذا[٩] قبض السامري قبضة من أثر الرسول الّذي هو جبرئيل وهو الروح[١٠]، وكان السامري عالماً بهذا الأمر، فلمّا

---

١. آل عمران (٣): ٥٩.

٢. أي الحصر المستفاد من تقدّم لفظ الجلالة في البيت، معناه على أنّ الله سبحانه طهر جسمه من واسطة، لاغيره سبحانه.

٣. أي الله.

٤. أي لاغير الله سبحانه.

٥. أي لاتقع على أرض من أراضي القوابل وتطأها إلّا حيي ذلك الشيء بقوّة قبوله (ص).

٦. الموطؤ عليه وسرت منها الحياة (جامي).

٧. بحسب تلك القوّة التي لها نباتيّة أو حيوانيّة على اختلاف طبقاتها (ص).

٨. قد علمت فيما تقدّم أنّ الروح نفسٌ رحماني، فالحياة ذاتيّة له، وإذا أثر أو باشر بصورته المثاليّة جسماً من الأجسام، ظهر سرّ الحياة فيه بحسب صورة ذلك الجسم، والجسم ليس له الحياة التي تفيد الحركة والحسّ الخاصّة بالحيوان، وإنّما هي من خاصيّة الروح.

ثمّ إنّ الروح إن كان كليّاً يكون تأثيره بحسبه وبحسب قوّته وجبرئيل هو الروح الكلّي المسلّط على عالم العناصر كلّها، وسلطانها ومقامها سدرة المنتهى، وليس كما يزعم الفلاسفة أنّه العقل الفعّال، يعنون روح فلك القمر، فإنّ روحانية فلك القمر هو إسماعيل، وليس بإسماعيل النبيّ، بل هو ملك مسلّط على عالم الكون والفساد، وهو من أتباع جبرئيل، وليس لإسماعيل حكم فيما فوق القمر ولا لجبرئيل فيما فوق السدرة.

٩. أي ولهذا السريان والعلم به (جامي).

١٠. فإنّك قد عرفت في المقدّمة أنّ للعقل الأوّل أسماءً بحسب طريان الاعتبارات المتخالفة وظهور سلطانها عليه، فإنّه باعتبار التدوين والتسطير يسمّى بـ«القلم» وباعتبار التصرّف والتصريف يسمّى بـ«الروح» وباعتبار ضبطه وإحصائه الأسماء والرقائق الوجوديّة يسمى بـ«العقل»، هذه أسماؤه في مرتبته، ثمّ إذا تنزّل في عوالم الحجب فباعتبار وساطته ورسالته في إنزال أصول الصور الكلاميّة على الإنسان الكامل

←

عرف[1] أنّه جبرئيل، عرف أنّ الحياة قد سرت فيما وطئ عليه[2] فقبض ﴿قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾[3] بالضاد أو بالصاد، أي بملء يده أو أطراف أصابعه فنبذها في العجل فخار العجل، إذ صوت البقر أنّما هو خوار، ولو أقامه صورة أُخرىٰ لنسب إليه اسم الصوت الّذي لتلك الصورة، كالرّغاء للابل، والثواج للكباش، واليُعار[4] للشاة، والصوت للانسان[5و6] أو النطق[7و8] أو الكلام[9]).

اعلم، أنّ الأرواح مظاهر اسم الربّ فإنّ الحقّ بها يربّ مظاهره، والحياة بحسب الوجود أوّل صفة يلزمها[10] وهي أصل جميع الصفات الوجوديّة، لذلك جعل الاسم «الحيّ» إمام الائمة السبعة، فإنّ العلم والقدرة والارادة غيرها من الصفات لايتصوّر وجودها إلّا بعد الحياة.

ولكلّ شيء روح يخصّه فائض عليه من ربّه، فله حياة خاصّة تناسبه تظهر فيه هي وما يتبعها من لوازمها كالعلم والارادة والقدرة وغيرها، بحسب مزاج ذلك الشيء،

← يسمّى بـ«جبرئيل» كما أنّ العقل الأخير المسمّى بـ«العقل الفعّال» باعتبار وساطته في إحداث الصور الحرفيّة وإسمائها يسمّى بـ«إسماعيل» وما قيل: «إنّ جبرئيل عند العرفاء هو ما يختصّ أمر سلطنته بالفلك السابع وما دونه» فهو غير ما علم من تصفّح كلام الشيخ، فإنّه قد صرّح في كتاب *عقلة المستوفز*: «إنّ فلك البروج ـ الذي هو الفلك الأطس عنده ـ فيه خلق عالم المثل الإنسانيّة والحجب الجسمانية وفي هذا الفلك مقام جبرئيل، وإليه ينتهي علم علماء الرصد ولايجاوزه أصلاً» (ص).

١. بنور بصيرته المكتسبة في صحبة موسى عليه السلام (جامي).

٢. فلمّا ظهر جبرئيل في الصورة المثاليّة على المركب الذي هو أيضاً صورة متمثّلة من الروح الحيواني أثّر في التراب الذي وطأ عليه فسرت فيه قوّة الحياة المتعدّية وكان السامريّ عالماً بذلك (ق).

٣. طه (٢٠): ٩٦.

٤. خ ل: والثُغاء للشاة.

٥. ممّن كان له صورة هذا النوع (ص).

٦. ولغيره أيضاً (جامي).

٧. خاصّة (جامي).

٨. ممّن له الإدراك والنظر في الأمور العقليّة (ص).

٩. لمن له الكمال الإنساني (ص).

١٠. أي الحقّ.

فإنّ مزاجه إن كان قريباً من الاعتدال كالانسان يظهر فيه جميع خواصّه أو أكثرها، وإن كان بعيداً منه يختفي نفس الحياة فيه وجميع لوازمه، كما في الجماد والمعدن.

وجبرئيل عليه السلام هو المتصرّف في السماوات السبع العناصر وما يتركّب منها، إذ هو روحانيتها ومقامه السدرة[١] كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخرىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهىٰ﴾[٢].

فإذا تجسّد بصورة مثاليّة أو جسميّة، ووطأ أرضاً من الأراضي يهب إلىٰ ذلك المقام حياة زائدة علىٰ حياة ما لم يطأ بخصوصيته منه، وجميع الأرواح العالية بهذه المثابة، فلمّا عرف السامري هذا المعنىٰ، وعرف جبرئيل حين تجسّده بنور باطنه وقوّة استعداده فقبض قبضة من أثره، فنبذها علىٰ صورة العجل المتجسد من حلي القوم فحَيِيَ فخار، ولو كان صورة أُخرىٰ لكان صوتها بحسب تلك الصورة[٣].

(فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمّىٰ لاهوتاً)[٤و٥].

لأنّ الحياة صفة إلهيّة، و«الحيّ» اسم من أسمائه وإمام الائمة السبعة.

(والناسوت هو المحلّ القائم به ذلك الروح).

أي، البدن هو المسمّىٰ بالناسوت كما تسمّىٰ الروح المجرّدة باللاهوت.

(فيسمّىٰ الناسوت روحاً بما قام به[٦]).

والمراد بالروح هنا الروح المنطبعة[٧] في البدن، إذ الروح قد تكون مجرّدة وقد تكون

---

١. وهو صورة نفس الفلك السابع (ق).

٢. النجم (٥٣): ١٣ـ ١٤.

٣. لمّا كانت الحياة للروح ذاتية؛ لأنّ الروح من نفس الرحمان لم يؤثّر في جسمٍ أو لم يباشر بصورته المثاليّة إلاّ وظهر فيه خاصيّة الحياة وأثر من آثارها بحسب صورة الجسم، فإن كان ذامزاجٍ معتدل قابل للحياة ظهرت فيه الحسّ والحركة وجميع خواصّ الحياة بحسب المزاج المخصوص، وإن لم يكن ظهر فيه أثر من الحياة بحسب صورته كالخوار لصورة البقر (ق).

٤. اللاهوت فعلوت من لاه، يلوه: إذا تستّر، والناسوت، من ناس، ينوس: إذا تذبذب وظهر بفعله (ص).

٥. يعني لمّا كانت الحياة من خصوص الإلهيّة فأيّ شيءٍ سرت فيه الحياة ـ أيّ نوع كان من أنواع الحياة المختلفة الظهور في الأجسام القابلة التي تسري فيها ـ يسمّى لاهوتاً. (جندي).

٦. أي لقيام الروح به وظهور أفعاله منه بلاتلبّس وتصوّبٍ فكأنّه هو (ص).

٧. فصحّ قوله: بما قام به، وقوله: المحلّ القائم من ذلك الروح.

منطبعة، وتسمّىٰ بالنفس المنطبعة وقد يسمّىٰ البدن باشتماله علىٰ الروح روحاً مجازاً، كما يقال لبائع الخبز «ياخبز»، فالباء في «بما قام» لسببية، ويجوز أن تكون بمعنىٰ «مع» أي: البدن مع ما قام به من الروح يسمّىٰ روحاً، لذلك سمّىٰ الله تعالىٰ عيسىٰ روحاً بقوله: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾[١].

(فلمّا تمثّل الروح الأمين الذي هو جبرئيل لمريم (عليها السلام و عليه السلام) بشراً سوياً[٢و٣]، تخيّلت[٤] أنّه بشر يريد مواقعتها، فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية[٥و٦] منها[٧]).

أي، بجميع هممها وقواها الروحانيّة.

(ليخلّصها الله منه، لما[٨] تعلم أنّ ذلك ممّا لايجوز[٩]، فحصل لها حضور تامّ مع الله وهو الروح المعنوي).

أي، ذلك الحضور التامّ هو الروح المعنوي، لذلك يجعل الحضور في الصلاة بمثابة الروح لها، والصلاة مع عدم الحضور كالبدن الّذي لاروح فيه، وفي بعض النسخ: «فحصّل لها حضوراً[١٠] تامّاً» من التحصيل، أي حصّل جبرئيل لمريم عليها السلام الحضور التامّ بتمثله عندها في الصورة البشريّة مريداً مواقعتها.

(فلو نفخ فيها[١١] في ذلك الوقت[١٢] علىٰ هذه الحالة، لخرج عيسىٰ عليه السلام لايطيقه[١٣]

---

١. النساء (٤): ١٧١.

٢. أي معتدلاً، سنّاً وخِلْقةً (ص).

٣. أي تامّ الخلقة (جامي).

٤. أي مريم عليها السلام (جامي).

٥. ضرورة انضباط تلك الصورة البشريّة في متخيّلتها عند الاستعاذة (ص).

٦. أي بكلّية وجودها وجوامع همّتها بحيث صارت منخلعة من جميع الجهات إلىٰ الله (ق).

٧. أي من مريم عليها السلام (جامي).

٨. أي لما كانت مريم تعلم (جامي).

٩. أي لايجوز في الشرائع (جامي).

١٠. أي في بعض النسخ تكون لفظة «الحضور» منصوبة.

١١. أي في مريم عليها السلام (جامي).

١٢. أي وقت استعاذتها (جامي).

١٣. أي بحيث لايطيقه (جامي).

أحد لشكاسَة خُلقه كحال أُمّه).

لأنّ الولد أنّما يتكوّن بحسب ما غلب علىٰ الوالدين من الصفات والهيئات النفسانيّة والأعراض الجسمانيّة، وشكاسة الخلق: رداءته.

(فلمّا قال لها: ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾ جئت[١] ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾[٢] انبسطت[٣] عن ذلك القبض[٤،٥] وانشرح صدرها[٦،٧]، فنفخ فيها في ذلك الحين عيسىٰ عليه السلام).

وإنّما انشرح صدرها انبسطت من ضجرها؛ لأنّ الله تعالىٰ كان بشّرها بعيسىٰ كما قال: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾[٨]، فتذكّرت ذلك وزال انقباضها، فخرج عيسىٰ عليه السلام منبسطاً منشرح الصدر.

(وكان جبرئيل[٩] ناقلاً كلمة الله لمريم، كما ينقل[١٠] الرسول كلام الله لأمّته).

أي، أخذ الكلمة العيسويّة جبرئيل من الله فنقلها إلىٰ مريم من غير تصرّف فيها، كماينقل الرسول كلام الله لأُمّته من غير تغيّر وتبديل، وفي هذا التشبيه ايماء إلىٰ تشبيه الكلمة الإلهيّة الروحانيّة بالكلمة اللّفظيّة الانسانيّة؛ لأنّ كلاً منهما أنّما يحصل بواسطة التعيّن اللاحق على النّفس في مراتبها التي يعبر النَّفَس عليها.

---

١. أي جئت من عنده (جامي).

٢. مريم (١٩): ١٩.

٣. مريم عليها السلام (جامي).

٤. برفعه حجب الوحشة، وبسطه معها بساط التكلّم والخطاب بما ينبئ عن رقيقة نسبته إليها مبشّراً إيّاها بأنّه مرسل إليها من عند ربّها (ص).

٥. لما عرفت أنّه مرسل إليها من عند ربّها (جامي).

٦. ببشارة مثل ذلك الغلام؛ لأنّها قد بشّرت قبل هذا به، فلمّا رأت الآثار متطابقة انشرحت بذلك (ص).

٧. لما تذكّرت بشارة ربّها إيّاها بعيسى عليه السلام ﴿إذ قالت الملائكة يا مريم...﴾ (جامي).

٨. آل عمران (٣): ٤٥.

٩. إذ كان جبرييل رسولاً يبلّغ مايظهر به الروح المعنوي الحاصل من حضورها مع الله فكان جبرئيل ناقلاً (ص).

١٠. علم من هذا الكلام أنّ عيسى عليه السلام من حيث صورته الوجوديّة المعبَّر عن ظاهرها بالكلمة وعن باطنها بالروح من الله، و جبرئيل من حيث صورته الوجوديّة ناقلٌ له فقط (ص).

والفرق: أنّ هذه الكلمة [١] تعيّنها يعرض علىٰ النفس الانساني، والكلمة الروحانيّة تعيّنها يعرض علىٰ النفس الرحماني، وبهذا الاعتبار تسمّىٰ الأرواح بل الموجودات كلّها بكلمات الله، كما مرّ بيانه في صدر الكتاب.

(وهو [٢] قوله: ﴿وكَلِمَتُهُ ألقاهَا إلىٰ مَرْيَمَ ورُوحٌ مِنْهُ [٣]﴾).

الضمير عائد إلىٰ كلام الله، أي: ذلك الكلام المنقول مثل قوله تعالىٰ: **﴿وكَلِمَتُهُ ألقاهَا إلىٰ مَرْيَمَ ورُوحٌ مِنْهُ﴾**.

وإنّما أتىٰ بالآية المعيّنة لكونها دالّة علىٰ ما هو في صدد بيانه، أو تلك الكلمة المنقولة هو الذى قال تعالىٰ عنها: **﴿وَكَلِمَتُهُ ألقاهَا إلىٰ مَرْيَم﴾**.

وتذكير الضمير باعتبار المعنىٰ وهو عيسىٰ عليه السلام، أو يكون عائداً إلىٰ النقل الّذي يتضمّنه قوله: (ناقلاً) أي: وذلك النقل ثابت بقوله تعالىٰ: **﴿وكَلِمَتُهُ ألقاهَا الىٰ مَرْيَمَ ورُوحٌ مِنْهُ﴾** وهذا أنسب.

(فَسَرت الشهوة [٤] [٥] في مريم [٦]، وخلق جسم عيسىٰ من ماء محقّق من مريم،

---

١. أي اللفظيّة.

٢. أي والذي يدلّ على كون جبرئيل ناقلاً كلمة الله إلى مريم هو قوله تعالى: ﴿وكلمته ألقاها﴾ (جامي).

٣. النساء (٤): ١٧١.

٤. اعلم أنّ النفخ الجبرئيلي له حيثيتان: إحداهما جهة حمله كلمة الله ونقله إيّاها إلى مريم، وهي الصادرة عنه من حيث صورته الوجوديّة الملكيّة، والأُخرى جهة بخاريّته وسراية رطوبته منها في مريم، وهي الصادرة عنه من حيث صورته الكونيّة وهذه الجهة هي المشار إليها في نظمه المصدَّر به الفصّ، وإليه أشار بقوله: فسرت الشهوة (ص).

٥. اعلم أنّ أكثر هيجان الشهوة في النساء وقت النقاء من الحيض وكان انتباذ مريم عليها السلام من قومها للاغتسال وقت انقطاع الدم، فكان الوقت وقتَ غلبة الشهوة ودنوّ جبرئيل عليه السلام منها في صورة الشابّ الحسن الوجه، وتصوّرها أنّه وقت إنجاز وعد ربّها ﴿لأهَبَ لك غلاماً زكيّاً﴾ فاجتمعت الأسباب الموافقة لما قدّر الله من غلبة الشهوة وتمنّي ما بشّر الله بها وفرح بمداناة الشابّ المليح، فتحرّكت الشهوة كما في الاحتلام بعينه، فاحتملت وجرىٰ ماؤها مع النفخ إلى الرحم النقيّ الطاهر فعلقت، وخلق من ماء محقّق من مريم ومن ماء متوهَّم متخيّل من نفخ جبرئيل؛ لأنّ النفخ من الحيوان رطب فيه أجزاء لطيفة مائيّة بالفعل مع أجزاء هوائيّة سريعة المصير إلى الماء، فاجتمع الماءان: المحقّق والمتكوّن بتوهّمهما من مادّة النفخ فتكوّن جسم عيسى عليه السلام (ق).

٦. بذلك النفخ الحاصل من الصورة الاعتداليّة البشريّة تمثّلاً عند انبساطها (ص).

ومن ماء متوهّم من جبرئيل سرىٰ في رطوبة ذلك النفخ من الجسم، لأنّ النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه[1] من ركن الماء).

اعلم، أنّ للشهوة روحاً معنوياً وهي المحبة الذاتية التي كانت سبباً لوجود العالم كما قال: «فأحببت أن أُعرف[2]... الخ»، فلمّا تعلّق ارادة الله بايجاد عيسىٰ عليه السلام من مريم، تحرّكت الشهوة الكامنة فيها بأمر الله، ونفخ الروح الأمين ـ حين تمثله بالصورة البشريّة ـ فيها ماء يشبه البخار؛ فإنّ في النفس أجزاء صغاراً مائية مختلطة بالأجزاء الهوائيّة، فخلق جسم عيسىٰ من ماء محقّق من مريم ومن ماء متوهّم من جبرئيل.

وإنّما جعله متوهّماً؛ لأنّ النافخ روح متمثل والمنفوخ أيضاً معنىٰ جزئي، تمثّل بصورة البخار الحسّي في العالم المثالي.

ومن شأن الوهم إدراك المعاني الجزئيّة، فكان متوهّماً لامحسوساً محضاً، ولامعقولاً صرفاً.

وأيضاً أنّ مريم لمّا شاهدت عرفاً أنّ الانسان لايتولّد إلّا من مني الرجل والمرأة، توهّمت أنّ لهذا المتمثل ماء كماء الرجل المولّد للولد، فتأثّرت تأثراً تامّاً بوهمها فحصل جسم عيسىٰ.

فعلىٰ الأوّل: تكوّن جسمه منهما.

وعلىٰ الثاني: تكوّن من الماء المحقّق، والماء المتوهّم كالشرط لذلك التكوّن، وأطلق التكوّن منهما مجازاً.

فإن قلت: كيف يمكن حصول الولد من ماء الأُنثىٰ وحده، وليس لها حرارة تامّة صالحة للتوليد[3]، وهي من شروط التكوين؟!

---

١. أي في النفخ الذي هو الهواء المتحرّك تكون ركن الماء، أي الرطوبة، والرطوبة تكون أصلاً وظاهراً في الماء بخلاف برودته، فوجد الماء من هذا التوهّم في مريم عليها السلام فخلق عيسى عليه السلام من المائين أو المراد أنّه عليه السلام خلق من ماء محقّق ومن النفخ الذي يُتوهّم أنّه ماء لرطوبة النفخ.

٢. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص١٠٢، ١٥٩؛ *أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة* ص٤٥.

٣. قال الشيخ الرئيس أبوعلي سينا رحمه الله في *الشفاء*: «ليس للمرأة بالحقيقة منيّ وإنّ مادّة المرأة التي تسمّى منيّاً ليس فيها قوّة مولّدة بل متولّدة ...».

الشفاء ج١ ص٤٣٢، فصل٣ مقاله ٩.

وأيضاً مني الرجل كالبذر الذي به يتولّد الولد، فعند عدمه لايمكن حصول الولد!.

قلت: لم لا يجوز أن يفيض عليها عند ظهور الروح الأمين عندها من الله تلك الحرارة الغريزيّة الصالحة للتوليد، خصوصاً عند ارادة الحقّ تعالىٰ منها ذلك، وقد قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد الله بعبد خيراً هيّأ أسبابه» بل في قدرة القادر المطلق أن يوجد من غير وجود الوالدين كآدم وعزير، ومن غير وجود المرأة كايجاد حواء من آدم.

وكون مني الرجل كالبذر لاينافي أن يكون مني المرأة أيضاً ذلك البذر، ولادليل لأحد علىٰ عدمه، بل الدليل ثابت علىٰ وجوده، هو أنّ لنفس كلّ منهما قوّة ما يولّد المثل، فالمني الّذي حصل منها إن لم يكن صالحاً لتوليد المثل لايكون فيه تلك القوّة، غاية ما في الباب أنّ تلك القوّة في نفس الرجل أقوىٰ.

وقد تكون نفس المرأة أقوىٰ تأثيراً من نفوس كثيرة من الرجال، خصوصاً إذا صارت مرآة للتجلّيات الإلهيّة، فإذا أرادت النفس التي هذا شأنها حصول النتيجة أثّرت في بدنها، فحصلت الحرارة الغريزية الصالحة للتوليد، كما مرّ «أنّ العارف بهمّته يخلق ما يشاء لكونه متّصفاً بالصفات الإلهيّة».

والعادة التي هي السنة الإلهيّة لاتمنع القدرة الخارقة لها، فبولادة عيسىٰ من غير أب ثبتت[1] الأقسام الأربعة التي للولادة وهي حصول الولد من غير أبوين[2]، وحصوله بهما، وبالذكر وحده[3]، وبالانثىٰ وحدها[4]، فسبحان الّذي هو علىٰ كلّ شيء قدير.

(فتكوّن جسم عيسىٰ[5] من ماء متوهّم وماء محقّق).

---

١. خ ل: تمّت

٢. آدم عليه السلام.

٣. كحوّاء عليها السلام.

٤. كعيسى عليه السلام.

٥. إن قيل: إنّما يكون الماء متوهّماً إذا لم يكن له صورة في العين، وحيث بيّن أنّ النفخ من الجسم الرطب الحيواني مشتمل على ركن الماء بالفعل كيف يكون متوهّماً؟

قلنا: إنّ الماء وإن كان له وجود عيني وصورة شخصيّة في النفخ المذكور، ولكن من حيث إنّه يصلح لأن ←

قوله: **(وخرج علىٰ صورة البشر[1] من أجل أُمّه، ومن أجل تمثّل جبرئيل في صورة البشر، حتّىٰ لايقع التكوين في هذا النّوع الانساني إلّا علىٰ الحكم المعتاد[2])**.

جواب سؤال مقدّر، وهو قول القائل: لمّا كان النافخ جبرئيل والولد سرّ أبيه، كان الواجب أن يظهر عيسىٰ علىٰ صورة الروحانيين، فقال: إنّما كان علىٰ صورة البشر؛ لأنّ الماء المحقّق كان من أُمّه وهي بشر، ولأجل تمثّل جبرئيل عند النفخ بالصورة البشريّة، والصور التي تشهدهاالمرأة وتتخيّلها حال المواقعة لها تأثير عظيم في صورة الولد، حتىٰ قيل: إنّ امرأة ولدت ولداً صورته صورة البشر وجسمه جسم الحية، ولمّا سُئِلَ عنها أخبرت بأنّها حين المواقعة رأت حية.

ثمّ علّل الشيخ تمثل جبرئيل بصورة البشر بقوله: **(حتّىٰ لايقع التكوين)** أي: الايجاد في هذا النّوع إلّا علىٰ السنّة المعتادة.

وأيضاً الصورة الانسانية هي أشرف الصور، وأيضاً[3] لو كان علىٰ صورة غيرها لما حصلت المناسبة بينه وبين العباد المبعوث اليهم، لكنّه واجب أن يخلق عليها للدعوة، كما قال: **﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً لَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾**[4].

فخرج عيسىٰ[5] يحيي الموتىٰ لأنّه روح إلهي[6و7]، وكان الاحياء لله والنفخ

يكون مبدأً لتكوّن جسمٍ إنسانيٍّ هو معنى جزئيّ أنّما يدركه الوهم، بل الوهم هوالذي حصّل للماء المذكور ذلك المعنى، على ما لايخفى.

فهذا الوهم من مريم ﷺ لامن جبرئيل، كما توهّمه البعض بأنّه سلطان العناصر؛ لأنّه لو كان كذلك حصل بسلطنته ذلك الماء محقّقاً لامتوهّماً، ولايطلق على الملك التوهّم إلّا بضربٍ من التمحّل (ص).

١. دون الملك (جامي).

٢. أي الذي جرت به العادة غالباً، وهو تولّده من شخصين إنسانيّين (جامي).

٣. أي وإنّماكان على صورة البشر لأنّه لو كان على صورة ... .

٤. الأنعام (٦): ٩.

٥. بحيث كان يحيي الموتى (جامي).

٦. ومن خصائص الروح الإحياء (جامي).

٧. كما سبق بيانه من أنّ معنويّة تلك الكلمة وروحها أنّما حصل من الحضور الذي حصل لمريم ﷺ مع الله بجمعيّة منها تامّة عند رؤيتها الصورة البشريّة في أيّام انتباذها من القوم مكاناً شرقيّاً، يعني أيّام نقائها

لعيسىٰ، كما كان النفخ لجبرئيل والكلمة لله لمّا كان وجود عيسىٰ عليه السلام بالنفخ الجبرئيلي بلا واسطة أب بشري، وروحه أيضاً من الحضرة الإلهيّة بلا واسطة روح من الأرواح أو اسم من الأسماء، حصل في الوجود الخارجي متّصفاً بالصفة الإلهيّة، وهو احياء الموتىٰ، لغلبة لاهوته علىٰ ناسوته وروحانيته علىٰ جسمانيته، حتّىٰ قيل فيه: إنّه «روح الله»، ولذلك ارتفع إلىٰ السماء، مقام الملائكة.

وإنّما أضاف الاحياء إلىٰ الله والنفخ لعيسىٰ وإن كان في الظاهر لايحصل إلّا منه؛ لأنّ الصفات الكمالية بالأصالة لله وبالتبعية لغيره، لذلك أضاف «النفخ» إلىٰ جبرئيل، وأضاف «كلمته» إلىٰ الله.

(وكان احياء عيسىٰ عليه السلام للأموات احياءً محقّقاً من حيث[١] ما[٢] ظهر عن نفخه[٣]، كما ظهر هو عن صورة أُمّه، كان احياؤه أيضاً متوهّماً أنّه منه، وإنّما كان لله، فجمع[٤] لحقيقته[٥] التي خلق عليها، كما قلناه: «إنّه مخلوق من ماء متوهّم ومن ماء محقّق»[٦] ينسب إليه الاحياء بطريق التحقيق من وجه[٧]، وبطريق التوهّم من وجه)[٨و٩].

من الحيض، فإنّ فيها مزيد هيجان لشهوة النسوان وزمان وقوعها في مكان يشرق فيها نيّر الإظهار والإشعار.

ثمّ إنّ أمر التوهّم والتحقّق ـ اللّذيْن في أصل خلقة الكلمة العيسوية ـ لهما دخل في سائر أحكامها؛ ولذلك قال: وكان الإحياء لله والنفخ لعيسى عليه السلام (ص).

١. أي من حيث ظهور ذلك الإحياء (جامي).

٢. مصدريّة.

٣. وترتّبه عليه (جامي).

٤. الإحياء المحقّق والمتوهَّم (جامي).

٥. أي لأجل حقيقته (جامي).

٦. فكما كان للتحقيق والتوهّم دخل في حقيقته فكذلك لهما دخل في الإحياء (جامي).

٧. وهو ظهوره عن نفخه (جامي).

٨. وهو أنّ الفاعل الحقيقي أنّما هو الله سبحانه فالإحياء بحسب الحقيقة له وليس لعيسى إلا المظهريّة (جامي).

٩. وقد سرى هذان الوجهان في جملة أوضاعه وأحواله إلى أن سرى فيما أنزل من القرآن المجيد في قصّته عليه السلام (ص).

أي، الاحياء تارة ينسب إلىٰ عيسىٰ عليه السلام من حيث إنّه يظهر من نفخه، حصل من مظهره، وكان هو السبب القريب فيه علىٰ سبيل الحقيقة، فمن هذه الحيثية يكون احياؤه إحياءً محقّقاً كما كان في أصل خلقته ماء محقّق، وهو ماء مريم؛ لأنّه منها ظهر بحسب الصورة الحسيّة.

وأُخرىٰ[1] نسب إلىٰ الله علىٰ الحقيقة؛ لأنّ الفاعل الحقيقيّ وصاحب الصفات الكمالية هوالله لاغيره، فاحياؤه احياء متوهّم كما كان في أصل خلقته ماء متوهّم، فجمع عيسىٰ بما في حقيقته التي خلق عليها من الماء المحقّق والماء المتوهّم هذين الوجهين، فيما حصل منه من الاحياء وخلق الطير، فينسب إليه الاحياء تارة علىٰ سبيل الحقيقة، وأُخرىٰ علىٰ سبيل المجاز.

(فقيل فيه[2] من طريق التحقيق[3]: ﴿وأُحيي الموتىٰ[4،5]﴾، وقيل فيه من طريق التوّهم: فأَنفُخ فيه فيكون طيراً باذن الله، فالعامل[6] في المجرور[7] «فيكون» لا «أنْفُخُ»، ويحتمل أن يكون العامل فيه[8]: أنْفُخُ فيكون طيراً).

أي، قال تعالىٰ في حقّه: ﴿وأُحيي المَوْتىٰ﴾[9] ونسب الاحياء إليه وأضافه بطريق التحقيق، وإن كان من حيث إنّه آلة ـ، والفاعل الحقيقيّ والمحيي للأموات هو الله ـ نسبة الاحياء إليه بطريق التوهّم، وخلق الطير ينسب إليه بطريق التحقيق وبطريق التوهّم، كما قال أيضاً في حقّه: ﴿فَأَنْفُخُ فيه فَيَكُونُ طَيْراً بِاذْنِ الله﴾.

ومتعلّق «باذن الله» والعامل فيه يجوز أن يكون «فيكون»، ويجوز أن يكون «فانفخ».

---

١. أي من حيثيّة أُخرى.

٢. أي في عيسى عليه السلام (جامي).

٣. نظراً إلى ترتّب الإحياء على نفخه (جامي).

٤. در دو آيه يكى آل عمران آيه ٤٩كه در متن كتاب است و ديگرى مائدة آيه ١١٠.

٥. فأُسند الإحياء إليه لاإلى الله سبحانه (جامي).

٦. على هذا المعنى قوله: فيكون لاقوله ينفخ (جامي).

٧. أي بإذن الله.

٨. أي في المجرور.

٩. آل عمران (٣): ٤٩.

وعلىٰ الأوّل: فيكون النفخ من عيسىٰ والكون من الطير باذن الله وأمره، كما مرّ في الفصّ اللّوطي: أنّ الأمر من الله والتكوّن من نفس الشيء المأمور بكن، أو من أمر الله، علىٰ التقديرين لايكون من عيسىٰ إلّا النفخ فقط.

وعلىٰ الثاني: يكون الخلق منه حين كونه مأذوناً به، فاجتمع فيما صدر منه من الاحياء والخلق جهتا التحقّق والتوهّم، كما اجتمع فيما خلق منه.

وقوله: (**من حيث صورته الحسيّة الجسمية**).

قيل[١]: معناه، أنّه يكون من حيث صورته طيراً ولايكون طيراً بالحقيقة.

وفيه نظر؛ لأنّ المخلوق الطير بالحقيقة وهو الخفاش، لاصورة الطير، وليس جعل صورة الطير مجرّداً عن روحه ممّا يعدّ من المعجزات، بل معناه[٢]: فيكون طائراً محقّقاً، صادراً من عيسىٰ من حيث صورته[٣] المحقّقة في الحسّ؛ لأنّ كلامه[٤] حينئذٍ في إثبات كونه محقّقاً كما قال هذا القائل[٥].

و[٦] إن جعلنا العامل «انفخ» كان الموجب لكونه طيراً هو نفخ عيسىٰ باذن الله، واذن الله لعبده في الاتيان بخوارق العادات قسمان؛ ذاتي قديم، وعرضي حادث.

أمّا الأوّل: فهو جعل الحقّ عين العبد مستعدّاً، قابلاً للتصرّف في الوجود العيني علىٰ سبيل الخرق عند تجلّيه بفيضه الأقدس، الموجب لتعيّن الأعيان في العلم أزلاً.

وأمّا الثاني: فهو تمكين العبد من التصرّف مع إلهام قلبي أو وحي نازل لذلك التصرّف، حين حصول الوقت المقدّر جميع شرائطه بفيضه المقدّس.

---

١. والقائل هو المولى عبدالرزّاق حيث قال: «وكان طيراً من حيث إنّ صورته الجسميّة الحسيّة صورة طيرٍ لاطيراً بالحقيقة». (*شرح كمال الدين عبدالرزّاق على فصوص الحكم*، ص٢١٢) أقول: مراده أنّ هذا الطير لايكون من سنخ هذه الطيور الكائنة من البيضة، بل تكون حقيقة روحيّة عقليّة تنزّلت وتجسّمت وصارت طيراً بإذن الله تعالى.

٢. أي معنى قول الشيخ.

٣. أي بحسب الصورة المحقّقة في الحسّ يكون الصدور من عيسى عليه السلام.

٤. أي كلام الشيخ.

٥. هو مولانا عبدالرزّاق.

٦. هذا هو كلام القائل.

فلاينبغي أنّ يتصوّر أنّ الاذن هو الأمر بالتصرّف سواء كان مستعداً له أولا ، فإنّ روح ذلك الأمر هو الاستعداد الذاتي الّذي يستدعي بلسان الحال من الله إظهار كماله .

(وكذلك[١] «أُبرِئُ الأكمه والأبرص» وجميع ماينسب إليه[٢و٣] وإلىٰ[٤] إذن الله[٥]) .

وكذلك جميع ما ينسب إلىٰ عيسىٰ من خوارق العادات ـ من ابراء الأبرص والأكمه وغيرهما ـ يشتمل علىٰ الجهتين المذكورتين ، أي : جهة التحقّق وجهة التوهّم ، لذلك جاء في الكلّ «باذن الله» أو «باذني» كما قال : ﴿وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاذْنى فَتَنْفُخُ فيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِاذْنى وَتُبْرِئُ الاَكْمَهَ وَالاَبْرَصَ بِاذْنى وَاِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتىٰ بِاذْنى﴾[٦] وهو المراد بقوله .

(أو إذن الكناية[٧و٨] في مثل قوله تعالىٰ ﴿باذنى﴾ و ﴿باذن الله﴾ ، فإذا تعلّق المجرور بـ «أَنْفُخ» فيكون النافخ مأذوناً له في النفخ ، (ويكون) أي : يحصل **(الطائر عن النافخ باذن الله) .**

هذا إشارة إلىٰ الجهة المحقّقة كما مرّ بيانها .

(وإذا كان النافخ نافخاً لاعن الاذن ، فيكون التكوين[٩] للطائر[١٠]) .

أي ، يكون عين الطائر نفسه في الخارج ، كما مرّت الاشارة إليه من أنّ الأمر من الله والتكوين من نفس الشيء المكوّن .

---

١ . يشتمل على جهتي التحقيق والتوهّم : إبراء الأكمه والأبرص المنسوب إلى عيسى عليه السلام بالحقيقة في قوله تعالى : ﴿تبرئ الاكمه ...﴾ (جامي) .

٢ . تارة (جامي) .

٣ . أي إلى عيسى عليه السلام من الأفعال الخارقة للعادات (جامي) .

٤ . وتارة إلى الإذن المضاف إلى اسم الله (جامي) .

٥ . ممّا يتعلّق بالكون والوجود (ص) .

٦ . المائدة (٥) : ١١٠ .

٧ . أي الإذن المضاف إلى ضمير هو كناية عن الله في مثل قوله : ﴿بإذني﴾ (جامي) .

٨ . وذلك فيما يتعلّق بأحوال الوجود وأحكامه (ص) .

٩ . أي التكوّن (جامي) .

١٠ . خ ل : طائراً .

(فيكون العالم[1] عند ذلك «فيكون[2]»، فلولا إنّ في الأمر[3] توهّما[4] وتحقّقاً[5] ما قبلت هذه الصورة[6] هذين الوجهين[7]).

أي، لولا إنّ في أصل الخلقة العيسويّة ـ وهو المراد بالأمر ـ جهتا التوهّم والتحقّق ، ما قبلت صورة عيسىٰ لهذين الوجهين.

(بل لها[8و9] هذان الوجهان، لأنّ النشأة العيسويّة تعطي ذلك).

ظاهر ممّا مرّ.

(وخرج عيسىٰ من التواضع[10] إلىٰ أن شرّع[11] لأمّته أن ﴿يعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[12]، وأنّ أحدهم إذا لطم في خده وضع الخد الآخر لمن يلطمه، ولا يرتفع عليه، ولا يطلب القصاص منه، هذا له من جهة أُمّه؛ إذ المرأة لها السّفل فلها التواضع. لأنّها تحت الرجل حكماً[13] وحسّاً).

إنّما قال: (شرّع لأُمّته) علىٰ صيغة الماضي، والمشرّع لها رسول الله ﷺ لأنّه حيث نزوله من السماء لابدّ ان يقرّر أمر الجزية، كما شرّع عليهم رسول الله ﷺ، فهو

---

١. أي العامل في المجرور (جامي).

٢. فنسبة التكوين إلى عيسى عليه السلام وترتّبه على نفخه يكون على وجه التوهّم (جامي).

٣. أي أمر عيسى عليه السلام بحسب أصل خلقته توهّماً وتحقّقاً (جامي).

٤. كما في الثاني (ص).

٥. كما في الأوّل (ص).

٦. الكلاميّة التي وقعت في بيان معجزاته (جامي).

٧. أي وجْهَيِ التحقيق والتوهّم (جامي).

٨. أي صورة عيسى عليه السلام.

٩. أي لتلك الصورة الكلاميّة التي وقعت في بيان معجزاته (جامي).

١٠. لمّا كان ماء المرأة محقّقاً كان الغالب على أحواله الجسمانيّة الخصال الانفعاليّة واللين، لما في الإناث من السفل (ق).

١١. يمكن أن يقرأ قوله: «شُرّع» على البناء للمفعول، ويقال: وضع الجزية على أمته على هذا الوجه في شريعتنا، أنّما هو من مقتضيات تواضعه (جامي).

١٢. التوبة(٩):٢٩.

١٣. أي أدون منه في الأحكام الشرعيّة وغيرها (جامي).

بمعنىٰ المضارع ومثله قوله تعالىٰ: ﴿وَنَادىٰ أَصْحَابُ الجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾[١] أي: ينادي في الآخرة.

وذلك لأنّ ما هو ثابت في علم الله أن يكون فهو بمنزلة ما كان وتحقّق، وفيه سرّ آخر يظهر لمن عرف أحوال الكمّل ودرجاتهم[٢].

والمراد أنّه لمّا كان عيسىٰ عليه السلام من ماء مريم، وهي الجهة المتحقّقة في أصل خلقته، خرج في غاية التواضع إلىٰ أن يشرّع لأمّته، أي: يقرّر حكم الشريعة المحمّدية لأمّته عند نزوله، أن ﴿يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ متواضعون، جاعلون لأنفسهم حقيراً منقاداً، كما قرّر لأمّته أنّه إذا لطم أحدهم في خده يدير الخد الآخر ليلطمه ولا يطلب الارتفاع علىٰ اللاطم، ولا القصاص منه.

لأنّ المرأة تحت الرجل حكماً كما قال تعالىٰ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَىٰ النِّسَاءِ﴾[٣] ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[٤] و ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾[٥]، وحسّاً كما يتصرّف الرجل فيها تصرّف الملّاك في أملاكهم، فسرت أحكامها في ابنها[٦] وأمّته[٧].

(وما[٨] كان فيه[٩] من قوّة الاحياء والابراء فمن[١٠] جهة نفخ جبرئيل عليه السلام[١١] في صورة البشر، فكان عيسىٰ يحيي الموتىٰ بصورة البشر).

أي، قوّة الاحياء والابراء التي كانت في عيسىٰ عليه السلام هي مستفاد من نفخ جبرئيل

---

١. الأعراف (٧): ٤٤.

٢. من أنّ الرسول الخاتم، في المعنى هو عيسى عليه السلام بنحوٍ أكمل.

٣. النساء (٤): ٣٤.

٤. البقرة (٢): ٢٢٨.

٥. النساء (٤): ١١.

٦. مريم عليها السلام.

٧. عيسى عليه السلام.

٨. مبتدأ.

٩. أي في عيسى عليه السلام.

١٠. خبر.

١١. حال كونه متمثّلاً (جامي).

في مريم عليها السلام، حين تمثّل في صورة البشر، كما استفاد التواضع من مريم، فإنّ الهيئات الغالبة علىٰ نفوس الوالدين حال اجتماعهما مؤثرة في نفس الولد وسارية فيها فلذلك ظهر عيسىٰ بحيث يحيي الموتىٰ ويبرئ الأكمه والأبرص باذن الله، كما ظهر من جهة أُمّه متواضعاً.

(ولو لم يأت جبرئيل[1] في صورة البشر، وأتىٰ في صورة غيرها من صور الأكوان العنصريّة من حيوان أو نبات أو جماد، لكان عيسىٰ عليه السلام لايحيي الموتىٰ إلّا حين يتلبّس بتلك الصورة[2]، ويظهر فيها).

أي، ولو أتىٰ جبرئيل علىٰ صورة غير الصورة الانسانيّة لكان عيسىٰ يظهر بتلك الصورة، إذ الولد أكثر مشابهة لوالده من غيره، أو حين الاحياء كأن يظهر بتلك الصور ليؤثّر ويتصرّف في غيره، لأنّ للصورة أيضاً مدخلاً في العلّية، لذلك يخلق من نطفة الانسان من هو علىٰ صورته، ومن نطفة الحمار ما هو علىٰ صورته، فيتحفظ صور الأنواع بمراعاة الصور.

(ولو أتىٰ جبرئيل بصورته النوريّة الخارجة عن العناصر والأركان، إذ لايخرج عن طبيعته، لكان عيسىٰ لايحيي الموتىٰ إلّا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعيّة النوريّة، لا العنصريّة).

أي، لو ظهر جبرئيل بصورته النوريّة التي له في السدرة الخارجة عن طبيعة السماوات والعناصر، فإنّ كلّها عنصريّة، لكان عيسىٰ لايحيي الموتىٰ إلّا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعيّة النوريّة، لا العنصريّة، لأنّ تلك الصورة أيضاً جزء للعلّة وهي له[3] طبيعيّة، والشيء لايخرج عن طبيعته بمجرّد تنزّله إلىٰ مرتبة ما هو تحته.

فـفي الكلام تقديم وتأخير[4] هذا علىٰ أنّ «إذ» لـلتعليل، ويجوز أن تكون بمعنىٰ

---

١. حين النفخ في مريم (جامي).

٢. أي تمثّل تلك الصورة التي أتى فيها جبرئيل (جامي).

٣. أي لجبرئيل.

٤. فإنّ قوله: إذ لايخرج ... مؤخّر في المعنى عن قوله لكان عيسى عليه السلام.

«حين» فتكون «إذ لايخرج» في موضعه، ومعناه حينئذٍ[١]. لو أتىٰ جبرئيل بصورتة النوريّة حين لايخرج عن طبيعتة النوريّة ولايتمثّل بالصور العنصريّة، لكان عيسىٰ لايحيي الموتىٰ إلّا حين يظهر في تلك الصورة، والله أعلم.

(مع الصورة البشرية[٢] من جهة أُمّة[٣]، فكان يقال فيه عند احيائه الموتىٰ: هو لاهو).

أي، كان يظهر عيسىٰ حين الاحياء في الصورة الطبيعيّة النوريّة مع الصورة البشريّة المستفادة من جهة أُمّه، فكان يقال فيه حينئذٍ: إنّه بشر وليس ببشر، كما قال الناظرات في يوسف عليه السلام: ﴿مَا هذَا بَشَراً اِنْ هذَا اِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ[٤]﴾ لغلبة النوريّة عليه.

(وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري، إذ رأىٰ شخصاً بشريّاً[٥] من البشر يحيي الموتىٰ، وهو من الخصائص الإلهيّة احياءَ النطق[٦و٧و٨و٩] لا احياء الحيوان، بقي الناظر حائراً[١٠]، إذ يرىٰ الصورة بشراً بالأثر الإلهيّ).

---

١. أي بمعنى حين.

٢. أي ظهوراً مخالفاً مع الصورة البشريّة (جامي).

٣. أي لايمكن له الإحياء في الصورة العنصريّة التي مع الصورة البشريّة، مع جهة أمّه التي هي طرف القابل (ص).

٤. يوسف (١٢): ٣١.

٥. أي على صورة البشر (جامي).

٦. منصوب على أنّه مفعول لقوله: «يحيي الموتى» أو مرفوع على أنّه بيان و تفسير للضمير المرفوع، والمراد بإحياء النطق، إمّا الإحياء الذي يوجب نطق الجسم المائت أو الذي يحصل بنطق المُحيى ودعائه وقوله: «قم باذن الله» (جامي).

٧. أي إحياء ناطقٍ من الحيوان لاإحياء حيوان فقط، على ما هو المتبادر إلى الأذهان من إحياء الموتى؛ فإنّه ليس من الخصائص الإلهيّة في شيءٍ، إذ عند ورود التعفنيّات وإيرادها على جِيَف الموتى لابدّ من حصول الحيوانات منها وتولّدها فيها (ص).

٨. يعني ـ رض ـ كان يُحيى بالنطق فيقول: قم حَيّاً بالله، أو بإذن الله، أو باسم الله، فيخرج الموتى بالنطق والدعاء فيجيبه فيما كلّه به نطقاً، لاإحياء الحيوان الذي يبقى حيّاً عمراً على ما نقل في قصّته أنّه أحيىٰ بنطقه سام بن نوح عليه السلام فشهد بنبوّته ثمّ رجع إلى حالته. (جندي).

٩. مفعول مطلق لقوله: «يحيي الموتى».

١٠. لو كان عيسى عليه السلام عند الإحياء متمثّلاً في الصورة النوريّة الجبريليّة مع الصورة البشريّة لما في سنخه لكان متحوّلاً عن الطينة البشريّة إلى الجوهر النوري، ولكان يقال فيه: إنّه عيسى عليه السلام بحسب الهيئة البشريّة، ليس ←

الباء في قوله: (بالأثر) باء الملابسة، أي: متلبساً بالأثر الإلهيّ، ومعناه: أنّه لو كان كذلك لوقع الناظر إليه في الحيرة، كما تحيّر أرباب العقل عند النظر الفكري في حاله، لأنّهم رأوا شخصاً بشريّاً بالصورة أحيى الموتىٰ بقوله: «قم باذن الله» أو «قم باسم الله».

«احياء النطق» أي: احياء للميت الناطق مع نطقه، فقام الميت ناطقاً ملبيّاً مجيباً لدعوته، «لااحياء الحيوان» أي: لااحياء كحياة الحيوان حتّىٰ يتحرّك الميت في قبره، أو يقوم منه ويمشي بحيث يعلم أنّه حيّ مجرّداً عن النطق، إذ لو كان كذلك لنسبوه إلىٰ السيميا من النيرنجات والطلسمات وغيرهما.

فلمّا قام ونطق، كما جاء في قصته أنّه أحيا سام بن نوح، فقام وشهد بنبوّته، ثمّ رجع علىٰ ما كان تحيّروا في احيائه، لأنّه من الخصائص الإلهيّة.

(فأدىٰ[1] بعضهم فيه[2] إلىٰ القول بالحلول[3]، وأنّه[4] هو الله بما أحيىٰ به من الموتىٰ، ولذلك[5] نسبوا إلىٰ الكفر[6] وهو الستر، لأنّهم ستروا الله الذي أحيىٰ الموتىٰ بصورة بَشَرِهِ[7] عيسىٰ).

أي، فأدىٰ نظر بعضهم فيه إلىٰ القول بالحلول، فقالوا: إنّ الله حلّ في صورة عيسىٰ فأحيى الموتىٰ، وقال بعضهم: إنّ المسيح هو الله، ولمّا ستروا الله بالصورة العيسويّة المقيّدة فقد نسبوا إلىٰ الكفر.

(فقال الله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذينَ قَالُوا اِنَّ اللهَ هُوَ المَسيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾[8] فجمعوا

لعيسى عليه السلام بحسب الجوهر النوري، فتقع فيه الحيرة من الناظرين إليه، ولم تتحقّق فائدة الإعجاز (ق).

١. أي أدّى النظر (جامي).

٢. أي في الشخص البشري المحيي للموتى (جامي).

٣. أي حلول الله في صورته البشريّة (جامي).

٤. أي وإلى القول بأنّه هو الله (جامي).

٥. القول بالحلول وبأنّه هو الله من حيث ما حلّ فيه (جامي).

٦. والكفر مطلقاً هو الستر، والمذموم منه ستر الحقّ بالباطل (جامي).

٧. حتّى يكون «عيسى» بدل بَشَر.

٨. المائدة (٥): ٧٢.

بين الخطأ والكفر[1] في تمام الكلم كلّه).

أي، جمعوا بين الكفر وهو ستر الحقّ بالصورة العيسويّة، وبين الخطأ وهو حصر هويّة الله في الكلمة العيسويّة، والمراد بقوله: **(في تمام الكلام)** أي: بمجموع قولهم: ﴿**إنّ الله هُوَ المَسيحُ ابْنُ مَرْيَم**﴾ جمعوا بين الكفر والخطأ.

(لا بقولهم[2]: «هو الله»، ولا بقولهم: «ابن مريم»).

لأنّ قولهم: «هو الله» أو «الله هو» صادق من حيث إنّ هويّة الحقّ هي التي تعيّنت وظهرت بالصورة العيسويّة، كما ظهرت بصورة العالم كلّه.

وقولهم: «المسيح بن مريم» أيضاً صادق، لأنّه ابن مريم بلا شكّ، لكنّ تمام الكلام ومجموعه غير صحيح؛ لأنّه يفيد حصر الحقّ[3] في صورة عيسىٰ وهو باطل، لأنّ العالم كلّه غيباً وشهادةً صورته، لا عيسىٰ فقط.

(فعدلوا بالتضمين[4] من الله من حيث أحيىٰ الموتىٰ إلىٰ الصورة الناسوتيّة البشريّة[5] بقولهم: «ابن مريم» وهو ابن مريم بلا شكّ).

«من الله» متعلّق بقوله: (فعدلوا)، والباء في قوله: (بالتضمين) بمعنىٰ «مع»، أي: فعدلوا من الله إلىٰ الصورة البشريّة مع تضمينه فيها من حيث إنّه أحيىٰ الموتىٰ، فقالوا: «المسيح بن مريم» وهو ابن مريم بلا **شكّ** كما قالوا، لكن جعلوا الله في ضمن صورته وهو القول بالحلول.

(فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الالوهيّة للصورة، وجعلوها عين الصورة، وما فعلوا، بل

---

١. أي بين الخطإ بالحصر وبين ستر الحقّ بصورة بشريّة عيسى عليه السلام (ق).

٢. لأنّه، أي الكفر المنصوص عليه في الآية لا بقولهم: هو الله، أي المسيح؛ لأنّ مؤدّى قولهم أنّ المسيح من حيث هويّته الله، وفي عبارته هذه إشارة إليه، ولا شكّ في صدقه ولا بقولهم: ابن مريم، فإنّ المسيح من حيث الصورة ابن مريم بلا شكٍّ، بل بالجمع بينهما، فإنّهم به ستروا الله بصورة بشريّة عيسى عليه السلام (ص).

٣. المستفاد من الفصل وهو ضمير «هو».

٤. أي بسبب جعلهم الحقّ في ضمن المسيح حالاً فيه (ص).

٥. المسيحيّة فالفهم منه، أنّ الله من حيث إنّه أحيا الموتى أنّما هو الصورة المسيحيّة، وذلك خلاف معتقدهم فهو خطأٌ منهم فأعمدوه ولكن لزم من كلامهم (جامي).

جعلوا الهويّة الإلهيّة ابتداءً في صورة بشريّة هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة والحكم[١و٢]).

أي، تخيّل السامع أنّ الذين قالوا بالحلول نسبوا الالوهيّة إلىٰ الصورة العيسويّة، وجعلوا الالوهيّة عين تلك الصورة، وليس كذلك، بل جعلوا الهويّة الإلهيّة ابتداء حالّة في الصورة البشريّة التي لعيسى، وتلك الصورة هي ابن مريم.

فالقائلون بالحلول فصلوا أوّلاً بين الصورة وبين الإلهيّة[٣] في الحكم، أي[٤]، بين الحكم عليها بأنّها إله، أو بين الحكم، أي: بين المحكوم عليه[٥] وهو الهويّة الإلهيّة، فالحكم مستعمل بمعنىٰ المحكوم عليه، كما يستعمل بمعنىٰ المحكوم به.

(إلاّ أنّهم جعلوا الصورة عين الحكم[٦]).

أي، فصلوا بين الصورة وبين الهويّة الإلهيّة ابتداء، إلاّ أنّهم جعلوا الصورة في ثاني الحال عين تلك الهويّة في الحمل، بقولهم: إنّ الله هو المسيح بن مريم، لأنّ المحمول عين الموضوع في الحمل بالمواطاة، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الالوهيّة إلىٰ الصورة العيسويّة، فحصروها في تلك الصورة وهو الخطأ.

---

١. وهو نسبة الإلهيّة تفصيل الحال عن المحلّ (ص).

٢. يعني -رض- أنّهم قالوا: إنّ الله هو المسيح بن مريم، ففصلوا بين الصورة المسيحيّة المريميّة وبين الله بالهويّة ولم يقولوا: الله المسيح بن مريم، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الألوهيّة القائمة بذات الله إلى الصورة المسيحية، وما فعلوا ذلك بل فصّلوا بالهويّة بين الصورة العيسويّة وبين الحكم بحمل اللاهوت على الهويّة، فاقتضت حصر الإلهيّة في عيسى بن مريم عليه السلام (جندي).

٣. رأيت في نسخة صحيحة هذه العبارة هكذا: «بين الصورة وبين الحكم، أي المحكوم عليه».

٤. تفسير لقوله: «بين الإلهيّة».

٥. ليطابق تفسيره الآية، فإنّ الله في الآية محكوم عليه والمسيح هو المحكوم به (ق).

٦. على ما هو المفهوم من كلامهم، والمقصود من خلقهم، وهو أنّ الصورة التشبيهيّة عين الحكم المعنويّ التنزيهيّ، وظاهرٌ أنّ المراد بالحكم هاهنا هو نسبة الأُلوهيّة لا المحكوم عليه ولا القول بالحلول، وبالفصل هو التفرقة لا إيراد ضمير الفصل؛ فإنّه من التعسّفات البعيدة التي لا يليق سلوكها بالمحصّلين، فكيف بالمحقّقين، وبالخطإ وهو التعبير بما يخالف مقاصدهم، بل ينافيه، لا الحصر المستفاد من الفصل، فإنّه من الكفر والخطإ، إذ حصر الحقّ في صورة بشريّة عيسى عليه السلام هو ستره المذكور المفسّر به الكفر، فلابدّ وأن يكون الخطأ معنى ذلك حتّى يصحّ أن يقال: إنّ كلامهم جامع لهما (ص).

وقوله: (عين الحكم) أي: جعلوا الصورة عين ما وقع الحكم عليه[١].

(كما كان جبرئيل في صورة البشر[٢] ولانفخ[٣]، ثمّ نفخ ففصل بين الصورة[٤] والنفخ، وكان[٥] النفخ من الصورة، فقد كانت[٦] ولانفخ).

أي، كانت الهويّة الإلهيّة وما كانت الصورة العيسويّة موجودة، وكانت الصورة العيسويّة وما كان الاحياء، كما كان جبرئيل متمثلاً في صورة البشر وما كان النفخ حاصلاً، ثمّ نفخ فحصل الفصل بين الصورة والنفخ، بأن كانت الصورة موجودة ولانفخ، وإن كان النفخ حاصلاً من الصورة.

(فما هو النفخ من حدّها الذاتي[٧]).

«ما» بمعنىٰ ليس، والضمير للفصل، أي فليس النفخ من الحدود الذاتيّة للصورة وأجزائها، لتحقّق الصورة قبل وجود النفخ، كذلك الصورة العيسويّة ليست من الحدود الذاتيّة للهويّة الإلهيّة، لتحقّق الهويّة قبل تلك الصورة، وليس الاحياء أيضاً من ذاتيات الصورة العيسويّة لتحقّقها مع عدم الاحياء.

(فوقع الخلاف بين أهل الملل في عيسىٰ، ما[٨] هو؟! فمن ناظر فيه من حيث صورته[٩] الانسانيّة البشريّة، فيقول: «هو ابن مريم»، ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثّلة البشريّة[١٠] فينسبه لجبرئيل، ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من احياء الموتىٰ[١١]

---

١. أي على المحكوم عليه.

٢. أوّلاً (جامي).

٣. منه في مريم ﷺ (جامي).

٤. أي بين الصورة البشريّة و النفخ حيث تخلّف النفخ عنها (جامي).

٥. ولكن كان النفخ صادراً من الصورة آخراً (جامي).

٦. الصورة ولانفخ منها (جامي).

٧. الذي لم يفصل عنها ولا لازمها الخارجي كذلك (جامي).

٨. استفهاميّة.

٩. الهيولانيّة الجسمانيّة (جامي).

١٠. التي تمثّل بها جبرئيل حين النفخ (جامي).

١١. الذي هو من الخصائص الإلهيّة (جامي).

فينسبه إلىٰ الله تعالىٰ بالروحيّة، فيقول: «روح الله» أي: به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه.

فتارة يكون الحقّ فيه متوهّماً اسم مفعول[1]، وتارة يكون الملك فيه متوهّماً[2]، وتارة تكون البشريّة[3] الانسانيّة[4] فيه متوهّمة، فيكون عند كلّ ناظر بحسب ما يغلب[5] عليه، فهو[6] «كلمة الله[7]» وهو «روح الله» وهو «عبدالله»).

كلّه ظاهر.

(وليس ذلك في الصورة الحسيّة لغيره[8]، بل كلّ شخص منسوب إلىٰ أبيه الصوري، لاإلىٰ النافخ روحه في الصورة[9] البشريّة).

أي، وليس ذلك الخلاف والتوهّمات لغير عيسىٰ في صورهم الحسيّة، وإن كان النافخ لأرواحهم الحقّ تعالىٰ، أو الملك، بل كلّ شخص منسوب إلىٰ أبيه الصوري، لاإلىٰ مَن نفخ أرواحهم في صورهم، وإن كان وقع الاحياء وغيره من خوارق العادات علىٰ أيدي عبادالله من الأولياء والأنبياء احياناً.

أو وليس مثل ذلك النفخ لغير عيسىٰ ليقع فيه الخلاف، كما وقع في عيسىٰ، وتعليله بقوله: (فإنّ الله) يدلّ علىٰ الثاني.

قوله: (وغيرهُ كما ذكرناه لم يكن مثله[10]) تصريح[11] بأنّ المراد هوالثاني.

(فإنّ الله إذا سوّىٰ الجسم الانساني كما قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ نفخ فيه هو تعالىٰ

---

١. من حيث تصدر منه الصفات الإلهيّة من الإحياء والإبراء وغيرهما (جامي).

٢. حيث تشاهد فيه الصفات الروحانيّة والملكات الملكيّة (جامي).

٣. الحقيقيّة الإنسانيّة (جامي).

٤. لاالصورة الملكيّة (جامي).

٥. في اعتقاده حين مشاهدته حقّاً كان أو باطلاً (جامي).

٦. عند أهل الحقّ (جامي).

٧. باعتبار حصوله من نفخ جبرئيل (جامي).

٨. إنّما قلنا: ليس لغير عيسى عليه السلام نافخٌ متمثّل في صورة بشريّة إذ ليس النافخ في صورته مشهوداً (جامي).

٩. حال كون ذلك النافخ متمثّلاً في الصورة (جامي).

١٠. كما في متن البعد.

١١. خبر قوله: «وقوله».

من روحه[١]).

تقدير الكلام: فإنّ الله إذا سوّىٰ الجسم الانساني نفخ فيه، كما قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ...[٢]﴾ الآية.

(فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالىٰ[٣و٤و٥]، وعيسىٰ ليس كذلك[٦و٧]، فإنّه اندرجت تسوية جسمه وصورته البشريّة بالنفخ الروحي[٨]، وغيره[٩] كما ذكرناه[١٠] لم يكن مثله[١١]).

تعليل لقوله[١٢]: (وليس ذلك في الصورة الحسيّة لغيره)؛ لأنّ الله إذا سوّىٰ جسم آدم نفخ فيه الروح، كما قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ فنسب الروح التي في كونه ـ أي وجوده وعينه ـ إلىٰ الله تعالىٰ، وجميع أولاد آدم أيضاً كذلك، فإنَّ تسوية أبدانهم قبل نفخ أرواحهم، وتسوية جسم عيسىٰ وصورته البشريّة

---

١. بنفسه لابواسطة جبرئيل (جامي).

٢. الحِجر (١٥): ٢٩.

٣. حيث قال: ﴿ونفخت فيه﴾ وعينه حيث أضاف إلى نفسه بقوله: ﴿من روحي﴾ (ص).

٤. اعلم أنّ صورة عيسى روحانيّته غلبت عليها الصورة المتمثّلة المثاليّة المنتسبة إلى النفخ بخلاف سائر البشر؛ لانّ كلّ شخصٍ إذا سوّى الله جسمه الصوري نفخ فيه روحه بعد تسوية جسده، فنسب الروح في كونه وعينه إلى الله بخلاف عيسى؛ فإنّه نفخ في أمّه مادّة جسده وصورته البشريّة بعد النفخ فصارت الروحانيّة جزء جسده (ق).

٥. أي في وجوده حيث قال: ﴿ونفخت فيه﴾ إذ نفخ الروح هو تكوينه فيه (جامي).

٦. لغلبة الوحدة الوجوبيّة عليه، فليس لتلك التفرقة عليه قهرمان (ص).

٧. لانتفاء الأمرين فيه (جامي).

٨. فإنّ جسمه من الماء المتوهّم من نفخ جبرئيل عليه السلام (ص).

٩. أي غير عيسى عليه السلام (جامي).

١٠. من تقدّم التسوية على النفخ وكون النافخ في صورة بشريّة (جامي).

١١. يشير ـ رض ـ [إلى] أنّ صورة عيسى عليه السلام تكوّنت بنفخ الروح الأمين، فجسمه روح متجسّدة متمثّل في مادّة، يعني الرطوبة التي في النفخ للإحياء والحياة، وغير عيسى عليه السلام ليس كذلك؛ لأنّ الملك بإذن الله، أو الله ينفخ فيه بعد تسوية الجسم وإعداد الصورة البشريّة المسوّاة الخلقيّة. (جندي).

١٢. أي قوله: «فإنّ الله إذا سوّى ...».

ليست كذلك، فإنّها كانت مندرجة في النفخ الروحي بحيث لم يتميّز بين أجزاء جسمه وهو الماء المحقّق من ماء مريم والماء المتوهّم من جبرئيل، والروح المنفوخ في تلك الصورة العيسويّة، ولم يتقدّم حصول جسمه علىٰ روحه، فما كانت تسوية جسمه قبل النفخ كما كانت لغيره، فحصل الفرق.

وليس في هذا الكلام إشارة إلىٰ أنّ بدن عيسىٰ بدن مثالي كما توهّم بعضهم[١]، ولو كان اندراج الأجزاء المثاليّة الروحانيّة في الأجزاء الجسمانيّة موجباً لصيرورة البدن بدناً مثالياً، لكانت أبداننا أيضاً أبداناً مثاليّة، إذ لا يمكن أن يوجد منها جزء مجرّد عن الأجزاء الروحانيّة التي هي من جنس الجوهر المثالي، وهي الروح الساري في اجزاء البدن.

(فالموجودات[٢،٣] كلّها[٤] كلمات الله التي لاتنفد[٥]، فإنّها عن «كن»، و«كن» كلمة الله).

لمّا كان كلامه (رض) في عيسىٰ وأنّه كلمة من كلماته تعالىٰ الصادرة بقول «كن»، أعقب بأنّ الموجودات كلّها كلمات الله التي لانهاية لها[٦]، فإنّها كلّها صادرة عن قول: «كن»[٧] كما قال: **﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾**[٨].

و«كن» أيضاً[٩] كلمته إلّا انّه أصل لتكوين غيرها من الكلمات، والفرق بينه وبين

---

١. عبدالرزّاق.

٢. ولمّا انجرّ الكلام إلى أن حكم علىٰ عيسى عليه‌السلام بأنّه كلمة الله أراد أن ينبّه على [أنّ] هذا الحكم عامّ لكلّ موجود ولااختصاص له بعيسى عليه‌السلام كما كان لبعض توهّمات الناظرين فيه اختصاص[ـه، فقـ]ال: «الموجودات كلّها ...» (جامي).

٣. أي فالموجودات من حيث إنّ ظهورها من مستجنّة الغيب إلى مراتب المخارج بانبساط النفس الرحماني المعبّر عنه بـ«كن» فهي صور تنوّعاته (ص).

٤. روحانيّة أو مثاليّة أو جسمانيّة (جامي).

٥. أي لاتتناهى (جامي).

٦. هذا معنى قوله: «لاتنفذ».

٧. لم افهم لِمَ حمل الشارح المحقّق كلمة «كن» على الكلمة القوليّة، ولم يحمل على الوجود المنبسط المسمّى بـ«النفس الرحماني» ولعلّ سبب ذلك الحمل لفظ يقول في قوله تعالى أن يقول له كن فيكون.

٨. يس (٣٦): ٨٢.

٩. كالموجودات.

غيره من الكلمات انّه كلمة قوليّة صادرة من الاسم «المتكلّم»، وغيره كلمة وجوديّة.

واطلاق الكلمات عليها مجاز من قبيل اطلاق اسم السبب[١] علىٰ المسبب[٢] بهذا الاعتبار، وإن كان باعتبار آخر[٣] علىٰ الحقيقة، وهو أنّ كلاً من الكلمات القوليّة والوجوديّة عبارة عن تعيّنات واقعة علىٰ النَفَس، إذ القوليّة واقعة علىٰ النفس الانسانيّة، والوجوديّة علىٰ النَفَس الرحماني، كما مرّ في صدر الكتاب وسيأتي في هذا الفصّ.

(فهل تنسب الكلمة[٤] إليه بحسب ما هو عليه[٥] فلا تُعلم[٦] ماهيّتها؟! أو ينزل هو تعالىٰ إلىٰ صورة مَن يقول: «كن»، فيكون قول «كن» حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها؟!).

اللّام في الكلمة للعهد والمعهود كلمة[٧] «كن»، وضمير «إليه» عائد إلىٰ الحقّ، وقوله: **(فلاتعلم)** وقوله: **(فيكون)** جواب للشرط المقدّر، معناه: هل تنسب كلمة «كن» إلىٰ الله تعالىٰ بحسب ما هو عليه في مرتبة إلهيّته؟! أو تنسب إليه بحسب تنزّله تعالىٰ إلىٰ مرتبة الأكوان؟!.

فإن كان بحسب ما عليه الحقّ في مقام الهيّته فلاتعلم ماهيّة كلمة «كن»، لأنّ كلامه عين ذاته[٨] وماهيّة الذات غير معلومة لبشر.

---

١. وهو «كن» الذي هو كلمة قوليّة.

٢. أي الموجودات.

٣. أي إطلاقها على الموجودات.

٤. أي كلمة «كن» التي صدرت عن عيسى عليه السلام فأحيى الأموات وخلق الطير، فهذه الكلمة إذا اعتبرت من حيث الوجود لاتعلم حقيقتها؛ لأنّ حقيقتها الوجود، والوجود لايكتنه، وإن اعتبرت من حيث التعيّن والماهية فهي معلومة.

٥. في مقام الجمع من التنزّه عن أن يكون كلامه من مقولة الصوت والحروف (جامي).

٦. حينئذٍ (جامي).

٧. التي تكلّم بها عيسى عليه السلام حين إحياء الأموات وإنشاء الطير.

٨. أي ليس مبايناً للذات، أو المراد بالذات الوجود المطلق المقابل للمفهوم وهو الحقّ باصطلاح العرفاء، ولكن هذا الحقّ ليس هو الحقّ باصطلاح الحكماء، بل المرتبة الأحديّة بحسب اصطلاح العرفاء التي هي أعلى مراتب الوجود، هو الحقّ عند الحكماء.

وإن كان بحسب تنزّله إلىٰ مرتبة الأكوان إلىٰ صورة من يقول «كن»، فيكون قول «كن» حقيقة، أي حقيقة تابعة لتلك الصورة[١] القائلة بـ«كن» التي نزل الحقّ إليها وظهر فيها، وتكلّم بـ«كن» فأحيى الأموات وخلق الطير؛ لأنّ الهويّة الإلهيّة هي التي ظهرت في تلك الصورة، وأظهرت بعض صفاتها المختصّة بمقام الإلهيّة، لاغيرها.

(فبعض العارفين يذهب إلىٰ الطرف الواحد).

وهو أنّ الله هو المتكلّم بـ«كن» وهو المحيي والخالق، لاغيره.

(وبعضهم إلىٰ الطرف الآخر).

هو أنّ المتكلّم بـ«كن» والمحيي والخالق هو العبد باذن الله.

(وبعضهم يحار في الأمر ولايدري).

كالعارف الذي لايميّز بين المراتب، ويعلم حقيقة القولين فيحار في النسبة، لأنّه يعلم أنّ الاحياء من خصائص الله، ويشاهد صدوره من العبد وهو مؤمن به، فلايقدر أن ينسبه إلى الله تعالىٰ ولا إلىٰ العبد، إذ لاذوق للحائر منه.

(وهذه مسألة[٢] لايمكن أن تعرف إلّا ذوقاً، كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت[٣]، فعلم عند ذلك[٤] بمن ينفخ[٥]، فنفخ فكان عيسوي المشهد[٦]).

إنّما كانت المسألة لاتعرف إلّا بالذوق؛ لأنّ المدرك لايدرك شيئاً ما[٧] كان إلّا بما منه فيه[٨]، ومن لايكون عنده من قوّة الاحياء الخلق لايقدر علىٰ إدراكه ذوقاً، فإنّ التعريفات

---

١. وهو عيسى عليه السلام.

٢. يعني معرفة الإحياء وكيفيّة نسبته إلى الحقّ في صورة عبده أو إلى النافخ بالله لاتحصل إلّا بالذوق، فمن لم يحى ولم يُحى كما فعل أبو يزيد لم يشهد ذلك شهوداً محقّقاً ولم يعرفه إلّا ذوقاً (ق).

٣. أي النملة.

٤. النفخ (جامي).

٥. أي علم بالنافخ.

٦. فعلم أنّ الإحياء ليس مختصاً بعيسى عليه السلام (ص).

٧. أي أيّ شيءٍ كان.

٨. راجع النكتة ٢ من كتابنا «هزار و يك نكته». إن المدرك لايدرك شيئاً ما كان إلّا بما منه فيه.

لاتنتج إلّا التصور، وهو غير كافٍ في إدراك الحقائق ووجدانها، خصوصاً في الكيفيات لأنّها لاتحصل إلّا بالذوق والوجدان، كما لايمكن معرفة لذة الوقاع إلّا بالذوق.

وإذا حصل إدراكه ذوقاً لأحد يعلم ذوقاً من النافخ عينه أو ربّه، وفي قوله: (فكان عيسوي المشهد) إشارة إلىٰ أنّ كلّ من حصل له هذا المقام من الأولياء يكون ذلك بواسطة روحانيّة عيسىٰ عليه السلام.

(وأمّا الاحياء المعنوي[1] بالعلم فتلك الحياة الإلٰهيّة الذاتيّة العليّة النوريّة، التي قال الله فيها: ﴿أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ[2]﴾، فكلّ من يُحيي نفساً ميتة بحياة علميّة في مسألة خاصّة متعلّقة بالعلم بالله[3]، فقد أحياه بها، وكانت له نوراً يمشي به في الناس، أي: بَيْن أشكاله في الصورة).

إنّما جعل الحياة الحاصلة بالعلم حياة إلٰهيّة ذاتيّة؛ لأنّ حقيقة العلم[4] عين الذات، وكذلك حقيقة الحياة أيضاً، فالعلم والحياة في المرتبة الأحديّة شيء واحد.

ولمّا كان العلم أشرف الصفات الإلٰهيّة، إذ به تظهر الحقائق الإلٰهيّة والكونيّة، وصفه بالعلو، ومن حيث إنّه يظهر الاشياء وصفه بالنوريّة، إذ النور هو ما يَظْهر لنفسه ويُظهر لغيره، ووصفه (رض) إيّاها بالصفات الكماليّة إشارة إلىٰ أنّ الحياة العلميّة أشرف من الحياة الحسيّة؛ لأنّها حياة الروح والحياة الحسيّة حياة الجسد، والروح أشرف من الجسد فحياته أيضاً كذلك، لكنّ الحسيّة أوقع في النفوس من العلميّة؛ لأنّها مترتبة علىٰ القدرة التامّة التي هي أيضاً من الخصائص الإلٰهيّة، لذلك صار أعز وجوداً وأعظم وقعاً.

ولمّا كان للعلم مراتب وأعظمها العلم بالله وأسمائه وصفاته خصّه بالذكر، وإن كان بحسب كلّ منها تحصل حياة مناسبة لها.

وقد أعطىٰ الله أولياءه الكمّل نصيباً تامّاً من الحياة العلميّة ليفيضوا علىٰ نفوس المستعدّين المؤمنين بهم منها، فيُحيُونهم بالنور الإلهيّ يمشون به في الناس، كما قال:

---

١. أي ما ذكر من الإحياء فهو إحياء صوري بحياة كونيّة عرضيّة سفليّة ظلمانيّة (جامي).

٢. الأنعام (٦): ١٢٢.

٣. في ذاته وصفاته وأفعاله، وإنّما قيّده به لأنّ العلم بما عدا ذلك هو والجهل سواء (جامي).

٤. أي أصل العلم فإنّ سائر العلوم ظلٌّ لحقيقة العلم الحقّ الواجبي.

﴿اَوَ مَنْ كانَ مَيْتاً﴾ أي: بموت الجهل، ﴿فَاَحْيَيْنَاهُ﴾ أي: بالحياة العلميّة، ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً﴾ وهو العلم، ﴿يَمْشي بِهِ فِى النَّاسِ﴾ فيدرك ما في بواطنهم من استعداداتهم وخواطرهم ونيّاتهم، وما في ظواهرهم من أعمالهم المخفيّة من الناس بذلك النور.

و قوله (أي: بين أشكاله في الصورة) المراد بالشكل ما له التشكّل وهو البدن، أي ذلك النور يسري بين أبدان الناس فيدرك ما فيها من النفوس ولوازمها واستعداداتها، التي لا يطلّع عليها إلّا من شاء الله من الكمّل.

و يجوز أن يكون المراد منها الهيئات[1] والأوضاع التي للبدن الظاهرة في الصورة الانسانيّة، إذ المتفرّسون يدركون منها ما في نفوسها وقواها، وما هي عليه من الأعمال والأفعال.

و لمّا ذكر أن الاحياء الحسيّ والمعنوي إمّا من الله بواسطة الصورة الانسانيّه، وإمّا من العبد باذن الله وأمره، أعقب بقوله: نظمٌ

(فـلـولاه ولـولانـا   لما كـان الـذي كـانا)

أي، فلولا الحقّ الذي هو منبع القوىٰ والقدرة ومعدن الكمالات الظاهرة في البشر المفيض بأسمائه وصفاته الأنوار في العالم، ولولا الأعيان الثابتة في العدم لما حصل في الوجود ما حصل ولاظهر في الكون ما ظهر، والمراد بقوله: (ولولانا) ليس الانسان فقط بل أعيان العالم كلّه.

(فـإنّا أعـبـدٌ[2] حـقـاً[3]   و إنّ الله مـولانـا)

---

١. أي من الأشكال.

٢. أعبد جمع عبد كأفلس جمع فلس.

٣. أي إنّا عبيد بالحقيقة؛ لأنّا نعبده بالعبادة الذاتيّة أي الأحديّة الجَمعية الإلهيّة، وأنّ الله بجميع الأسماء متولّينا ووليّنا ومدبّر أمورنا بخلاف سائر الموجودات؛ فإنّهم عبيد ببعض الوجوه، والله مولاهم ببعض الأسماء. وأمّا الإنسان الكامل فإنّه عين الحقّ؛ لظهوه في صورته بالأحديّة الجمعيّة بخلاف سائر الأشياء فإنّها وإن كان الحقّ عين كلّ واحد منها فليست عينه؛ لأنّها مظاهر بعض أسمائه فلايتجلّى الحقّ فيها على صورته الذاتيّة، وأمّا إذا قلت: إنساناً أي إنساناً كاملاً في الإنسانيّة فهو الذي يتجلّى الحقّ على صورته الذاتيّة فهو عينه (ق).

لأنا نعبده لقبول ما يفيض علينا واظهار صفاته الغيبيّة فينا، والعبوديّة تطلب الربوبيّة، فربّنا ومولانا المفيض علينا الصفات الكماليّة هو الله لاسواه.

و إنّما جاء بالاسم «الله» دون غيره مُن الاسماء؛ لأنّه هو الاسم الجامع للأسماء كلّها، والعالم بأسره مظاهره.

(و إنّا عينه فاعلم إذا ما قلت: إنسانا)[1]

أي، أنا وأعيان العالم عين الله لأنّها أسماؤه والأسماء من وجه عين المسمّىٰ، وهو من وجه الأحديّة كما مرّ في المقدّمات.

و معنىٰ: «إذا ما قلت: إنساناً» أي: إذا جعلت العالم من حيث أحديّة جمعه مسمّى بالانسان الكبير، أو أنا عين الله إذا ما قلت: إنّه هو الّذي ظهر بصورة الانسان الكامل، فيسمّىٰ باسم الانسان، كما قال:

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثمّ بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب

لأنا مشتركون[2] في الحقيقة الانسانية مع الكامل، فقوله: «إنا» يكون عن لسان أفراد الانسان، لا العالم.

(فلا تحجب بانسان فقد أعطاك برهانا)

علىٰ صيغة المبني للمفعول، أي فلا يحجبك أحد بأنك مسمّىٰ بالانسان والحقّ مسمّىٰ بالله، أو علىٰ صيغة المبني للفاعل، أي فلا تحجب نفسك بأن تجعلها مسمّىٰ بالانسان وتجعل الحقّ مسمّىٰ بالله، فقد أعطاك البرهان الكشفي أنّك عينه باعتبار الحقيقة، وغيره باعتبار التعيّن والتقيّد، وأعطاك البرهان النقلي أنّك عينه كما قال:

---

١. لعلّ المراد أنّه فاعلم إذا قلت بموجودٍ إنساناً ما معناه وما حقيقته فإنّ الإنسان عين الحقّ؛ لكونه مظهراً لجميع الصفات الكماليّة، فلايغفل عن الإنسان ومرتبته. ويؤيّد هذا المعنى قوله بعد: «فلاتحجب بإنسانٍ».

٢. أي استلزام كون الإنسان الكامل عين الله لكونها عين الله الذي مفاد قوله «أنا عينه» بسبب اشتراكنا مع الإنسان الكامل في الإنسانيّة.

«كنت سمعه وبصره ...»[١] الحديث، قال: ﴿هُوَ الأوّلُ وَ الآخِرُ وَ الظّاهِرُ وَ الباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَليمٌ﴾[٢] وغير ذلك من الأخبار الواردة فيه.

(فكن حقّاً وكن خلقاً تكن بالله رحمانا)

أي، فكن حقّاً باعتبار روحك وخلقاً باعتبار جسدك، أو فكن حقّاً باعتبار حقيقتك الجامعة للحقائق كلّها الإلهيّة والكونيّة، وكن خلقاً باعتبار تعيّنك وتقيّدك وكونك مظهراً للصفات الإلهيّة، تكن بالله عامّ الرحمة علىٰ العالم، إذ بواسطتك يحصل له ما فيه من كمالاته دنياً وآخرة علماً وعيناً، فتكون عين اسم «الرحمن» المشتمل علىٰ الأسماء.

(وغذّ خلقه منه[٣] تكن روحاً وريحانا)

قد مرّ مراراً أنّ الحقّ غذاء الخلق من حيث وجودهم وبقائهم وجميع كمالاتهم، إذ الحقّ هو الذي يختفي في صورة الخلق اختفاء الغذاء في المغتذي، وبقاء الخلق بالحقّ كبقاء المغتذي بالغذاء، والخلق غذاء الحقّ من حيث إظهار أحكام أسمائه وصفاته، إذ بالخلق تظهر الأحكام الأسمائيّة، وبهم بقاؤها، ولولا الخلق ما كان له أسماء وصفات.

فضمير «خلقه» و«منه» عائد إلىٰ الله تعالىٰ، أي: غذّ العالم من وجود الحقّ بأسمائه وصفاته؛ لأنّك خليفة في ملكه تكن ذا روح وراحة؛ لأنّك حينئذٍ تكون رحمة للعالمين، فتستريح من أنفاسك الأرواح، وتشمّ من نفحات عطرك الأشباح، فتكون ريحاناً للعالم بروحك، وراحة للأكوان بعينك، وأمناً للخلق بوجودك، فإنّ الدنيا لاتخرب ما دام كونك فيه قال تعالىٰ: ﴿وَ مَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وأنتَ فِيهِمْ وَ مَا كَانَ

---

١. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار*، ص١٠٢، ١٥٩؛ *أسرار الشريعة وأطوار الطريقه وأنوار الحقيقة*، ص٤٥.
وإليه أشار العارف الرومي بقوله:

بهر اظهار است اين خلق جهان	تا نماند گنج حكمتها نهان
كنت كنزاً گفت مخفيّاً شنو	جوهر خود گم مكن إظهار شو

مثنوى معنوى ج٢، ص٤٥٧.

٢. الحديد (٥٧): ٣.

٣. أي من الله (ص).

الله مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغفرُونَ﴾[1] والخطاب للنبيّ ﷺ وللوارثين نصيب منه.

(فأعطيناه[2] ما يبدو[3] به[4] فينا[5] وأعطانا[6])

أي فأعطانا الحقّ ما يظهر بوجوده فينا من الحياة والعلم والقدرة وغير ذلك من الصفات الكماليّة، فأعطيناه إيّاها برجوعنا إليه وفنائنا فيه ذاتاً وصفة وفعلاً، كما قال: ﴿إنّ الله يَأمُرُكُم اَن تُؤَدُّوا الاَمَانَات إلىٰ اَهلِهَا﴾[7].

وأعطانا ما علم وظهر له من أعياننا من الامكان والحدوث والفقر والعجز، وفي الجملة ما طلبت استعداداتنا من صفات الكمال والنقصان، بايجادها واظهارها في الوجود الخارجيّ.

(فصار الأمر مقسوماً[8] بإيّاه وإيّانا)

أي، فصار الأمر الوجودي منقسماً بما أعطيناه إيّاه من أحوالنا التي كنّا عليها حال كوننا معدومين، وبما أعطاه إيّانا من الوجود والكمالات اللاّزمة له مع مقتضى أعياننا.

(فأحياه الذي يدري[9] بقلبي حين أحيانا)

---

١. الأنفال (٨): ٣٣.

٢. بالفناء فيه (جامي).

٣. من الوجود وكمالاته (جامي).

٤. أي بتجلّياته (جامي).

٥. أي بحسب حقائقنا واستعداداتها (جامي).

٦. بالبقاء بعد الفناء ما أفنيناه فيه عند الفناء فيه (جامي).

٧. النساء (٤): ٥٨.

٨. فصار الأمر الوجودي ذاوجهين: نسبة إلينا ونسبة إليه تعالى، منقسماً باعتبار العقل لافي العين إلى قسمين: قسمٌ له منّا، وقسمٌ لنا منه، وقد وقع الضمير المنصوب المنفصل موضع المجرور المتّصل؛ لأنّ المراد اللفظ، أي بهذين اللفظين، كأنّه قال: بأن أعطينا الظهور بنا إيّاه وأعطى الوجود به إيّانا (ق).

٩. حياة علميّة هي أشرف أنواعها كما سبق.

فلئن قيل: إنّما يصح ذلك لولم تكن تلك الحياة له أزلاً، فإنّه على تقدير أزليّة حياته وعلمه لايتصوّر إحياؤه بوجه.

قلنا: إنّ العلوم والمعارف لله قسمان، على ما صرّح به الشيخ في أكثر تصانيفه: منها ما يكون قديماً أزليّاً ←

أي، أحيى قلبى بالحياة العلميّة الذي هو عالم به واستعداده الحاصل له في الأزل، حين أحيى أرواحنا وقلوبنا بالحياة الذاتيّة الحسيّة، تقديره: الذي يدري بقلبي أحياه حين أحيانا.

(فكنّا[1] فيه[2] أكوانا[3] وأعياناً[4-5] وأزمانا[6])

أي فكنّا في غيب الحقّ وفي علمه أعياناً ثابتة، وفي عالم الأرواح أكواناً موجودة مبدعة، وكنّا عند نزولنا إلىٰ غيوب السماوات والأرض ومرورنا بهذه المنازل وغيرها من منازل المعادن، والنباتات، والحيوانات، إلىٰ حين الوصول إلىٰ هذه الصورة الانسانيّة أزماناً ودهوراً في الغيب حتّىٰ ظهرنا في هذه الدار.

و لمّا ذكر كوننا في علم الحقّ ومراتب غيوبه وشهاداته دائماً، ذكر ما يتعلّق بطرف الحقّ أيضاً بقوله:

→ لازماً لذاته تعالى، ومنها ما يكون حادثاً متجدّداً بتجدّد الكاملين من أشخاص الإنسان. ووجود القسم الثاني هو الغاية لإيجاد الخلق، وفي قوله: «الذي يدري بقلبي» إشعارٌ بخصوصيّة القسم الأخير، فعلم أنّ الذي يعلم ويدرى بالقلب إحياؤه تعالى في هذا المظهر و النشأة (ص).

١. على سبيل الاستمرار ظاهرين (جامي).

٢. أي في مرآة وجود الحق تارة (جامي).

٣. أي مكوّنين مبتدعين في مرتبة الأرواح (جامي).

٤. أي وتارة أزماناً، أي ذوي أزمانٍ في الزمانيّات (جامي).

٥. وتارة أعياناً ثابتة في مرتبة العلم (جامي).

٦. أي أكواناً متحوّلة وأعياناً ثابتة وأزماناً بها نتحوّل ونثبت، فإنّ الأُمور الكونيّة منحصرة في هذه الأقسام، وفيه إشارة إلى قرب الفرائض؛ فإنّ العبد بجميع جوارحه وقواه في هذه الحضرة متحدّة معها بالفعل، فلاتتوهّم من «كنّا» أنّ ذلك كان في الأزل، كما توهّمه البعض؛ فإنّ «كان» في أمثال هذه المواضع تفيد استمرار الأزمنة كما قال الشيخ فيما ألحق بقوله: «كان الله ولم يكن معه شيء» يعني «والآن كما كان» ـ أنّه لاحاجة إلى ذلك لدلالة «كان» عليه اللّهم إلّا للإيضاح ورفع الاحتمال.

وبيّن أنّ كون العبد آلة للحقّ وتبعاً له في الوجود والشهود ـ كما هو في قرب الفرائض ـ أمر ذاتي للعبد، فهو من الضروريّات التي لايحتاج فيها إلى تعيين وقت وحين، دون عكسه، وهو كون الحقّ آلة للعبد، وهو المعبّر عندهم بقرب النوافل؛ فإنّه أمر عرضيٌّ إنّما يتحقّق في بعض الأحيان؛ ولذلك أشار إلى ذلك في صورة حينيّة بقوله: «وليس بدائم فينا» (ص).

(و ليس[1] بدائم[2] فينا ولكن ذاك[3] أحيانا[4])

أي، وليس الحقّ بحسب ظهوره وتجلّيه بدائم فينا ولكن ذاك أحياناً، يحصل لقلوبنا استعداد ذلك التجلّي الذي به يحصل الشهود والعلم الحقيقيّ الموجب للحياة الروحانية، وبه يصير الحقّ سمع العبد وبصره وجوارحه، والعبد سمع الحقّ وبصره وباقي صفاته.

(و ممّا يدلّ علىٰ ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني[5] مع صورة البشر العنصري، هو أنّ الحقّ وصف نفسه بالنفس الرحماني، ولا بدّ لكلّ موصوف بصفة أن يتبع[6] الصفة[7] جميعُ ما تستلزمه[8] تلك الصفة، وقد عرفت أنّ النفس في المتنفس[9] ما يستلزمه، فلذلك قبل النفس الإلهيّ صور العالم، فهو[10] لها[11] كالجوهر الهيولاني، وليس[12] إلّا عين الطبيعة)[13].

يريد أن يؤكد ما قرّره أوّلاً من أنّ الروح الأمين نفخ الروح العيسوي مع صورة البشر العنصري، لا أنّها كانت مسوّاة قبل النفخ، فنفخ كما لغيره من آدم وأولاده، وقد مرّ

---

١. أي وليس الحقّ بدائم، أي بدائم التجلّي الشهودي وإن كان دائم التجلّي بالتجلّي الوجودي (جامي).

٢. أي الحقيقة لاتدوم علينا من حيث إنّا جامعون بين الحقّ والخلق والتعيّن والإطلاق. (جندي).

٣. أي التجلّي الشهودي يكون أحياناً بحسب الاستعدادات التي تحصل لقلوبنا (جامي).

٤. إشارة إلى قرب النوافل، لا إلى قرب الفرائض، كما توهّمه البعض، فإنّ كون الحقّ في العبد هو بأن يكون سمعه وبصره على ما لايخفى، فهو صريح في ذلك القرب (ص).

٥. شأنه مع صورة (جامي).

٦. ذلك الموصوف (جامي).

٧. التي اتّصفت بها (جامي).

٨. تلك الصفة، فلابدّ للحقّ الموصوف بالنفس أن يتبع النفس الذي هو من صفاته جميع ما يستلزمه النفس (جامي).

٩. حقّاً كان أو خلقاً (جامي).

١٠. أي النفس الإلهي (جامي).

١١. أي لصور العالم (جامي).

١٢. أي ذلك الجوهر الهيولاني (ص).

١٣. تطلق على معانٍ منها الطريق إلى الكون ومنها ذات الشيء (ص).

مراراً أنّ النفس الرحماني[١] هو التجلّي الوجودي، الذي يتعيّن ويصير[٢] أعياناً موجودة، أرواحاً كانت أو أجساماً، هو العين الجوهر القابل للصور الروحانيّة والجسمانيّة، ولابدّ لكلّ ملزوم إذا استلزم شيئاً أن يستلزم توابع ذلك الشيء أيضاً، لعدم انفكاك اللاّزم عن ملزومه.

وقد علمت أنّ النفس في المتنفس، أي: الانسان، ما يستلزمه أي: أيّ شيء يستلزمه.

أي، علمت أنّه يستلزم إزالة الكرب ووجدان الراحة وظهور الكمالات والكلمات النطقيّة وغيرها، فوصف الحقّ نفسه بالنفس، وصف منه نفسه بجميع لوازم النفس، وليس ذلك النفس الذي أصل تلك اللوازم إلاّ عين الطبيعة في الحقيقة، إذ بها يحصل الفعل والانفعال في الفواعل والقوابل وما يترتّب عليهما، وهي كالصور النّوعيّة للنفس.

فهي أوّل تعيّن عرض علىٰ النفس ثمّ بواسطتها تتعيّن الحروف والكلمات الوجوديّة، كما يعرض أوّلاً علىٰ النفس الانسانيّة الصوت ثمّ تتعيّن الحروف والكلمات بمرور النفس مع الصوت علىٰ مراتب تظهر فيها الحروف وهي المخارج.

فالطبيعة عبارة عندهم عن معنىً روحاني سار في جميع الموجودات، عقولاً كانت أو نفوساً، مجرّدة[٣] وغير مجرّدة، أو[٤] اجساماً، وإن كانت عند أهل النظر عبارة عن القوّة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلىٰ كماله الطبيعي، فما عند أهل النظر نوع من تلك الطبيعة الكلّية.

---

١. راجع صفحة ٧٠، ١٣٣، ١٥٠ من «*مصباح الأنس*» في الصادر الأوّل، أي ذلك التجلّي الوجودي وأساميه الشريفة كالتجلّي الساري، والرقّ المنشور، والنور المرشوش، وأمّ الكتاب، والخزانة الجامعة، والنفس الرحماني، ومادّة الموجودات، والرحمة العامّة، والرحمة الذاتيّة، والامتنانيّة، وصورة العماء.

٢. أي ذلك التجلّي.

٣. أي تلك النفوس.

٤. عطف على قوله: «أو نفوساً».

و في التحقيق نسبة الطبيعة الكلّية إلىٰ النفس الرحماني[١،٢] بعينها نسبة الصورة النّوعيّة للجسم الكلّي إلىٰ الجسم، فإنّه نوع من أنواع الجوهر، فلا بدّ له من الصورة النّوعيّة والروحانيّة المقوّمة له، والامتداد المطلق الذي هو الصورة الجسمية مستفاد منها، «فلذلك» أي: فلذلك الاستلزام للطبيعة الكلّية قَبِل النَفَس الإلهيّ صور الموجودات الروحانيّة والجسمانيّة، كما قبل النَفَس صور الحروف والكلمات بواسطة الصوت.

«فهو لها» أي: فالنفس لصور العالم كالجوهر الهيولاني الذي للأجسام؛ لأنّها فائضة عليه[٣] متعيّنة فيه[٤]، فليس ما يستلزم النفس الرحماني إلّا عين الطبيعة الكلّية، والصور فائضة عليها فالعناصر أيضاً صورة من صور الطبيعة كما يذكر، وكان نفخ روح الأمين نَفَسه منضماً مع الصورة العنصريّة، وهو المطلوب.

(فالعناصر صورة من صور الطبيعة، وما فوق العناصر[٥،٦] وما تولّد[٧] عنها فهو[٨] أيضاً من صور الطبيعة).

أي، الصور النّوعيّة التي للعناصر ـ روحانيّة كانت أو جسمانيّة ـ هي من جملة الصور الفائضة علىٰ الطبيعة الكلّية، والصور التي فوق العناصر الأربعة ـ

---

١. الطبيعة الكلّية هي النفس الرحماني، وسيأتي في الفص المحمّدي ﷺ النفس الرحماني و الطبيعة شيء واحد بحسب الحقيقة وتغايرهما بالاعتبار.

٢. اعلم أنّ النفس الرحماني والطبيعة شيء واحد بحسب الحقيقة وتغايرهما بالاعتبار، فهذا الوجود الفعليّ من حيث إنّه فائضٌ من الواجب المتنفّس نفس، و من حيث إنّه مبدأ الفعل باعتبار إظهاره للتعيّنات والانفعال بأنّها تقيّده بها طبيعة كلّية، فهذه الحالة ـ أي كونه مبدأ للفعل والانفعال ـ أوّل تعيّن وحالة تعرض للنّفس الرحماني عروضاً عقليّاً.

٣. أي على النفس.

٤. أي في النفس.

٥. التي هي اصول المركّبات العنصريّة فوقيّة مرتبيّة (جامي).

٦. أي العرش والكرسي ومتعلّقاتها، والعقول والنفوس المجرّدة أي التي خارجة عن عالم العناصر. وقوله فيما بعد «وهي الأرواح العلويّة» مؤيّد لهذا وإلّا لم يكن لقوله «هي» مرجع مستعدٌ في العبارة.

٧. أي ما تولّد من العناصر كالمواليد الثلاثة، أي ما فوق العناصر وما تحت العناصر كلّه صور طبيعيّة.

٨. أي ما فوق العناصر وما هو مقولة من العناصر (جامي).

كصور السماوات السبع وما تولّد منها من صور الملائكة السماوية ـ أيضاً من صور الطبيعة.

فضمير «عنها» راجع إلىٰ ما، أنثه باعتبار الكثرة التي في معناها، وهي[١] صور السماوات وصور الملائكة المتولّدة من السماوات، ويجوز أن يكون راجعاً إلى العناصر.

و معناه: والصور التي فوق العناصر التي هي السماوات، وفوق ما تولّد من العناصر بعد وجود السماوات وهي صور الملائكة السماوية، فهي أيضاً من صور الطبيعة.

و لمّا كانت السماوات وما تولّد منها عنصريّة، وما فوقها من صور العرش والكرسي والملائكة التي فيها طبيعة غير عنصريّة، قال:

(و هي الأرواح العلويّة التي فوق السماوات السبع).[٢و٣]

فالضمير عائد إلىٰ الصور التي هي فوق العناصر والسماوات المعبّر عنها بقوله: (و ما فوق العناصر وما تولّد عنها فهو ايضاً من صور الطبيعة).

أي: الصور التي فوق السماوات هي صور الأرواح، أي: الملائكة العلويّة التي للعرش والكرسي وما فوقهما من العقول والنفوس المجرّدة.

و إنّما جعل السماوات داخلة في العناصر لتولّدها منها، كما جاء في الحديث «**أنّها خلقت من دخان العناصر**» وقال تعالىٰ: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ**﴾[٤] لذلك قال:

(و أمّا أرواح السماوات السبع وأعيانها فهي عنصريّة، فإنّها من دخان العناصر المتولّد عنها).

---

١. أي الصور التي فوق العناصر.

٢. وهي الملائكة، للعرش الكرسي وما فوقهما (جامي).

٣. هكذا مذهب الصوفيّة وأهل الشرع وكثيرٌ من العلماء [خ ل: الحكماء]. الإسلاميين والقدماء الإشراقيّين (ق).

٤. الدخان (٤): ١١.

و إليه ذهب الحكماء الاسلاميون، والمحقّقون أصحاب الذوق والشهود، وكثير من الحكماء الاشراقيين، وأرواح السماوات نفوسها المنطبعة المدبّرة لها، لا عقولها ونفوسها المجرّدة، فإنّها من صور الطبيعة النوريّة، لا العنصريّة.

(وما تكوّن عن كلّ سماء من الملائكة[١] فهو منها).

«تكوّن» من التكوّن، أو بالياء من الكون، أي: وما تكوّن عن جنس كلّ سماء ومادّتها من الملائكة فهو من العناصر.

ولا ينبغي أن يتوهّم أن المراد بالملائكة هنا نفوسها المنطبعة فقط، فإنّ لكلّ سماء نفساً منطبعة وملائكة خلقها الله من مادّة كلّ منها بحيث كادت لا تتناهى.

قال (رضى اللّه عنه) في الباب الثالث عشر من (فتوحاته): «ثمّ خلق جوف الكرسي أفلاكا، فلكاً، من جوف فلك، وخلق في كلّ فلك عالَماً منه يعمّرونه، سمّاهم ملائكة» يعنى رسلاً.

(فهم عنصريّون، ومن فوقهم[٢] طبيعيّون).

أي الملائكة السماوية عنصريّون، ومن فوقهم من ملائكة العرش والكرسي ونفوسهما الناطقة والمنطبعة والعقول المجرّدة كلّها طبيعيّون.

قال (رضى اللّه عنه) في الباب الثالث عشر من (فتوحاته): «إنّ أوّل جسم خلقه الله أجسام أرواح الملائكة المهيّمة فى جلال الله، و منهم[٣] العقل الأوّل، والنفس الكلّية وإليها انتهت الأجسام النوريّة المخلوقة من نور الجلال، وما ثمّ ملك من هؤلاء الملائكة[٤] من وجد بواسطة غيره[٥] إلّا النفس التي دون العقل، وكلّ ملك خلق بعد هؤلاء

---

١. أي نفوسها المنطبعة (ق).

٢. من العقول المجرّدة بلسان الشريعة بالملإ الأعلى طبيعيّون (ص).

٣. أي من الملائكة المهيّمة.

٤. أي العقول، ولمّا كان عند المحقّقين - والشيخ - رض - منهم - أنّ عالمَ العقل عالمٌ واحد وإن كان ذا مراتب بالشدّة والضعف والظهور والخفاء، يصحّ أن يقال: إنّ صدوره من الحقّ بلاتوسّط أي هذا العالم بمراتبه وجملته وجد بلاتوسّط الغير، وأمّا إذا لوحظت مراتبه فبعض مراتبه وجد بتوسّط بعضٍ آخر.

٥. هذه العبارة تدلّ على أنّه مجوّز صدور الكثير من الواحد بخلاف الحكماء.

فداخلون تحت حكم الطبيعة، فهم من جنس أفلاكها التي خلقوا منها، وهم عمّارها»[١].

و المراد هنا بالطبيعة: الطبيعة العنصريّة، لذلك قال: «فهم من جنس أفلاكها»، وبالجسم النوري: الجسم الطبيعي الغير العنصري.

(و لهذا وصفهم الله بالاختصام[٢]، اعني[٣]: الملأ الأعلىٰ، لأنّ الطبيعة متقابلة).

أي، ولأجل أنّ الملائكة التي فوق السماوات ـ وهم الملأ الأعلىٰ ـ طبيعيّة وصفهم الله بالاختصام؛ لأنّ الطبيعة متقابلة وذلك لأنّها محلّ ولاية الأسماء ومظهر أحكامها، والأسماء الإلهيّة متقابلة، فإنّ «الرحيم» يقابل «المنتقم» و«القهّار»، و «المعزّ» يقابل «المذلّ»، وكذلك جميع الأسماء.

و لمّا كانت الصفات المتقابلة التى في المرتبة الإلهيّة لا يظهر تقابلها إلّا في مظاهر الموجودة في الخارج، ومادّة الوجود الخارجيّ التي منها تتعيّن الموجودات هو النفس الرحماني، قال:

(و التقابل الذي في الأسماء الإلهيّة[٤] ـ التي هى النّسب ـ أنّما أعطاه النفس[٥]).

أى، أظهره النفس بقابليته؛ لأنّ التقابل غير حاصل في الأسماء، ثمّ يحصل منه، فإنّ التعيّنات الأسمائية في الحضرة الإلهيّة والعلميّة تقتضي ذلك التقابل، ولو لم يكن تقابلها في الباطن لم يكن أيضاً في الظاهر؛ إذ الظاهر صورة الباطن، والوجود الخارجي مخرج ما في الباطن إلىٰ الظاهر.

و كون أعيان السواد والبياض والحرارة والبرودة في الذهن مجتمعة لايمنع تقابلها،

---

١. قال أيضاً في الباب المذكور: فكلّ فلك أصل لما خلق فيه من عمّاره كالعناصر لما خلقت فيها من عمّارها.

٢. والاختصام بين الملإ الأعلى أنّما هو لاختلاف نشأتهم؛ لأنّ الغالب على بعضهم صفة القهر وعلى البعض قوّة المحبّة، فتختلف مقتضيات نشأتهم فيختصمون (ق).

٣. يعني بالضمير المنصوب في وصفهم الله (جامي).

٤. التي هي النسب اللاحقة للذات الإلهيّة باعتبار توجّهها إلى عالم الظهور (جامي).

٥. فعلم من هذا أنّ التقابل وما يستتبعه من الاختصام أنّما هو أوّلاً وبالذات من النَفَس وثانياً وبالعرض من الأسماء، فلا يعلّل اختصام الملإ الأعلى بتقابل الأسماء؛ فإنّ النفس هو مبدأ التقابل وأصله (ص).

كما لايمنع التقابل الذي بين النقيضين المجتمعين في العقل دون الخارج.

فلا يقال: الأسماء لاتتقابل إلّا في صورها التي تتحقّق بها حقائق تلك النسب، ولولا وجوداتها بظهوراتها في الصور لم تتقابل.

(ألا ترىٰ الذات الخارجة عن هذا الحكم)[١].

أي، عن حكم التقابل، وهي الذات من حيث المرتبة الأحديّة.

(كيف جاء فيها الغنى عن العالمين)[٢].

و قد مرّ في أوّل الكتاب: أنّ الذات الإلهيّة من حيث أحديّتها موصوفة بالغنىٰ عن العالمين، ومن حيث إلهيّتها وأسمائها موصوفة بالافتقار، حيث قال: (فالكلّ مفتقر، ما الكلّ مستغن)، وهذا أيضاً دليل علىٰ أنّ التقابل في الحضرة الأسمائيّة حاصل.

(فلهذا[٣و٤] خرج العالم علىٰ صورة من أوجدهم[٥و٦و٧]، وليس[٨] إلّا النفس الإلهي)[٩و١٠].

أي، فلهذا خرج العالم يتقابل بعضه بعضاً كما تتقابل الأسماء بعضها بعضاً، فهو موجود علىٰ صورة من أوجدهم، وليس ذلك المُوجد إلّا النَفَس.

و ضمير المفعول في «أوجدهم» عائد إلىٰ «العالم»، جمعه باعتبار الأعيان.

---

١. أي حكم النفس.

٢. وهو ممّا يسقط نسبة العالم عنها مطلقاً (ص).

٣. أي لغناء الذات عن العالمين (جامي).

٤. أي لأنّ الذات لها الغنى (ص).

٥. من الإله، أي الحضرة الواحديّة الأسمائيّة (ق).

٦. فإنّها مستغنية عن نسبة الإيجاد (ص).

٧. أورد ضمير ذوي العلم تغليباً، أو بناءً على أنّ الكلّ ذوي العلم في نظر أهل الكشف (جامي).

٨. أي ليس من أوجد أعيان العالم إلّا النفس الإلهي (ق). أقول: يمكن أن يرجع الضمير المستتر في «ليس» إلى العالم.

٩. أي الموجد (ص). و (جامي).

١٠. فعلم من هذا الفرق بين نفس الحقّ المتّصفة بالنفس وبين ذاته (ص).

واعلم، أنّ ظاهر هذا الكلام أنّ النفس الرحماني عين المرتبة الإلهيّة، وفي الحقيقة هو التجلّي الوجودي الظاهر عن المرتبة الإلهيّة وصورتها الحاملة احكام الأسماء، ولهذا نسب إلىٰ «الرحمن» الذي هو الاسم الجامع.

و لمّا كان حاملاً لما في المرتبة الإلهيّة من الأسماء وأحكامها وصورة كلّية لها، جعل النفس عين من أوجدهم، كما يقال لنبيّنا ﷺ: «الاسم الأعظم» وهو صاحبه؛ لكونه مظهر الاسم «الله».

(فبما فيه من الحرارة علا[1]، وبما فيه من الرطوبة والبرودة[2] سفل، وبما فيه من اليبوسة ثبت ولم يتزلزل، فالرسوب[3] للبرودة والرطوبة[4]، ألا ترىٰ الطبيب إذا أراد سقي دواء لأحد ينظر في قارورة مائه، فإذا رآه[5] رَسَب علم أنّ النضج[6و7و8] قد كمل، فيسقيه الدواء ليسرع في النجح، وإنّما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعيّة).

ضمير «فيه» عائد إلىٰ النفس، أي: فيما هذه الكيفيّات المتقابلة المتضادّة علا بعض الأعيان، لاقتضاء الاسم الحاكم عليه العلو كالنار والهواء والملائكة التي فيها، وسفل بعضها لكون ربّه طالباً للمركز في الوجود كالتراب.

وإنّما يحصل الرسوب في الماء المستشهد[9] لأنّه مشتمل علىٰ الأركان الأربعة،

---

١. في الصورة الأسمائيّة الربانيّة (ق).

٢. في الصورة الكيانيّة من إحراز العالم (ق).

٣. في العالم الكبير (جامي).

٤. كذلك فيما يماثله من العالم الصغير و هو الإنسان، ألاترى ... إلى آخره (جامي).

٥. تذكير الضمير و الفعل لاستواء التذكير و التأنيث في القارورة.

٦. أي استعداد النضج و أخلاط المزاج للصلاح يتصرّف الطبيب فيها (جامي).

٧. و هي استعداد أخلاط المزاج و تهيّؤ موادّه للصلاح بما يقبل تصرّف الطبيب فيه (ص).

٨. النضج عند الأطبّاء هو تهيّؤ المادّة للاندفاع، ولا يسهل الاندفاع إلّا بالسيلان، الذي هو بالرطوبة و التسفّل و النزول الذي هو بالبرودة... و المقصود أنّ النفس الذي هو الوجود الواحد يقتضي التقابل بما يستلزمه من الجهتين المختلفتين في الأمر الواحد، و هو الطبيعة المقتضية للأمور المتضادّة (ق).

٩. أي ماء القارورة.

فالأجزاء الصغار الأرضيّة إذا رسبت علم الطبيب أنّ الأخلاط البدنيّة استعدّت أن ينفصل بعضها عن بعض، وصارت قابلة للاندفاع[١] وهو المراد بالنضج، فبالرطوبة يحصل السيلان وبالبرودة النزول، إذ البرودة تكثّفها فتدفع الطبيعة حينئذٍ مازاد علىٰ الحاجة، و تُمسك ما يحتاج إليها.

واعلم، أنّ كلّ من علم هذه المباحث النفيسة النَفَسيه ظهر له كونه الخلاء محالاً كما هو مقرّر عند الحكماء أيضاً[٢]، إذ لو خلا النفس الرحماني عن الصورة لاندكت الجبال وانشقت السماء، لتخلّي الحقّ بارتفاع تلك الصورة الحجابيّة، وظهر له[٣] وجود الهيولىٰ الكلّي، وعروض الصور الروحانيّة والجسمانيّة عليه.

و كون الصور السماويّة قابلة للتبديل والتغيّر بتجلّيه واظهاره لها صورة أُخرىٰ، وكون الأبعاد غير متناهية، إذ النفس الإلهيّ غير متناه كما قال ﴿اَلم تَرَ اِلىٰ ربِّكَ كَيفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلو شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنا﴾[٤] أي: منقطعاً لكنّه ما شاء انقطاعه فما انقطع.

و إنّ فوق الأطلس المسمّىٰ بالعرش الكريم أجسام نوريّة كالعرش المجيد وكرسيّه والعرش العظيم، كما صرّح في (الفتوحات[٥] به، ومنتهاها من هذا الطرف فلك الثوابت ومن الطرف الآخر هو الوجود البحت الحقّ والنور المطلق، فسبحان ربّك ربّ العزة عمّا يصفون، وتعالى الله عمّا يقول الظالمون المحجوبون علواً كبيراً.

---

١. أي لاندفاع المرض عن هذا الشخص.

٢. محاليّة الخلاء.

٣. أي و ظهر له أيضاً.

٤. الفرقان (٢٥): ٤٥.

٥. قال الشيخ في *الفتوحات* ـ في الباب الثامن والتسعين والمأة، في الفصل السابع عشر منه ـ: «العرش، أعظم الأجسام من حيث الإحاطة، فهو العرش العظيم جرماً و قدراً، و بحركته أعطى ما في قوّته لمن هو تحت إحاطته و قبضته، فهو العرش الكريم لذلك و نزاهته أن يحيط به غيره من الأجسام كان له الشرف فهو العرش المجيد.» (*الفتوحات المكيّة* ج٢، ص٤٣٦).

(ثمّ إنّ هذا الشخص الانساني[1] عجن طينته بيديه[2]، وهما متقابلتان[3و4]. وإن كانت كلتا يديه يميناً[5]، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان[6]، ولو لم يكن[7] إلّا كونهما[8] اثنين، أعني: يدين)[9].

لمّا ذكر الطبيعة و الأسماء الإلهيّة متقابلة، وكان عجن طينة آدم بيديه وهما متقابلتان، نقل الكلام إليه.

و إنّما كانت يداه متقابلتان لأنهما عبارة عن الصفات الجماليّة والجلاليّة، كالرضا والغضب، واللّطف والقهر.

و كونهما يميناً، أي: مباركاً رحمانياً موصلاً إلىٰ الكمال، ومتساوياً في القدرة والقوّة والتأثير، والفرقان بينهما باقتضاء كلّ منهما صفة تقابل مقتضىٰ الآخر، وأقلّ مراتب الفرقان بينهما كون تعيّن أحدهما مغايراً لتعيّن الآخر، ولذلك صارا اثنين، أي: يدين، ثمّ قال:

(لأنّه لا يؤثّر في الطبيعة[10] إلّا ما يناسبها[11]، وهي متقابلة، فجاء باليدين).

---

١. أيّ شخصٍ كان (جامي).

٢. الجماليّة و الجلاليّة أو الفاعليّة و القابليّة (جامي).

٣. ممّا يظهر منه الآثار المتقابلة، كالخير و الشرّ و اللطف و القهر و الرحمة و الغضب (ص).

٤. يشير في كلّ ذلك إلى أنّ التقابل في الأمر الواحد من جهتين مختلفتين؛ موجود و مشهود، و أنّ الطبيعة التي لها التّضاد و التقابل عامّة الحكم في الصور الأسمائية و الكونيّة، و لو لا أنّ في حقيقة الحقّ قبول كلّ ذلك لما وجدت هذه المتقابلات منها، و لأنّ في طبيعة البشر جمعاً بين المتقابلات توجّه الحقّ في إيجاده باليدين المتقابلين، و هما الفعل و الانفعال الذين في حقيقتي الربّ و المربوب و الإله و المألوه، في الذات و الجلال و الجمال أو اللطف و القهر. (جندي).

٥. أي متساويتان في القوّة.

٦. فإنّ ذلك لاينفي الفرقان و الثنويّة، فلابدّ من التكثّر.

٧. ذلك الفرقان.

٨. أي لو لم يكن في تقابلهما إلّا كونهما اثنين اكتفى في تقابلهما، فعبّر عن كلّ متضادّين باليدين (ق).

٩. فإنّ الاثنينيّة نسبة تقتضي اختصاص كلّ منهما بأمر لايوجد في الآخر، و ذلك فرقان بيّن (جامي).

١٠. بعجن الطينة المشتملة على المتقابلين (ص).

١١. أي الطبيعة (جامي).

تنبيهاً علىٰ أنّ المناسبة ثابتة بين العلّة ومعلولها، فلمّا كان المعلول مقتضياً للتقابل بقابليته كانت العلّة أيضاً مقتضية له بفاعليتها.

(و لمّا أوجده باليدين سمّاه بشراً للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه).

أي، سمّاه بشراً في قوله: ﴿إنّي خالقٌ بَشَراً مِن طينٍ﴾[1] لما باشره بيديه في خلقه، وفيه إشارة إلىٰ أنّ البشر مأخوذ من المباشرة، كما يقال: يسمّىٰ الخمر خمراً لتخميره العقل.

و لمّا علم أنّ المحجوب يتوهّم من اليدين العضو الخاصّ، ومن المباشرة المباشرة الحسيّة، نزّه بقوله: (للمباشرة اللائقة) بجنابه وباليدين الممكنه اضافتهما إلىٰ حضرته.

و المباشرة اللائقة بجنابه اقتضاء عنايته الذاتيّة ومشيئته الأصليّة ومحبته الأزليّة إظهار موجود جامع[2] لصفاته المتقابلة، ومحلّ لائق لسلطنة أسمائه المتعالية، كما أشار إليه في صدر الكتاب.

(وجعل ذلك من عنايته بهذا النّوع الانساني، فقال لمن أبىٰ عن السجود له: ﴿مَا مَنَعَكَ اَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقتُ بِيَدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ﴾ علىٰ من هو مثلك يعني عنصريّاً ﴿اَم كُنتَ مِنَ العَالِين﴾[3] عن العنصر ولست كذلك، ونعني[4] بالعالين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النوريّة عنصريّاً. وإن كان طبيعيّاً).

المراد بالعالين الملائكة المهيّمون في أنوار جمال الذات المتجلّية لها بالتجلّي الجمالي، وهم الكرّوبيّون والملائكة المقرّبون كجبرائيل وميكائيل وغيرهم من في طبقتهم، لذلك وصفهم بأنّهم نوريّون طبيعيّون، لاعنصريّون.

---

١. ص(٣٨): ٧١.

٢. هو الإنسان.

٣. ص(٣٨): ٧٥.

٤. خ ل: «يُعنىٰ».

(فما فضل الانسان غيره من الأنواع العنصريّة إلّا بكونه بشراً[١] من طين، فهو أفضل نوع من كلّ ما خلق من العناصر من غير مباشرة).

أي، فما فضل الانسان غيره من الموجودات إلّا بما باشر الحقّ بيديه في خلقه، ليجمع بين الصفات المتقابلة، وباشر غيره بيد واحدة، ليظهر بصفة واحدة بلا واسطة كالصفّ الأوّل، أو بواسطة كالصفوف التي بعده.

(فالانسان[٢] في الرتبة[٣] فوق الملائكة الأرضيّة والسماويّة، والملائكة العالون[٤،٥] خير[٦] من هذا النّوع الانساني[٧] بالنصّ الإلهي).

النصّ الإلهيّ قوله تعالىٰ: ﴿أَم كُنتَ مِنَ العَالِينَ﴾، وقال في (*الفتوحات*): «إنّي رأيت رسول الله ﷺ فسألته أن الانسان أفضل أم الملائكة؟! فقال ﷺ: أما سمعت بأنّ الله يقول: من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ

---

١. يعني من كونه باشر اللّه خلقه بيديه، و هو حقيقة الجمع بين المتقابلات والمتخالفات. (جندي).

٢. أي الإنسان الذي هو الحيوان (ق).

٣. أي رتبة الفضيلة و الكمال، بل في شرف الحال أيضاً (جامي).

٤. أي الذين ظهروا في الوجود قبل ظهور عوالم الإمكان كما أفصح عنه النظم الذي:

هو مطلع كتاب *عقلة المستوفز*، و هو:

الحمد للّه الذي بوجوده	ظهر الوجود و عالم الهيمان
و العنصر الأعلى الذي بوجوده	ظهرت ذوات عوالم الإمكان

٥. يعني (رض) أنّ الملائكة العالين ـ و هم المهيّمة في سبحات الجلال لفناء خلقيّتهم في حقّيتهم واستهلاكهم عن أنفسهم و عن سوى الحقّ في الحق ـ خيرٌ من نوع الإنسان الحيواني لا الإنسان الكامل؛ لكون هذا النوع حقيقتهم مستهلكة في خلقيّتهم و نوريّتهم في ظلمتهم، بعكس الملائكة العالين. (جندي).

٦. في شرف الحال في الجمعيّة و الكمال (جامي).

٧. و ينبغي أن يعلم أنّ الخيريّة ـ هاهنا ـ غلبة أحكام الوجود ـ أعني الوجوب و ما يتّبعه ـ و ذلك هو الشرف و القرب بالمبدأ، دون الكمال الذي هو جمعيّة الوجوه إمكانيّة كانت أو وجوبيّة.

فعلم أنّ الخيريّة ـ هاهنا ـ ليست بحسب عموم الأفراد فقط، و أنّه لاتدافع بين خيريّة بعض الملأ الأعلى على الإنسان، و بين ما له عندهم من الكمال الجمعيّ الإحاطيّ، الذي به استحقّ خلافة الحقّ (ص).

خير منهم ففرحت بذلك فالملأ الذي خيرٌ منهم هم العالون»[١].

وهذه الخيرية أنّما هي بحسب عموم أفراده[٢] لابحسب الخصوص.

و تحقيقه أنّك قد علمت أنّ لكلّ موجود من الموجودات وجهاً خاصّاً[٣] لربّه لايشاركه فيه غيره، والانسان جامع لجميع تلك الوجوه؛ لأنّه جامع لجميع الحقائق الكونيّة والإلهيّة كما هو مقرّر عند جميع المحقّقين.

فالانسان من حيث حقيقته خير من جميع الموجودات، لذلك صار خليفة عليها، ومن حيث خلقيته أيضاً، الانسان الكامل والأقطاب والأفراد خير من جميعها لظهور الحقّ فيهم بجميع كمالاته وصفاته دون غيره، وغيرهم من الأناسي لايخلو إمّا أنّه وقع في النصف الأعلىٰ من دائرة حقيقة الانسان، أي وقع في الطرف الكمالي، أو في النصف الأسفل، أي الطرف النقصاني.

الأوّل خير من الملائكة الأرضيّة والسماويّة جميعاً، لتسبيحهم للحقّ وتقديسهم له بألسنة أكثرهم، بل كلّهم كالمتوسطين في الكمال المتوجّهين إلىٰ حضرة ذي الجلال.

و النصف الثاني أدنىٰ مرتبة من الملائكة السماويّة دون الأرضيّة، إلّا من وقع في أسفل سافلين من الانسان، فإنّه شرّ من كلّ حيوان، وأدنىٰ مرتبة من كلّ شيطان، وهذا مجمل شأناً فعليك تفصيله بياناً، والله أعلم بالمراتب.

(فمن أراد أن يعرف النفس الإلهيّ فليعرف العالم).

لأنّ العالم صورته، فإذا عرفت العالم بحقيقته عرفت النَفَس الإلهيّ ونَفْسك أيضاً.

(فإنّه: «من عرف نفسه[٤] فقد عرف ربّه»).

لأنّ نفسه صورة ربّه ومظهره، فمن عرف نفسه معرفة تامّة عرف ربّه الذي

---

١. *الفتوحات المكيّة*، ج٢، ص٦١، الباب ٧٣، السؤال ٢٩ من أسئلة الترمذي.

٢. أي أفراد الإنسان.

٣. و هو كونه مظهراً لاسمٍ مخصوصٍ و ربّه اسم مخصوص.

٤. التي هي العالم الصغير (جامي).

ظهر فيه ضرورة.

(الذي ظهر فيه، أي العالم ظهر في النفس الرحماني[١] الذي نفّس الله تعالىٰ به عن الأسماء الإلهيّة ـ ما تجده[٢و٣] من عدم ظهور آثارها[٤] ـ بظهور آثارها، فامتنّ على[٥و٦و٧] نفسه بما أوجده في نَفَسه[٨]).

قوله: (الذي ظهر فيه) صفة «للعالم»، وإن كان صالحاً أن يكون صفة «للربّ»، لذلك فسّر بقوله: (أي العالم ظهر في النفس الرحماني)، فالحديث اعتراض بين الصفة والموصوف، ودليل للحكم[٩].

و المقصود أنّ أعيان العالم هي التي ظهرت عَلىٰ النفس الرحماني، وبظهورها نفّس الله تعالىٰ عن الكرب الذي كان يجده في نفسه؛ لأنّ الأسماء التي هي النّسب كانت طالبة لظهورها وأحكامها، والأعيان الثابتة كانت طالبة لكمالاتها، فكانت كرب الرحمن، فبظهورها وظهور آثارها زال ذلك الكرب، فامتنّ الله بنَفَسه علىٰ نَفْسه بما أظهره في نَفَسه من[١٠] صور أعيان الموجودات.

و لمّا كان التنفيس للحقّ من حيث الأسماء لا من حيث الذات الغنيّة عن العالمين، قال: (نفّس الله) من الأسماء، و«ما» في «ما تجده» بمعنى الذي، وضمير الفاعل عائد إلىٰ الأسماء.

---

١. خ ل: «في نَفَس الرحمن».

٢. أي الكرب الذي تجده الأسماء من عدم ظهور آثارها (جامي).

٣. «ما» في «ما تجده» موصولة منصوبة المحلّ بـ«نفّس» (ق).

٤. وذلك التنفيس أنما يكون بظهور آثارها (جامي).

٥. بسكون الفاء، حين أزال كربه و كرب أسمائه بما أو جده (جامي).

٦. يعني على أسمائه و شؤونه الذاتيّة، فإنّها فيه عينه لاغيره فامتّن عليها. (جندي).

٧. من صور أسمائه؛ فإنّ الأسماء عين ذاته، فالامتنان عليها بظهور آثارها امتنان منه على نفسه بنفسه تعالى (ق).

٨. بفتح الفاء، من صور أعيان الموجودات التي هي مظاهر الأسماء و آثارها (جامي).

٩. و هو قوله: «فليعرف العالم».

١٠. بيان لـ«ما».

(فأوّل أثر كان للنفس الرحماني[١و٢] أنّما كان في ذلك الجناب[٣و٤]، ثمّ لم يزل الأمر ينزل بتنفيس الغموم إلى آخر ما وجد).

أي، فأوّل أثر حصل من النفس الرحماني كان في الجناب الإلهيّ، أي أوّل ما نفّس من الاسم «الله»، ثمّ من باقي الأسماء الكليّة كالرحمن والرحيم، ثمّ من الأسماء التالية لها إلىٰ أن نفّس من الأسماء الجزئيّة التي تقتضي أعيان الموجودات الشخصيّة وتوابعها من الجزئيات المضافة إليها والتابعة لها، وفيه إشارة إلىٰ ما مرّ في المقدّمات من أنّ اوّل ما تعيّن من الأعيان والماهيّات في العلم عين الانسان الكامل، التي هي المظهر للاسم «الله»، ولكونها جامعاً للأسماء له أشد الكرب، فوجب أن يكون أوّل التنفيس من جنابه، ثمّ من غيره من الحضرات.

(فالكلّ[٥] في عين النفس[٦] كالضوء في ذات الغلس)[٧و٨و٩]

---

١. و هو التنفيس عن الكرب (جامي).

٢. الظاهر أنّ مراده بهذا النفس هو النفس الذي تظهر به الأسماء و الصفات في الذات، و هذا أحد إطلاقات النَفَس.

٣. أي الجناب الإلهي (جامي).

٤. لظهور آثار الأسماء الإلهيّة بأعيانها الثابتة (ص).

٥. أي الحقائق كلّها (جامي).

٦. الإلهي (جامي).

٧. أي ظهور حروف الحقائق الكيانيّة في عين النفس الرحماني، كظهور الضوء في مطلع تباشير إصباح الإظهار عند انغمار أشعّة الأضواء المظهرة للأكوان العدميّة المتكثّرة في ظلمة الوحدة الإطلاقيّة الذاتيّة؛ فإنّ «الغلس» هو ظلمة آخر الليل، و هذا أوّل نهار الإظهار، كما أنّ العلم بالبرهان في آخر نهاره؛ و ذلك لأنّه إنّما يتحقّق في اللطيفة الإنسانيّة التي هي آخر أجزاء ذلك النهار و نهاية مراتب ظهوره عند إعراضها عن هذه التماثيل الموهمة و مشاعرها المشوشّة ذاهلاً عن الموادّ الهيولانيّة ناعساً عن قواها؛ فإنّ النفس الإنسانيّة حينئذٍ لابدّ و أن ترى عند توجّهها إلى مبدئها الفيّاض بالذات رؤياً تدلّ على ذلك النفس الجامع للكلّ، و هي المرتبة المسمّاة عندهم بـ«العقل المستفاد» و إليه أشار بقوله: «و العلم و البرهان» (ص).

٨. فإنّ الضوء يظهر دون الغلس فكذلك تظهر الأسماء و آثارها، أي صورها دون النفس، فإنّ النفس ما هو إلّا ظهور هذه الأشياء (ق).

٩. يشير ـ رض ـ إلى أنّ صور الأسماء الإلهيّة و الحقائق الوجوبيّة و صور الممكنات و الحقائق الكونيّة المربوبيّة في عين النفس كالضوء في المادّة المشتعلة بالنور، فالربّ بصور جميع الحقائق الربّانيّة الحقيّة في عماء الربّ

الغلس: ظلمة آخر اللّيل، إنّما شبّه حصول جميع الأعيان الموجودة والأكوان الظاهرة والآثار الصادرة منها في عين النفس الرحماني بالضوء الحاصل في ظلمة الليل، إشارة إلىٰ قول رسول الله ﷺ: «**إنّ الله خلق الخلق في ظلمة، ثمّ رشّ عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدىٰ، ومن أخطأ ضلّ وغوىٰ**».

و في هذا التشبيه ايماء أيضاً إلىٰ كون العالم بأسره أعراضاً، فإنّ الضوء عرض والنفس عرض، لأنّه عبارة عن انبساط التجلّي الوجودي وامتداده وظهوره، ومعروضه حقيقة الوجود الحقيقيّ الذي هو الحقّ المطلق.

(و العلم بالبرهان[1] في سلخ النهار لمن نعس)

النعاس: النعام، سلخ النهار: آخره، أي إدراك هذه المعاني أنّما هو بالكشف العياني لا بالدليل البرهاني، فمن وجده كشفاً وعياناً فقد أصاب لأنّه أدرك الأمر علىٰ ما هو عليه، ومن حصّله بالنظر والبرهان من وراء ستور الحجب ـ مع أنّ شمس الحقيقة طالعة، ويوم الكشف الإلهيّ قد لاح صباحه بوجود العين المحمّدي في هذه النشأة الدنياوية ـ بقي علىٰ حجابه إلىٰ سلخ هذا اليوم الذي مقداره ألف سنة، فهو ناعس في نوم الغفلة، كما قال رسول الله ﷺ: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**»[2].

(فيرىٰ الذي قد قلته رؤيا تدلّ علىٰ النفس[3])

أي، الناعس المحجوب يرىٰ ما قرّرته وأشرت إليه من النفس الرحماني وآثاره بنظر عقله، كما يرىٰ النائم رؤيا تعبيره وجود النفس المذكور.

في أعلى النَفَس، و الخلق كذلك لصور جميع الحقائق الخلقيّة منها في عماء الكون من هذا النفس. (جندي).

١. فعلم أنّ البرهان من أمّهات صور النفس الرحماني، فإنّه يترتّب عليه الإيقان المنفّس له عن هموم الظنون و الشكوك و الجهالات المضلّة كما قال: «فيريحه ...» (ص).

٢. *بحار الأنوار* ج٢ ص٤٢ و ج٥٠ ص١٣٤. و كأنّه إلى ذلك أشار العارف الرومي بقوله:

اين جهان خواب است اندر ظنّ مايست — گر رود در خواب دستى باك نيست

مثنوى معنوى ج٢ ص٩٩.

٣. شبّه العلم الفكري من وراء حجاب بالرؤيا التي تدلّ عند التعبير على المعنى المكشوف (ق).

وإنّما شبّهه بالرؤيا التي يجب التعبير عنها؛ لأنّ الرائي صورة ما في نومه تدرك نفسه معنىً ما من وراء حجابيّة تلك الصورة المتجسدة.

وقد يعلم حقيقة ما يراه وقد لايعلم، وكذلك صاحب النظر يحكم بعقله علىٰ ما يجد من وراء الحجاب، وقد يكون علىٰ يقين من ربّه في ذلك وقد لايكون.

(فـيـريحـه من كلّ غـمّ في تلاوته عـبس)[1،2]

أي، فيريحه العلم الحاصل بالبرهان عن كلّ غمّ وعبوس كان يجده حال عدم إدراكه وحين جهله، فكأنّه[3] كان تالياً (عَبَسَ[4] وتَوَلَّىٰ)[5] بلسان الحال، إذا كانت نفسه في عبوس الفكر وضيق الجهل، ثمّ زال ذلك عنه بالبرهان الذي حصل له بالقال.

(ولـقـد تجلّـىٰ[6] للـذي قـد جـاء[7] في طلب القـبس)[8]

أي، العالم بالبرهان لو اجتهد وطلب من روحه القدسي نوراً يرىٰ به الأشياء كماهي، يحصل له ذلك كما حصل لمن سافر في ظلمة ليل طبيعته، وطلب من قواه الروحانيّة ناراً ينوّر بها بيت قلبه، واجتهد في ذلك صادقاً، وتوجّه إلىٰ ربّه فكشف له الحقّ وتجلّىٰ، فعلم يقيناً مطلوبه.

---

١. و ذلك لأنّ توجّه تلقاء حضرة الجواد لايمكن أن تَخيب منه الآمال، و من استوهب المواهب من الوهّاب بالذات لابدّ و أن يرجع مقضيّ الحوائج على كلّ حالٍ، أما رأيت موسى عليه السلام لمّا جدّ في طلب القبس قد ظهر له في صورة مطلوبه الناري معانياً له، مع أنّه نور لملوك نهار الكشف و عسس ليالي البرهان و غياهب الحجاب، كما أشار اليه بقوله: «و لقد تجلّى للذي ...» (ص).

٢. أي يظهر بها على وجهه سرّ قوله: ﴿وجوه يومئذٍ مسفرة ضاحكة مستبشرة﴾ بعد عبوسه في تلاوته: ﴿عبس و تولّى﴾ عند احتجابه (ق).

٣. أي الناعس.

٤. أي سورة عبس.

٥. عبس (٨٠): ١.

٦. أي الحقّ (جامي).

٧. و هو موسى عليه السلام.

٨. أي التجلّي الصوري المثالي (جامي).

(فــــــــــرآه نــاراً[1] وهــو نــو ر[2] في الملـوك وفـي العـــــسس)

أي، راه ناراً وهو في الحقيقة نور إلهيّ متجلّ به للكمّل والأقطاب، الذين هم ملوك الطريقة وسلاطين الولاية، وعلىٰ المتوسطين في السلوك الذين لا وصول لهم إلى عين الكمال الحقيقيّ، بحسب مقاماتهم ودرجاتهم في العالم المثالي المطلق والخيالي المقيّد.

و إنّما أطلق عليهم «العسس» لأنّه له السلطنة في ظلمة اللّيل، كما لهم التصرّف في الوجود مع عدم الوصول إلىٰ مقام الجمع الإلهيّ.

(فـــإذا فـــهـــمت[3 و4] مـــقـــالتي[5] تـعلـم[6] بـأنّـك مـــبـــتـــئس)[7 و8]

المبتئس: الفقير، و«إذا» بمعنىٰ «ان»، أي: ان علمت يا عالم بالبرهان، مقالتي في النفس الرحماني ولوازمه المدركة بالكشف تعلم بأنّك فقير مفلس، فلا تدّعي أنّك عالم بالحقائق كما لايليق بالمفلس أن يدّعي الغنىٰ، حتى لايكون كمن قال رسول اللهﷺ فيه:

---

١. في صورة مطلوبه حال كونه مستجمعاً شرائط التجلّي من التوجّه التامّ إلى الحقّ سبحانه و الإنقطاع عمّا سواه (جامي).

٢. فلم يعبّر رؤياه و لم يعبّر عن صورة مطلبه الطبيعي إلى حقيقة مارآه فلو عبّر و عثر و اعتبر الحقيقة و استبصر لعلم أنّه النور الحقّ المتجلّي في الملوك و الشرفاء العلويين و العمّال في أدني الأعمال اللّيلية الحجابيّة السفليّين، فإنّ ظهوره نوره وتجلّيه في الشريف الرفيع كظهوره في السخيف الوضيع، و إنّما التفاوت في الكمال و الأكمليّة بحسب القوابل و إلاّ فهو هو في الأواخر و الأوائل. (جندي).

٣. و في نسخة: «عرفت».

٤. أي فهمت مضمون مقالتي (جامي).

٥. مقالتي هذه، و هو أنّ التجلّي في صورة ما يطلبه العبد المتجلّى له أنّما يقع إذا كان مستجمعاً لشرائط التجلّي تعلم بأنّك في حال الحجاب مبتئس (جامي).

٦. فاعلم بأنك كما في *تمهيد القواعد* ص٩٣، و هو أولى من الكتاب.

٧. فقير فاقد للتجلّي لفقدان شرائطه، و إنّما تجلّى الحقّ سبحانه لطالب القبس في صورة النار؛ لأنّه كان أحديّ الهمّ و الهمّة في طلبها، فوقع التجلّي في صورتها فيكون أوقع في نفسه (جامي).

٨. إذا فهمت ما قلت فهمت فيما نلت ممّا أعطيتك ونلت أنّك في طلب أمر سواه فقير مبتئس و مغبون متحسّر مفلس ﴿كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتّى إذا جاءه لم يجده شيئاً﴾ و وجد اللّه عنده حاضراً لم يزل ﴿وبدا له من اللّه ما لم يحتسب﴾

(النور (٢٤): ٢٩)، (الزمر (٣٩): ٤٨) (جندي).

«المتشبع بما لا يملك كلابس ثوبي[1] زور[2]».

وفي بعض النسخ: (فاعلم)، فـ«إذا» بمعناه، وقد يجزم بإذا في الشعر ضرورة، كقول الشاعر:

و إذا تصبك من الحوادث نكبة   فاصبر فكلّ غيابة[3] فستنجلي

فيكون «تعلم» مجزوماً للضرورة.

لو[4] كان يطلب غير ذا[5]   لرآه[6] فيه[7] وما نكس)[8]

أي، لو طلب موسىٰ عليه السلام غير النار لرأىٰ الحقّ في صورة مطلوبه كان ما كان[9]، وما نكس الحقّ وجهه عن المطلوب الحقيقي لقوّة صدقه في الطلب وكثرة توجّهه إلىٰ الحقّ، فلو طلب ما طلب لظهر له الحقّ فيه، وما قلب وجهه عن حضرته، فطوبىٰ لمن لا يتوجّه إلّا إليه، ولا يضع رأسه إلّا بين يديه.

(وأمّا هذه الكلمة العيسويّة[10]، لمّا قام لها الحقّ في مقام «حتّىٰ نعلم» و«يعلم»[11] استفهمها عمّا نسب إليها[12] هل هو حقّ[13] أم لا؟ مع علمه الأوّل[14] بهل وقع ذلك

---

١. الإزار والقميص.

٢. آدرس حديث.

٣. كناية عن الظلمة.

٤. و لهذا لو كان (جامي).

٥. القبس (جامي).

٦. أي الحقّ المتجلّي (جامي).

٧. أي في غير القبس لا في القبس (جامي).

٨. رأسه خجلاً من عدم فوزه بذلك التجلّي (جامي).

٩. أي أيّ شيء كان مطلوبه.

١٠. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿أمَ حسبتم أن تدخلوا الجنّة و لمّا يعلم اللّه الذين جاهدوا منكم ...﴾ (آل عمران (٣): ١٤٢. و المراد بمقام حتّى نعلم و يعلم، مقام الاختبار المفيد للمختبر تجدّد العلم و حصول الحادث من نوعى العلم (جامي).

١١. أي الكلمة العيسويّة (جامي).

١٢. او إلى أمّها من الألوهيّة ليعلم بعلم الثاني الاختباري (جامي).

١٣. واقع لقوله: «وأمره» (جامي).

١٤. الأزلى (جامي).

الأمر أم[١] لا؟).

لمّا تكلّم في الاحياء الحسّي الجسماني، والاحياء المعنوي الروحاني في حكمة الكلمة العيسويّة، شرع في بيان مطلعات ما جاء في كلمته من الآيات.

و معناه: أنّ الحقّ لمّا قام لها: أي: للكلمة العيسويّة، في مقام «حتّىٰنعلم» و«يعلم»، الأوّل بالنون للمتكلّم، والثاني بالياء للغائب، أي في مقام الفرق كما قال تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰ نَعلَمَ المُجاهِدينَ مِنكُم وَالصَّابِرين﴾[٢].

و قد تقدّم بأنّه كلمة محقّقة المعنىٰ، أي: حتّىٰ نعلم[٣] نحن ما تعطيه ذاته المعيّنة لنا من أحوالها، ويعلم هو ما تعطيه تلك الذات له من حيث تعيّنها الموجب للفرق بيننا وبينه، استفهم عن كلمته[٤] عمّا نسب إليها من الالوهيّة، هل هو حقّ، أي فهل ذلك المنسوب إليك ثابت في نفس الأمر أم لا؟ وهل وقع منك الأمر به ام لا؟

(فقال له: ﴿ءَاَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونى وَأُمّىَ اِلٰهيْنِ مِن دُونِ الله﴾[٥].

و لمّا كان الاستفهام بقوله عليه السلام: ﴿أَأَنتَ قُلتَ﴾ مفيداً معنىٰ قوله: ﴿حَتَّىٰ نَعلَمَ﴾ قال أوّلاً: (قام لها الحقّ في مقام **﴿حتّىٰ نعلم﴾**).

(فلا بدّ[٦] الأدب من الجواب للمستفهم)[٧].

أي، يجيبه من مقام التفرقة لا مقام الوحدة، فإنّ فيها نوعاًمن دعوىٰ الالوهيّة، والأنبياء والأولياء الكمّل لايزالون مختارون مقام العبوديّة، لما فيه من مراعاة الأدب مع الله.

(لأنّه لمّا تجلّىٰ له في هذا المقام[٨و٩] وفي هذه الصورة، اقتضت الحكمة الجواب في

---

١. أي الأمر باتّخاذ هما إلهين و القول بالإتّحاد (جامي).

٢. محمّد (٤٧): ٣١.

٣. أي نظهر.

٤. أي عيسى عليه السلام.

٥. المائدة (٥): ١١٦.

٦. للمخاطب.

٧. و إن كان عالماً بأنّه يعلم ما يجيب به (جامي).

٨. أي مقام الاختبار (جامي).

٩. هو مقام حتّى نعلم و يعلم (ص).

التفرقة بعين الجمع[١و٢].

أي، لأنّه تعالىٰ يتجلّىٰ في مقام التفرقة، فاستفهم علىٰ صورة الانكار بقوله: ﴿ءَأَنتَ قُلتَ﴾ بضمير الخطاب مرّتين، فاقتضت الحكمة الإلهيّة أن يجيب من مقام التفرقة التي هي في عين الجمع، فإنّ الكمّل لاتحجبهم التفرقة عن مقام الجمع، ولا الجمع عن التفرقة.

(فقال[٣] وقدّم التنزيه[٤]: ﴿سُبحَانَكَ﴾، فحدّد[٥] بالكاف التي تقتضي المواجهة والخطاب[٦]).

أي، نزّه الحقّ أوّلاً عن مقام هو فيه، وهو العبوديّة المنعوتة بالامكان ونقائصه اللاّزمة له، وميّز بين مقام الالوهيّة والعبوديّة بكاف الخطاب والمواجهة، كما خاطبه الحقّ بضمير الخطاب، وذلك التنزيه والتمييز هو التحديد كما مرّ في الفصّ النوحي، لذلك قال (فحدّد[٧] بالكاف).

(﴿مَا يَكُونُ لِى﴾[٨] من حيث أنا[٩] لنفسي[١٠] دونك[١١]، ﴿أن اَقُولَ مَا لَيسَ لِى بِحَقٍ﴾ اي ما تقتضيه هويتي[١٢] ولا ذاتي[١٣]).

---

١. أي مع عين الجمع أو متلبّساً بعين الجمع.

٢. الذي هو المعيار الكاشف عن التوحيد الختمي، جواباً للصورة المسؤول عنها وأداءً لما هو مقتضى المقام (ص).

٣. عيسى عليه السلام (جامي).

٤. المفهوم من التسبيح (جامي).

٥. بعد مانزّه بالتسبيح حدّد بالكاف (جامي).

٦. اللذين هما يقتضيان التشبيه و التحديد، فجمع في هذه الكلمة التشبيه والتنزيه (جامي).

٧. أي حدّد أوّلاً بالتنزيه ثمّ حدّد بالكاف.

٨. يعني من حيث الامتياز و الانفراد، و ذلك من حيث التعيّن ما ليس لي بحقٍّ أن أقول مثل هذا، فليس حقّاً للمتعيّن و المتقيّد أن يدعو إلى نفسه مطلقاً من دون اللّه بالعبادة. (جندي).

٩. ملاحظ لنفسي (جامي).

١٠. لنفسي فقط (جامي).

١١. أي دون أن أُلاحظ، من الظاهر بصورة نفسي أنت، و هذا لسان التفرقة (جامي).

١٢. هويّتي الغيبيّة و عيني الثابتة (جامي).

١٣. الموجودة خارجاً (جامي).

قد مرّ مراراً أنّ لكلّ موجود جهتين جهة الربوبيّة وجهة العبوديّة، والثاني متحقّق بالأوّل، فقول: ﴿مَا يَكُونُ لِي﴾ أي: لنفسي من جهة العبوديّة والأنانيّة مجرّدة عن جهة الربوبيّة والهويّة الإلهيّة، ﴿أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ﴾ لنفسي ﴿بِحَقٍّ﴾ ثابت في نفس الأمر.

و قوله: (**أي تقتضيه هويتي ولا ذاتي**) تفسير لقوله: ﴿مَا يَكُونَ لِي﴾، ومعناه: ما تقتضيه عيني وهويتي أن يظهر بدعوىٰ الالوهيّة من حيث نفسها المتعيّنة كالفراعنة، وإلّا ما كنت نبيّاً ولا من المرسلين.

(**﴿إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ﴾ لأنّك أنت القائل في صورتي**[1]، **ومن قال أمراً فقد علم ما قال، وأنت اللّسان الذي أتكلّم به**[2]).

أي، أنت القائل في صورتي، وأنت اللّسان الذي أتكلّم به بحكم أنّك متجلّ في هويتي وعيني ومُحَلّ[3] لها بتلك الكمالات، فهي لك في الحقيقة ومالي إلّا العدم، فإن قلت ذلك تكون القائل، والقائل لابدّ أن يعلم القول الذي صدر منه.

فإن قلت: قوله (**لأنّك أنت القائل**) يدلّ علىٰ أنّ الحقّ هو المتكلّم، وقوله: (**و أنت اللّسان الذي أتكلّم به**) يدلّ علىٰ أنّ العبد هو المتكلّم لا الحقّ، فبينهما منافاة.

قلت: الأوّل إشارة إلىٰ نتيجة قرب الفرائض، والثاني إلىٰ نتيجة قرب النوافل، وفي الأوّل المتكلّم هو الحقّ بلسان العبد، وفي الثاني المتكلّم هو العبد بلسان الحقّ، فتغايرت الجهتان.

و لمّا فسّره بما هو مناسب الحديث الربّاني قال:

(**كما أخبرنا رسول الله ﷺ**[4] **عن ربّه في الخبر الإلهيّ، فقال: «كنت لسانه الذي**

---

١. بمقتضى قرب الفرائض (جامي).

٢. بمقتضى قرب النوافل، فأنت الفاعل و الآلة جميعاً، و هذا لسان الجمع (جامي).

٣. من التحلية، و معناها بالفارسي: زينت دادن.

٤. بيّن أنّ في ظاهر كلامه هذا تدافعاً، حيث نسب القول إلى الله والكلام إلى نفسه، فدفع ذلك التدافع بقوله: كما أخبرنا رسول الله ﷺ.

يتكلّم به»، فجعل هويّته عين لسان المتكلّم، ونسب الكلام إلىٰ عبده)[١].

أي، قال الله في حقّ عبده: «**فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه، فبي ينطق، وبي يبصر، وبي يسمع**» فالمتكلّم والسميع والبصير هو العبد لكن بالحقّ؛ وذلك لأنّ هذا المقام ـ أي مقام الفناء في الصفات ـ مقام نتيجة النوافل، لامقام الفناء في الذات الذي هو مقام نتيجة الفرائض.

(**ثمّ**[٢و٣] **تمّم العبد الصالح الجواب بقوله: ﴿تَعلَمُ مَا فِى نَفسى﴾**).

أي، تعلم ما في نفسي من هويتك وكمالاتك المستترة في هويتي، وما يخطر في خاطري.

(**و المتكلّم**[٤] **الحقّ**).

أي، والحال أنّ المتكلّم بهذا الكلام هو الحقّ من مقام تفصيله بلسان عيسىٰ، والتاء للخطاب إلىٰ مقام جمعه، فهو السامع كما أنّه هو المتكلّم.

(**و لا أعلم ما فيها**[٥]**، فنفىٰ العلم**[٦] **عن هويّة عيسىٰ**[٧] **من حيث هويته، لا من حيث**[٨] **أنّه قائل وذو أثر**[٩]).

---

١. فظهر أنّه لاتدافع بين أن يكون القائل ـ أعني اللسان ـ عين هويّة الحقّ و بين أن يكون الكلام للعبد كماورد به الحديث القدسي، و عُلم أنّ هذا كلّه قرب النوافل (ص).

٢. كما يقتضيه قرب النوافل، فإنّ الفاعل في قرب النوافل أنّما هو العبد و الحقّ آلة له، و لمّا كان مقامه يستوعب القربين أشار إلى ذلك بقوله: «ثمّ تمّم» (جامي).

٣. و لمّا كان مقامه يستوعب القربين، أشار إلى ذلك بقوله: «ثمّ تمّم العبد» (ص).

٤. بهذا القول هو الحقّ كما تقتضيه قرب الفرائض و عيسى عليه السلام آلة للحقّ في هذا التكلّم، و كذا المتكلّم بقوله: ولا اعلم (جامي).

٥. أي في نفسي.

٦. لمّا استشعر أن يقال هاهنا: إذا كان المتكلّم فيها هو الحقّ كيف يصدق منه قوله: «لا أعلم ما فيها» قال: فنفى العلم (ص).

٧. بل من نفسه (جامي).

٨. أي عيسى (جامي).

٩. و إذ قد كان هذا القرب يستلزم الاتّحاد الذاتي نبّه إليه بقوله: «ولا أعلم ما فيها» بإيراد الضمير وبإيراد الفصل على الاتّحاد الوصفي، الدالّ على مبدأ القول المسؤول عنه و أصله بقوله: «إنّك أنت» (ص).

أي، نفىٰ الحقّ المتكلّم بلسان عيسىٰ العلم عن هويّة عيسىٰ حتّىٰ لايكون له العلم بها، وذلك النفي من حيث هويّته العدميّة لا من حيث إنّه قائل أو قادر، فإنّه من هذه الحيثيّة حقّ لا غيره.

وإنّما قال: (ولا أعلم ما فيها) ولم يقل: (**ما في نَفْسك**) كما في القرآن تنبيهاً علىٰ أنّ نفسه عين نفس الحقّ في الحقيقة، وإن كانت غيره بالتعيّن.

(**﴿انَّكَ أنْت﴾**[1] **فجاء بالفصل والعماد**[2] **تأكيداً للبيان**[3]**، واعتماداً عليه**[4]**، إذ لايعلم الغيب إلّا الله**[5]).

أي، فقال: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الغُيُوبِ﴾ فجاء بضمير الفصل والعماد وهو «أنت» تأكيداً للبيان، وانّه هو علّام الغيوب لاغيره، أو تاكيداً لبيان الفرق في عين الجمع وتحقيقاً لفردانيّة الحقّ ووحدانيّته؛ ليكون هو علّام الغيوب جمعاً وتفصيلاً.

(**ففرّق وجمّع**[6]**، ووحّد وكثّر**[7]**، ووسّع وضيّق**[8]).

إنّما جاء بالتشديد في الكلّ للمبالغة كما يقال: «قطّع» للمبالغة لغة في القطع، ومعناه: فرّق بافراد الحقّ وجعله مخاطباً، وجمّع بجعله ظاهراً في صورته وصورة كلّ العالم، ووحّد من حيث ذاته الأحديّة، وكثّر من حيث مظاهره

---

١. علام الغيوب (جامي).

٢. و هو لفظ «أنت» (جامي).

٣. أي بيان الحكم بأنّه علام الغيوب على وجه يفيد انحصار المحكوم به فيه (جامي).

٤. أي على ذلك البيان في إبانة المطلوب و إنّما أكّد إذ لايعلم الغيب إلّا اللّه (جامي).

٥. و إذا حكم عليه بأنّه يعلم الغيب ينبغي أن يكون على وجهٍ يفيد التأكيد و انحصار ذلك فيه (جامي).

٦. لمّا بيّن أنّه قد أتى في هذا الجواب بالتفرقة، التي هي عين الجمع، أفصح عن ذلك بقوله: «و فرّق و جمع بالتنزيه والخطاب» (ص).

٧. من حيث انتفاء القول عن نفسه و إثباته للسانه الذي هو الحقّ تعالى (ص).

٨. يعني بالتفرقة إفراد المخاطب عن المخاطب، و بالجمع أنّه جعل اللّه في المادّة العيسويّة و في كلّ عالم من العوالم و في ذاته مطلقاً، فكثّر من حيث هذا الفرقان و وحّد من حيث الجمع. (جندي).

التفصيليّة، ووسّع من حيث شمول هويته للكلّ، وضيّق في كلّ من مظاهره الشخصيّة، إذ لا يسعه فيها غيره.

(ثمّ قال[١] متمّماً للجواب[٢]: ﴿مَا قلتُ لهُم[٣] إلاّ مَا أمَرْتَنى بِهِ﴾ فنفىٰ أوّلاً[٤] مشيراً[٥] إلىٰ أنّه ما هو ثمّة[٦]).

لمّا كان «ما» في «ما قلت» للنفي قال: (نفىٰ أوّلاً)، وهذا النفي إشارة إلى نفي وجوده، وفناء تعيّنه في وجود الحقّ وتعيّنه الذاتي، فما كان الوجود العيسوي باقياً ليقول قولاً.

(ثمّ أوجب القول[٧] أدباً مع المستفهم[٨]، ولو لم يفعل كذلك[٩] لاتّصف بعدم علم الحقائق، وحاشاه عن ذلك[١٠]، فقال[١١]: ﴿إلاّ مَا أمرْتَنى بِهِ﴾ وأنت المتكلّم[١٢] علىٰ

---

١. عيسى عليه السلام.

٢. إذ قد كان السؤال المذكور، أنّما هو عن مصدريّته للقول المذكور و بلاغه إلى الناس، و ما سبق منه أنّما يفيد نفي استحقاقيّته من حيث هويّته لذلك القول، وأنّ الذى يستحقّ ذلك من هو، ثمّ تمّم بتحقيق مواطن ذلك المستحقّ و تبيين مبدأ القول المذكور ـ أعني العلم ـ ولا دلالة له أصلاً على قوله للناس و بلاغه لهم، على ما هو مقتضى مقام النبوّة و مبتنى أصل السؤال، لابدّ في الجواب من التعرّض لذلك و أنّ القول المنبّأ له إليهم ما هو، حتّى يتمّ الجواب؛ فلذلك قال: «ثمّ قال متمّاً للجواب» (ص).

٣. أي للناس (جامي).

٤. بكلمة النفي القول عن نفسه (جامي).

٥. بهذا النفي (جامي).

٦. أي عند القول (ص).

٧. بعد نفيه (جامي).

٨. لأنّه سئل عن القول و بيّن أنّ عين العبد و إن كانت ممحوّة الوجود بالذات، فتنفى عنه الصفات الوجوديّة ضرورة، ولكن باعتبار أنّه عبد مأمور لايخلو عن الوجود فلا ينفى عنه الوجود و أوصافه من جميع وجوهه بل بوجه و وجه (ص).

٩. أي لم يجتمع بين النفي و الإثبات.

١٠. فإنّ صاحب علم الحقائق يعرف كلّ حقيقة بوجهها ـ وجه نفيٍ ـ كما قال: ﴿ما قلتُ لهم﴾ و وجه إثبات؛ فقال: ﴿إلاّ ما أمرتنى به﴾ (المائدة (٥): ١١٧) (ص).

١١. تفسير لإيجاب القول (جامي).

١٢. بهذا الكلام (جامي).

لساني[١]، وأنت لساني)[٢].

أي، أثبت[٣] أمر الحقّ وهويّته وقوله بلسان الصورة العيسويّة، بقوله: **﴿إلّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾** بعد نفي هويّته العدميّة، ولو لم يفعل كذلك لكان غير عالم بالحقائق، إذ نفي الهويّة العيسويّة بلا إثبات الهويّة الإلهيّة يكون نفياً مطلقاً، وليس ذلك من شأن العلماء الراسخين.

و لمّا أثبت القول والقائل هو الحقّ، قال (رضى الله عنه) عن لسان عيسىٰ عليه السلام:

(و أنت المتكلّم، وأنت لساني).

(فانظر إلىٰ هذه التنبئة الروحيّة الإلهيّة[٤] ما ألطفها[٥] وأدقها).

التنبئة: تفعلة من نَبّأ، وأكثر الناظرين فيه قرأوا تثنية من الثني وهو تصحيف منهم، إذ هذه الحكمة حكمة نبويّة ولا تحتاج التثنية بالثاء إلىٰ الوصف بالروحيّة والإلهيّة، أي فانظر إلىٰ هذا الانباء الروحاني الإلهيّ، ما ألطفها، أي، عبارةً، وما أدقها، أي إشارةً، وما جعلني الله مطّلعاً إلىٰ مثل هذه الاشارات اللّطيفة في هذا الكتاب إلّا بعون من اللّه ومدد من روحانيّة هذا الكامل **(رضى الله عنه وأرضاه منه).**

---

١. كما يقتضيه قرب الفرائض (جامي).

٢. كما يقتضيه قرب النوافل (جامي).

٣. عيسى عليه السلام.

٤. التي اشتملت عليها الكلمة العيسويّة و كيفيّة سريانها في سائر أحوالها و أفعالها و أقوالها، أوّلاً في أمر المحقق والمتوهّم اللذين في أصل خلقته، و ثانياً في الآية التي نزلت في حكاية إحيائها الموتى و احتمالها للوجهين كما سبق بيانه، و ثالثاً في السؤال عنها **﴿ءَأَنت قلت للناس اتّخذونى و أمّى إلهين﴾** حيث ثنّى الخطاب و الإلهيّة، و كذلك في الجواب حيث ثنّى ضمير المتكلّم في **﴿كنت قلته﴾** و ثنّى القول و ثنّى العلم مرتّين و ثنّى ضمير الخطاب بأنّك أنت، و في استئناف الجواب أيضاً تثنية، و كذلك اشتماله على النفي و الإيجاب فيه تثنية.

ثمّ إنّ هذا الجواب مع دلالته على التوحيد الجمعي الختمي و إشارته إلى القُربين له لطيف معنىً و دقيق فحوىً. و إليه أشار بقوله: «ما ألطفها» (ص).

٥. أمّا وجه لطفها فهو إيراد الجواب مطابقاً للسؤال؛ حيث إنّ في السؤال ثنويّة في مقولةٍ، يعني قوله: **﴿اتّخذونى و أمّى إلهين﴾** أتى في جوابه بمثل ذلك، ووجه دقّتها هو أنّه قد أدرج في عبارته ما يلوّح على الثنويّة المشتمل عليها كلمته من التروّح والتألّه، حيث قال: **﴿إلا ما أمرتنى به﴾** و ذلك لأنّ الأمر إشارة إلى طرف تروّحه فإنّ الروح منه، و التاء إلى التألّه، فإنّه مع اشتماله عليه كناية عن الحقّ (ص).

(﴿أَنِ اعبُدُوا اللهَ[١]﴾ فجاء بالاسم «الله[٢]» لاختلاف العُبّاد[٣] في العبادات[٤] واختلاف الشرائع، ولم يخصّ اسماً خاصّاً دون اسم[٥و٦]، بل جاء بالاسم الجامع للكلّ[٧]).

أي، جاء بالاسم «الله» الجامع للكلّ، فإنّ لكلّ من العباد ربّاً خاصّاً من هذه الحضرة الإلهيّة، و لكلّ شريعة اسماً حاكماً عليها من مطلق الشريعة الرحمانيّة.

(ثمّ قال[٨و٩]: ﴿ربّى وَ رَبَّكُم﴾ ومعلوم أنّ نسبته[١٠] إلىٰ موجود ما بالربوبيّة[١١] ليست عين نسبته إلىٰ موجود آخر[١٢]).

لأنّ عبد «المنعم» ليس عبد «المنتقم»، وعبد «الرحيم» ليس عبد «القهّار».

(فلذلك فصّل[١٣] بقوله: ﴿ربّى وَ رَبَّكُم﴾ بالكنايتين، كناية المتكلّم، وكناية المخاطب[١٤و١٥]).

---

١. ثمّ بيّن الأمر و المأمور به بقوله: ﴿أن اعبدوا الله﴾ (جامي).

٢. الجامع لجميع الأسماء (جامي).

٣. جمع عابد (جامي).

٤. فلكلّ وجهة من تلك الأسماء هو مولّيها (جامي).

٥. أي اسمٍ آخر (جامي).

٦. من الأسماء الجزئية التي تتحوّل أحكامها بتجدّد الأزمنة و الاستعدادات (ص).

٧. فإنّ كلامه لابدّ و أن يكون تامّاً كاملاً شاملاً ليطابق ما أصّله في الجواب من الجمع بين التنزيه والتشبيه و النفي و الإثبات و سائر المتقابلات (ص).

٨. لمّا أمرهم بعبادة الله ـ و هو الدالّ على جميع الأرباب إجمالاً ـ أتى بما يخصّ تفصيلاً؛ إفصاحاً بما هو المطلوب من دعوة الأمّة المختصّة به و تمكيناً لذلك في خواطرهم، فإنّ التفصيل بعد الإجمال أمكن و أوقع وتطبيقاً لما جبل عليه الكلمة العيسويّة من الثنويّة بقوله: «ثمّ قال» (ص).

٩. عيسى ﷺ تفصيلاً للاسم «اللّه» (جامي).

١٠. أي نسبة الاسم «اللّه» (جامي).

١١. ضرورة لزوم تغاير النسبة عند تغاير أحد المنتسبين (ص).

١٢. لأنّ لكلّ موجود خصوصيّة ليست لسائر الموجودات يطلب اسماً خاصّاً يربّيه (جامي).

١٣. بالتشديد، ما أجمل في الاسم «اللّه» (جامي).

١٤. يعني المخاطبين، فإنّ تفصيل المضاف إليه تفصيل المضاف، و يجوز أن يكون «فصل» بالتخفيف، أي فصل بعض الأسماء عن بعضٍ (جامي).

١٥. اللتان هما أوّل ما يفصّل به الإجمال و يتميّز به العالم؛ و لذلك قيل: إنّهما أعرف المعارف في صناعة الألفاظ (ص).

ظاهر.

﴿إلّا مَا أَمَرتَنى[١و٢و٣] بِهِ﴾ فأثبت[٤] نفسه[٥] مأموراً، وليست[٦] سوىٰ[٧] عبوديته، إذ لا يؤمر[٨] إلّا من يتصوّر منه الامتثال[٩]، وإن لم يفعل[١٠]).

نقل الكلام إلىٰ ما مرّ ليقرّر ما يتعلّق بمقام العبوديّة، أي قال: ﴿مَا أَمَرتَنى بِهِ﴾ فجعل نفسه مأموراً، وليست هذه الحالة أو المأموريّة سوىٰ مقام العبوديّة، إذ لا يؤمر إلّا من يمكن أن يمتثل بالأمر.

(و لمّا كان الأمر يتنزّل[١١] بحكم المراتب[١٢]، لذلك ينصبغ كلّ من ظهر في مرتبة ما[١٣] بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة)[١٤و١٥].

جواب لمّا محذوف يدلّ عليه «لذلك ينصبغ»، تقديره: لمّا كان الأمر بحيث يتنزل في المراتب الإلهيّة والكونيّة، كان منصبغاً بحكم كلّ من تلك المراتب، والمراد بالأمر هنا

---

١. ثمّ أعاد (رض) قوله ﴿إلّا ما أمرتنى به﴾ لبيان ما يتعلّق بمقام عبوديّته (جامي).

٢. قد أشار في هذه الآية إلى أنّه عابد للّه في قوله لهم ذلك، فإنّه تحت حكم الأمر في ذلك الفعل، على ما أشار إليه بقوله: ﴿إلّا ما أمرتنى به﴾ (ص).

٣. و أظنّ أنّ قوله: ﴿إلّا ما أمرتنى به﴾ مفعولٌ لقوله: «فصل».

٤. أي عيسى عليه السلام (جامي).

٥. ثانياً بعد ما نفاه أوّلاً (جامي).

٦. علّة إثبات مأموريته إذ ليست نفسه المأمورة عن هذه الحيثيّة سوى عبوديّته (جامي).

٧. نفسه في أفعاله (ص).

٨. بشيء (جامي).

٩. الذي هوالعبوديّة (جامي).

١٠. الامتثال (جامي).

١١. هذه البيانات مناسبات متعلّقة بقوله تعالى: ﴿إلّا ما أمرتنى﴾.

١٢. فإنّ الأمر ـ هاهنا ـ بمعنى طلب الفعل، فهو فعل و آخر مراتب التنزّلات، و له الإحاطة و به تحصل المرتبة (ص).

١٣. حقّاً كان أو خلقاً (جامي).

١٤. من الأحوال و الأحكام (جامي).

١٥. من الآثار و الأفعال (ص).

الأمر المكلِّف، أي أمر الحقّ بالتكليف يتنزّل من مقام الجمع الإلهيّ، فيتصف بالصفات الكونيّة كالحدوث والامكان كباقي صفاته، فإن الأمر المضاف إلىٰ القديم قديم واجب الاتيان به، والأمر المضاف إلىٰ المحدث حادث غير واجب الاتيان به، وأمر[١] الشرع أمر الحقّ لذلك يجب الاتيان به.

ولأجل هذا الانصباغ ينصبغ وجود كلّ من ظهر في مرتبة من المراتب الوجوديّة بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة، ألا ترىٰ أنّ الانسان قبل أن يولّىٰ له القضاء لا يسمع كلامه ولا تنفذ أحكامه، وبعد التولّي يسمع كلامه وتنفذ أحكامه في دماء الناس وفروجهم وأموالهم، والشخص الشخص في الحالتين، فالحكم نتيجة القضاء، وكذلك غيره من المراتب.

(فمرتبة المأمور[٢،٣] لها حكم يظهر في كلّ مأمور)[٤].

و ذلك الحكم هو الانقياد للآمر، والطاعة للحكم، والاجابة للدّعاء.

(و مرتبة الآمر لها[٥] حكم يبدو في كلّ آمر[٦]).

و هو التكيف للمأمور، والحكم عليه.

(فيقول الحقّ[٧] ﴿اقيمُوا الصَّلاةَ﴾[٨] فهو الآمر والمكلِّف[٩] والمأمور العبد[١٠]، ويقول العبد: ﴿رَبِّ اغفِر لي﴾[١١] فهو الآمر والحقّ المأمور، فما يطلب[١٢] الحقّ من العبد بأمره[١٣]

---

١. دفع دخلٍ.

٢. أي المأمور به (جامي).

٣. حقّاً كان أو عبداً (ص).

٤. أي حقّاً كان أو عبداً.

٥. أي الآمريّة (جامي).

٦. أي الحكم على المأمور و إنفاذه فيه (جامي).

٧. قولاً إيجادياً أو إيجابياً مع الإيجاد (جامي).

٨. البقرة (٢): ٤٣.

٩. حقيقة (جامي).

١٠. بلسان الاستعداد سواء قارنه قول اللسان أم لا (جامي).

١١. نوح (٧١): ٢٨.

١٢. أي الذي يطلبه (جامي).

١٣. و هو الانقياد هو بعينه (جامي).

هو بعينه ما يطلب العبد[١] من الحقّ بأمره)[٢و٣و٤].

«ما» بمعنىٰ الذي، وضمير «بأمره» الثاني عائد إلىٰ العبد، أي: الذي يطلبه الحقّ من العبد بالأمر، هو الذي بعينه يطلبه العبد من الحقّ بأمره وقوله: ﴿رَبِّ اغفر لی﴾ وذلك المطلوب هو الاجابة، أي كما يطلب الحقّ من العبد اجابة ما أمره، كذلك العبد يطلب من الحقّ اجابة ما يأمره به ويطلبه منه.

(و لهذا[٥] كان كلّ دعاء[٦و٧] مجاباً)[٨].

و لأجل أنّ العبد أجاب الحقّ وأتىٰ بأوامره أجاب الحقّ أيضاً كلّ دعاء للعبد. لتحصل المجازاة الموعودة، لذلك قال عليه السلام: «**رُبّ أشعث أغبر لا يؤبه[٩و١٠] له لو أقسم علىٰ الله لأبره**»[١١] وذلك لكونه مطيعاً للّه في جميع أوامره، فصار الحقّ أيضاً مطيعاً له في مطالبه بحكم ما أمره «**من أطاعني فقد أطعته، ومن عصاني فقد عصيته**».

واعلم، أنّ قوله: (كلّ دعاء مجاب) مع أنّه حديث نبوي[١٢] محمول علىٰ الدعاء بلسان الاستعداد والحال، لا بلسان النّفَس والقال، ولذلك لايحصل كثير من مطالب

---

١. خ ل: «يطلبه العبد».

٢. أي بدعائه؛ فإنّ العبد ايضاً يقصد بدعائه الإجابة التي هي الانقياد من الحقّ، فمطلوب كلّ من الحق و العبد بأمره هو الإنقياد (جامي).

٣. يعني الإجابة. (جندي).

٤. و إن اختصّ طلب العبد بالدعاء في عرف الأدب و طلب الحقّ بالأمر (ص).

٥. أي لكون مرتبة كلّ من المأمور و الآمر بها حكم يظهر في أصحابها أو لكون مطلوب كل واحد من الحقّ و الخلق هو الانقياد (جامي).

٦. خ ل: «كلّ داعٍ».

٧. أي دعاء حقيقي (جامي).

٨. بل كلّ أمر حقيقي مطاعاً (جامي).

٩. من الأبَه أي لايلتفت إليه.

١٠. من الأبه ـ ا ب ه ـ وهو العظمة.

١١. *بحار الانوار*، ج٧٢ ص٣٦، ح٢٩ و ج٧٥ ص ٨١.

١٢. أي لمّا كان هذا حديثاً نبوياً يجب حمله على الدعاء الظاهر؛ لأنّ النبوّة متعلّقة بالظاهر، لكن هذا محمولٌ على لسان الاستعداد.

المحجوبين والكفرة لافي الدنيا ولا في الآخرة، و عدم الحصول للرحمة عليهم، فإنّ أكثر مطالبهم ممّاتضرّهم ولا تنفعهم.

(ولابدّ وأن تأخّر).

أي، حصول الاجابة.

(كما تتأخّر[1] بعض المكلّفين).

أي، كما تتأخر[2] الاجابة عن بعض المكلّفين.

(ممّن أُقيم[3] مخاطباً باقامه الصلاة فلا يصلّي في وقت[4]، فيؤخّر الامتثال ويصلّي في وقت آخر إن كان متمكناً من ذلك، فلا بدّ من الاجابة ولو بالقصد)[5].

أي، فلا بدّ من الاجابة من العبد ولو كان تأخير العبد ذلك المأمور بالقصد.

(ثمّ قال ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِم﴾ ولم يقل: «علىٰ نفسي» معهم، كما قال: ﴿رَبِّى وَرَبَّكُم﴾ ﴿شَهِيداً ما دُمْتُ فيهِمْ﴾ لأنّ الأنبياء شهداء علىٰ أُمّمهم ماداموا فيهم)[6و7].

أي قال: ﴿وَكُنتُ عَلَيهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فيهِم﴾ ولم يقل: «و كنت شهيداً علىٰ نفسي وأنفسهم»، فلم يفصل بين نفسه وأنفسهم المشهود عليهم، كما فصل بين ربّه وربّهم بقوله: ﴿رَبِّى وَرَبَّكُمُ﴾؛ لأنّ الأنبياء شهداء علىٰ أُممهم، و«الشهيد» اسم من أسماء الحقّ، فهم مظاهره، فالحقّ هو الشهيد عليهم بأعيان الأنبياء لا غيره.

(﴿فَلَمَّا تَوَفَّيتَنى﴾ أي: رفعتني إليك وحجبتهم عني وحجبتني عنهم، [8] ﴿كُنتَ أنتَ

---

١. و تتقاعد (جامي).

٢. و الطاعة.

٣. في مقام التكليف (جامي).

٤. أمر بإقامتها فيه (جامي).

٥. بأن يجيب الدعاء من جانب الحقّ، أو يؤدّي الصلاة من جانب الحقّ. و ملخّص كلامه هذا: أنّ عيسى عليه السلام عند قوله المذكور منصبغ بما يعطيه أمره المنزّل عليه، غير قادر على السكوت عنه (ص).

٦. و في تكرار ضميري المتكلّم والغائب على ما هو مقتضى الكلمة العيسويّة (ص).

٧. لاعلى أنفسهم مع الأمم (جامي).

٨. فلم أبق متمكّناً من الشهادة عليهم (جامي).

الرَّقِيبَ عَلَيهِمْ﴾[١] **في غير مادّتي، بل في موادّهم)**[٢].

أي، كنت أنت الرقيب عليهم في عين موادّهم الروحانيّة والجسمانيّة، بحكم المعيّة، وبحكم الهويّة الظاهرة فيهم المستترة بهم.

(إذ كنت بصرهم الذي يقتضي المراقبة، فشهود الانسان نفسه شهود الحقّ إيّاه[٣]**، وجعله**[٤] **بالاسم «الرقيب»**[٥]**)**.

أي، جعل عيسىٰ ذلك الشهود للحقّ بالاسم الرقيبي.

(لأنّه[٦] **جعل الشهود**[٧] **له)**[٨و٩و١٠].

أي، لأنّ عيسىٰ عليه السلام جعل الشهود للحقّ بقوله: **﴿كُنتَ أنتَ الرَّقِيبَ عَلَيهِمْ﴾**.

و معناه: أنّ الحقّ يرقبهم ويشاهدهم من عين أعيانهم وهم لايشعرون.

(فأراد أن يفصل بينه وبين ربّه[١١]**، حتّىٰ يعلم أنّه**[١٢] **هو)** أي، ليعلم أنّ عيسىٰ هو العبد.

(لكونه عبداً في الواقع، وأنّ الحقّ هو الحقّ[١٣و١٤] **لكونه ربّاً له**[١٥]**، فجاء**[١٦] **لنفسه**

---

١. باعتبار مقام الفرق (جامي).

٢. و أمّا باعتبار مقام الجمع ففي غير مادّة (جامي).

٣. في مقام الفرق (جامي).

٤. أي عيسى عليه السلام الحقّ المذكور (جامي).

٥. و لم يذكر مثل نفسه بالشهيد (جامي).

٦. عيسى عليه السلام.

٧. لدلالته على الحضور (ص).

٨. أي لنفسه (جامي).

٩. يعني شهودهم أنفسهم بالحقّ؛ لكونه عينهم. (جندي).

١٠. أي لنفسه فعظّم اللّه تعالى و نزّهه عن أن يشاركه في الاسم أدباً بعين شهودهم أنفسهم بالحقّ (ق).

١١. فيما يعبّر به عنهما (جامي).

١٢. يعني أنّ عيسى عليه السلام في غيب كمونه و عدميّته الأصليّة (ص).

١٣. لاعيسى عليه السلام (جامي).

١٤. أي الحقّ القائم الدائم الباقي (ص).

قيل: فالحاء إشارة إلى الحيّ و القاف إلى القائم و تكراره إلى الدائم الباقي.

١٥. و جهة الربوبيّة التي جهة الإطلاق غير جهة العبديّة (جامي).

١٦. عيسى عليه السلام (جامي).

بأنّه شهيد، وفي الحقّ بأنّه رقيب)[١و٢].

أي، أراد عيسىٰ عليه السلام أن يفصل بينه وبين ربّه، فجاء لنفسه بالشهيد وللحقّ بالرقيب، والشهيد تارة يؤخذ بمعنىٰ المشاهد فيكون بمعنىٰ الرقيب، وتارة يؤخذ بمعنىٰ الشاهد الذي يشهد علىٰ الشخص والحاضر عنده.

و لما كانت الأنبياء شهداء علىٰ أُممهم يوم القيامة بالمعنىٰ الأخير أتي في حقّ نفسه بالشهيد وفي الحقّ بالرقيب؛ لأنّه يشهد عليهم مادام فيهم لاغير، والحقّ رقيب عليهم أزلاً وأبداً حيث كانوا دنياً وآخرةً.

(وقدّمهم في حقّ نفسه فقال: ﴿عَلَيهِم شَهِيداً[٣] مَادُمْتُ فِيهِمْ﴾ ايثاراً لهم[٤] في التقدّم وأدبا[٥و٦]، وأخّرهم في جانب الحقّ عن الحقّ في قوله: ﴿الرَّقِيبَ عَلَيهِم﴾ لما يستحقّه الربّ من التقدّم بالرّتبة)[٧و٨].

أي قدّم ضمير «هم» علىٰ الاسم «الشهيد» الذي جاء لنفسه، بقوله: ﴿عَلَيهِم شَهِيداً﴾، وأخّر ضمير «هم» عن الاسم «الرقيب» في قوله: ﴿كُنتَ أنتَ الرَّقِيبَ عَلَيهِم﴾ لما يستحقّ الربّ من التقديم في المرتبة.

وتأخير ما جاء لنفسه لايثار التقدّم، ولمراعاة الأدب بين يدي الحقّ، إذ الكلام معه أو

---

١. فرقاً بينه و بين الحق (جامي).

٢. يعني لأنّ الشهيد يكون في وقت دون وقت و بالنسبة إلى مشهودٍ دون مشهودٍ، و الرقيب يقتضي دوام الرقب إلّا إذا أضيف إلى معين مقيّد مؤقّت بالوجود، و كذلك الشهيد إذا أضيف إلى الحقّ الدائم الوجود فيقتضي دوام الشهود. (جندي).

٣. لا شهيداً عليهم (جامي).

٤. على نفسه (جامي).

٥. لما هو مقتضى تواضع الكمّل، و إشارة أيضاً إلى اختصاص شهادته بهم (ص).

٦. و أدباً معهم؛ لأنّ الحقّ في أنفسهم شهيد عليهم أيضاً و مع الحقّ، فإنّ التقديم يفيد معنى الاختصاص، أي كنت عليهم خاصّة شهيداً دون غيرهم؛ لأنّه ليس في وسعي الشهادة على جميع الأمم فما كنت شهيداً إلّا على ما أشهدتني عليه، وأمّا أنت فكنت أنت الرقيب عليهم و عليّ و على كلّ شيءٍ (ق).

٧. و لعدم اختصاص رقابته تعالى لهم (جامي).

٨. و عدم اختصاص رقابته تعالى بهم (ص).

الأدب معهم، لأنّهم أيضاً مظاهره، وليتعلّموا منه ذلك فيتأدبوا، وأيضاً التقديم يفيد الحصر فهو في حقّ الحقّ صادق، إذ معناه: أنت الرقيب عليهم لا غيرك، وفي حقّ نفسه لم يصدق لأنّه ليس هو الشهيد عليهم فقط.

(ثمّ أعلم) على صيغة الماضي من الاعلام.

(أنّ للحقّ «الرقيب» الاسم الذي جعله عيسىٰ لنفسه وهو[1] «الشهيد». في قوله: ﴿عَلَيْهِمْ شَهِيداً﴾، فقال[2]: ﴿وَ أَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[3]، فجاء بكلّ للعموم، وبشيء لكونه أنكر النكرات[4]، و جاء بالاسم «الشهيد»، فهو الشهيد[5] علىٰ كلّ مشهود[6] بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود[7]).

أي، ثمّ أخبر أنّ الأسم «الشهيد» الذي قال في حقّ نفسه: ﴿وَ كُنتُ عَلَيهِم شَهِيداً﴾ أيضاً للحقّ بقوله ﴿وَ أَنتَ عَلَىٰ كلِّ شَىءٍ شَهِيدٌ﴾ فجاء بلفظ الكلّ الذي هو للعموم، وبلفظ الشيء الذي هو أنكر النكرات، تفريقاً بين كونه شهيداً وبين كون الحقّ شهيداً، فإنه شهيد لقومه مدّة بقائه فيهم، والحقّ شهيد عليهم وعلىٰ كلّ شيء أزلاً وأبداً بحسب ما تقتضيه حقائقهم.

(فنبّه علىٰ أنّه تعالىٰ هو الشهيد علىٰ قوم عيسىٰ حين قال: ﴿وَ كُنتُ عَلَيهِم شَهِيداً مَا

---

١. و ذلك الاسم هو الاسم (جامي).

٢. عيسى عليه السلام (جامي).

٣. ففي مقابلة تخصيص شهادته المستفاد من تقديم «عليهم» تعميم شهادة الحقّ (ص).

٤. و أشملها (جامي).

٥. لاغير.

٦. ففرق في الشهادة أيضاً بينه و بين ربّه بأن خصّص شهادته بأنّها عليهم خاصّة دون غيرهم و عمّم شهادة الحقّ [على] كلّ شيءٍ (ق).

٧. على ما هو مقتضى تعميمه. ثمّ إنّ هذا التعميم و التخصيص أنّما يستفاد من التركيب بحسب ظاهره و خواصّه التي هي مطمح نظر علماء الرسوم في صناعة المعاني؛ فلذلك قال: اعلم، فإنّ ما سبق من المعاني و أكثر ما يتعرّض له من اللطائف الشريفة على الآيات الكريمة في هذا الكتاب و غيره أنّما يظهر بضرب من الإيماء و يفصح عنه لسان الإشارة و التنبيه، دون الإعلام، كما في دلالة هذه الآية على أنّ الحقّ هو الشهيد في المادّة العيسويّة، أيضاً بلسان التنبيه؛ فلذلك قال: «فنبّه على أنّه تعالى» (ص).

دُمتُ فيهِم﴾ ، فهي شهادة الحقّ في مادّة عيسويّة كما ثبت أنّه لسانه وسمعه وبصره).

أي، نبّه بقوله: ﴿وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ على أنّه هو الشهيد أيضاً في الصورة العيسويّة لاغيره.

(ثمّ قال[١] كلمةً[٢] عيسويّة[٣] و محمديّة[٤و٥]، أمّا كونها عيسويّة فإنّها قول عيسىٰ باخبار الله عنه في كتابه، وأمّا كونها محمّدية من محمّد ﷺ فلوقوعها[٦] بالمكان الذي وقعت منه[٧و٨و٩]، فقام بها ليلة كاملة يردّدها لم يعدل إلىٰ غيرها حتّى طلع[١٠] الفجر[١١] ﴿إن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيمُ﴾[١٢].

أي، ثمّ قال عيسىٰ كلمة تنسب إليه وإلىٰ محمّد ﷺ، وهي ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ

---

١. ثمّ قال بلسانه الذي هو الحقّ بعد إعلامه بالسمع و تنبيهه بالبصر؛ فإنّ محلّ الإعلام هو السمع، كما أنّ موطن التنبيه أنّما هو البصر (ص).

٢. كلمةً منصوبة على المفعوليّة لقوله: «قال» و «عيسويّة و محمّدية» صفة لها، أي قال عيسى عليه السلام كلمة عيسويّة و كلمة محمّدية.

قال السيوطي في *الدر المنثور* ج٢ ص٣٤٩ في تفسير الآية: أخرج ابن أبي شيبة في *المصنّف* و أحمد و النسائي و ابن مردويه و البيهقي في سننه عن أبي ذرّ قال: ﷺ فقرأ بآية حتّى أصبح يركع بها و يسجد بها: ﴿إن تعذّبهم فإنّهم عبادك ...﴾ الآية، فلمّا أصبح قلت: يا رسول اللّه ﷺ مازلت تقرأ هذه الاية حتّى أصبحت قال: إنّي سألت ربّي الشفاعة فأعطانيها و هي نائلة إن شاء اللّه من لايشرك باللّه شيئاً».

٣. منسوبة إليه (جامي).

٤. منسوبة إلى نبيّنا محمّد ﷺ (جامي).

٥. و هذا أيضاً من ثمرات شعب الثنويّة الأصليّة التي عليها الكلمة العيسويّة في مرتبة الكلام الكاشف عن الكلّ أنّه تكلّم بلسانين، و انتسب قوله إلى الرسولين: عيسى و محمّد (عليهما الصلاة و السلام) (ص).

٦. خ ل: «فلموقعها».

٧. أي من عيسى عليه السلام.

٨. أي لعلوّ شأنها و رفعة مكانها عنده (ق).

٩. من إجلاله لها و قيامه في مواقف تعظيمهما (ص).

١٠. و هذه الكلمة العيسوية المحمديّة قوله: ﴿إن تعذّبهم﴾ (جامي).

١١. و فيه إشارة إلى أن ترتّب طلوع فجر الإظهار في غياهب الغيبة و الكمون على كلامه الكامل هو إجابة دعائه ﷺ و ذلك قوله: ﴿و إن تعذبهم﴾ (ص).

١٢. المائده (٥): ١١٨.

عِبَادُكَ ...﴾ الآية، أمّا نسبتها إلىٰ الكلمة العيسويّة فباخبار الله في كتابه عنه، وأمّا نسبتها إلى المحمّديّة فبكونه ﷺ قام بها ليلة كاملة يقرأوها ويكرّرها حتّىٰ طلع الفجر.

و لمّا قال: ﴿و ان تَغْفِرْ لَهُمْ فَانَّكَ اَنْتَ العَزِيْزُ﴾، وكان الغفر ستراً وضمير الغائب أيضاً يدلّ عليه، فإنّ الغائب عن الحسّ مستور عنه، نبّه عليه بقوله:

(و «هم» ضمير الغائب، كما أنّ «هو» ضمير الغائب[1]، كما قال: ﴿هُمُ الَّذينَ كَفَرُوا﴾[2] بضمير الغائب، فكان الغيب[3] ستراً لهم عمّا يراد بالمشهود الحاضر[4]، فقال[5]: ﴿إن تُعَذِّبْهُمْ﴾ بضمير الغائب).

أي، «هم» في قوله: ﴿إنْ تُعَذِّبْهُمْ﴾ ... ﴿و ان تَغفِرْ لَهُمْ﴾ ضمير الغائب، كما أنّه «هو» في قوله: ﴿قُلْ هُوَ الله اَحَدٌ﴾ ... ﴿وَ هُوَ الَّذى فى السَّمَاءِ إلهٌ وفى الأرضِ إلهٌ﴾[6] ... و﴿هُوَ اللهُ الّذى لا إلهَ إلاّ هُوَ﴾[7] وأمثاله ضمير الغائب، فيكون الغيب الذي يدلّ عليه ضمير «لهم» و«هم» ستراً وحجاباً لهم عمّا يراد بالمشهود الحاضر، كما قال: ﴿هُمُ الَّذينَ كَفَرُوا﴾ بضمير «هم»، ووصفهم بالكفر الذي هو الستر.

ففي الكلام تقديم وتأخير، تقديره: فكان الغيب ستراً لهم عمّا يراد بالمشهود الحاضر، كما قال: ﴿هُمُ الَّذينَ كَفَرُوا﴾.

و المراد بالمشهود الحاضر هو الحقّ الذي ظهر بنفسه الرحماني، وصار مشهوداً في مراتب عالم الأرواح المجردة بالصور النّوعيّة، وفي عالم المثال والحسّ بالصور الحسيّة، وذكر أيضاً مراراً أنّ الأعيان ما شمّت رائحة الوجود بعد، وكلّ ما في الوجود هو

---

١. ممن غلب عليهم حكم الغيب الذاتي و ظهر فيهم مقتضاه من اندماج الأحكام الظاهرة و عدم إذعانهم للمشهود الحاضر، هم الذين أبَوا من متابعة الأنبياء؛ و لذلك اشار إليهم بضمير الغائب (ص).

٢. الفتح (٤٨): ٢٥.

٣. أي الحالة الحاصلة لهم من احتجابهم بالتعيّنات الحجابيّة الموجبة لغيبتهم عن ساحة الشهود (جامي).

٤. الذي لم يحتجب بتلك التعيّنات و ما يراد به هو ما يقتضيه الشهود و الحضور من القرب و السعادة الدينيّة و الدنيويّة (جامي).

٥. ثم بيّن المناسبة بين التعذيب و ضمير الغائب فقال: ﴿إن تعذّبهم﴾ (جامي).

٦. الزخرف (٤٣): ٨٤.

٧. الحشر (٥٩): ٢٢.

تعيّنات وصور طارية علىٰ الوجود مثالاً لها[١] وعكساً، فإنّ الأعيان[٢] لاتشاهد إلّا في مرآة الوجود، والوجود هو الحقّ فالمشهود الحقّ لاغير.

(و هو[٣] **عين الحجاب الذي هم فيه[٤] عن الحقّ**)[٥و٦].

أي، ذلك الستر هو عين الحجاب الذي حجبهم عن الحقّ، أو ذلك الغيب الذي يدلّ ضمير الغائب عليه عين الحجاب الذي هم فيه عن الحقّ، فإنّ الغيب من حيث هو غيب شيء واحد[٧]، وهو غيب الحقّ الذي يستتر الكاملون من العباد فيه عند فنائهم من صفاتهم، وهو الغيب الذي يحصل من التقرّب بالنوافل، كما قال الشاعر المحقّق:

تستّرت عن دهري بظلّ جناحه ... فعيني ترىٰ دهري وليس يراني

فلو تسأل الأيّام مااسمی ما درت ... و أين مكاني؟ ما درين مكاني

لذلك قال: (**فذكّرهم الله قبل حضورهم[٨و٩]، حتّىٰ إذا حضروا[١٠] تكون الخميرة[١١و١٢] قد تحكّمت في العجين[١٣]، فصيّرته مثلها**)[١٤].

---

١. أي للأعيان الثابتة في مرتبة العلم.

٢. أي الأعيان الثابتة في العلم.

٣. أي ذلك العذاب (جامي).

٤. محتجبون (جامي).

٥. فإنّ الاحتجاب عنه تعالى حجابٌ و العذاب الأخروي يكون صورة ذلك الاحتجاب (جامي).

٦. يعني (رض) حجاب عيسى عليه السلام و حجابيّتهم، فإنّهم حجبوا بالصورة الشخصيّة التعينيّة و حصروا الحقّ فيه فكفروا، أي ستروا و غابوا عن الحقّ المتعيّن فيه و فيهم و في الكلّ من غير حصر، و ذلك الحجاب و الستر كان غيباً لهم. (جندي).

٧. فلفظ الحجاب الذي يكون مفرداً لايصادمه.

٨. العيني بارتفاع حجبهم (جامي).

٩. يعنى (رض) الحقّ المتجلّي في الفرقان يوم الجمع و الفصل. (جندي).

١٠. أي أشرفوا على الصورة (جامي).

١١. أي الحضور الذكري (جامي).

١٢. الخميرة المنضجة لاستعداداتهم المستكملة لهم، أعني تذكير عيسى عليه السلام إيّاهم عند اللّه، فإنّ الوجود الكلامي مرتبة من الوجود يستتبع الشهود و يستلزمه على ما لايخفى (ص).

١٣. يعنى (رض) من حيث أحديّة جمع العين. (جندي).

١٤. أي مثلها في الحضور و الشهود، و الذي يدلّ على أنّ حجابهم هو عين كمونهم في الغيب الذاتي ←

أي، ذكّرهم الله بقوله: ﴿و انْ تَغْفِرْ لَهمُ﴾ وبالضمير الذي في «لهم» علىٰ أنّهم في ستر من أستار الله في هذه الحياة الدنيا، قبل حضورهم بين يدي الحقّ يوم القيامة الكبرىٰ وانبعاث الخلائق من القبور التي سُتِروا بها وفيها، وهي الأبدان والبحث التي هي القبور المعنويّة، وهذه القبور الصوريّة صورها حتّىٰ إذا حضروا الحقّ وفنوا فيه وقامت قيامتهم وشاهدوا بعين الحقّ ما كانوا عليه قبل ذلك.

«تكون الخميرة»، أي: خميرة ما جعل في طينة أعيانهم من استعداد الكمال، والقابلية للوصول إلىٰ الفناء في حضرة ذي الجلال، قد تحكّمت في عجين أعيانهم[١] وطينة استعداداتهم فصيّرته مثل نفسها، أي أوصلتهم إلىٰ الكمال المراد منهم، وهو مقام الفناء المذكور والستر المطلوب، المنبّه عليه بقوله: (﴿و انْ تَغْفِرْ لَهُم فَانَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ **فأفرد[٢] الخطاب[٣] للتوحيد الذي كانوا عليه[٤و٥و٦و٧]، ولا ذلّة أعظم من ذلّة العبيد**).

أعاد قوله: ﴿فانَّهُم عِبَادُكَ﴾ ليذكّر ما فيه من الأسرار ومن جملتها الافراد بالكاف، فإنّه يدلّ علىٰ التوحيد الذي كانوا عليه، وإن لم يكن لهم شعور به، فإنّ العابد لكلّ معبود كان ما كان لايعبد إلّا لكونه إلهاً أو شفيعاً عندالله، كما قال: ﴿(مَا نَعْبُدُهُمْ اِلا لِيُقَرِّبُونَا الَى الله زُلْفىٰ)﴾[٨]، وفي الحقيقة لايعبد إلّا الحقّ الذي يظهر بتلك الصور، كما قال: ﴿وَ قَضىٰ رَبُّكَ اَلا تَعبُدوا الا اِيّاهُ﴾[٩] واطلاق العباد يدلّ علىٰ ذلّة من يعبد، ولا ذلّة

قوله: ﴿فإنّهم عبادك﴾ (ص).

١. خ ل: «أبدانهم».

٢. ثمّ شرع في بيان نكاته و قال: «فافرد» (جامي).

٣. بالكاف (جامي).

٤. بحسب أصل الفطرة (جامي).

٥. في الحقيقة و إن كانوا لايعلمون ذلك فإنّهم كانوا مشركين في زعمهم و معتقدهم (ق).

٦. من حيث العين في الحقيقة و إن كانوا مشركين في زعمهم و معتقدهم و غيرهم من أهل الاعتقاد و التقليد. (جندي).

٧. في تلك الغيبة، و أشار بانقهارهم و إذلا لهم في ذلك الغيب عند تسميته إيّاهم بالعباد (ص).

٨. الزمر (٣٩): ٣.

٩. الإسراء(١٧): ٢٣.

أعظم من ذلّة العبيد.

(لأنّهم لاتصرّف لهم في أنفسهم[١]، فهم بحكم ما يريده بهم سيّدهم[٢] ولا شريك له فيهم، فإنّه قال: ﴿عِبَادُكَ﴾ فأفرد[٣]، والمراد بالعذاب إذ لاالهم، ولا أذلّ منهم لكونهم عباداً، فذواتهم تقتضي أنّهم أذلاء[٤]، فلا تذلّهم فإنّك[٥] لا تذلّهم بأدون ممّا هم فيه من كونهم عبيداً، ﴿وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ﴾ أي: تسترهم عن ايقاع العقاب الذي يستحقّونه بمخالفتهم[٦]، أي تجعل لهم غفراً يسترهم عن ذلك[٧] ويمنعهم منه).

استعمل «الغفر» بمعنىٰ «الغافر» وهو الساتر، كما يستعمل «العدل» بمعنىٰ «العادل»، يقال: «رجل عدل» أي: عادل.

(﴿فإنّك أنْتَ العَزِيْزُ﴾ أي: المنيع الحِمىٰ[٨]).

تمنع ما تحميه عن أن يتسلّط سلطان القهر عليه، فالمنيع بمعنىٰ المانع، والحمىٰ هو الممنوع[٩]، أو بمعنىٰ الممنوع[١٠]، اي: ممنوع حماك عن أن يكون للغير وجود فيه، وحماه أحديّة ذاته التي جميع الأشياء فانية فيها متلاشية عندها، او عين العبد المحمي عن أن يتصرّف فيه غيره.

(و هذا الاسم إذا أعطاه الله لمن أعطاه من عباده)[١١].

أي: إذا جعله عزيزاً.

---

١. لغلبة قهرمان الأحكام الذاتيّة في الغيب عليهم (ص).

٢. من التصرّفات (جامي).

٣. كاف الخطاب الذي أضاف العباد إليه، و ذلك يدلّ على عدم الشركة فيهم (جامي).

٤. بما جُبلوا عليه من المغيبة و كمونهم فيها (ص).

٥. على تقدير الإذلال (جامي).

٦. لما يراد منهم من الإيمان بالمشهود الحاضر و امتثال الأوامر في عالم الأفعال (ص).

٧. الإيقاع (جامي).

٨. بإضافة المنيع إلى الحمى، إضافة لفظيّة.

٩. قرق.

١٠. أي المنيع بمعنى الممنوع.

١١. بأن يتجلّى عليه و يظهر فيه به (جامي).

(يسمّىٰ الحقّ بالمعزّ، والمعطى له هذا الاسم بالعزيز) لكونه مظهر العزّة.

(فيكون[١] منيع الحمى[٢] عمّا يريد به «المنتقم» و«المعذّب» من الانتقام والعذاب)[٣].

أي، فيكون الحقّ مانعاً حماه وهو عين العبد الذي جعله الحقّ عزيزاً عمّا يريد به «المنتقم» و«المعذّب» من التسلّط عليه، أو يكون العزيز ممنوع الحمىٰ، أي: لا يكون للاسم «المنتقم» و«المعذّب» عليه حكم، وذلك إمّا للعفو عن ذنوبه أو للمغفرة بهيئة ماحيَةٍ للذنوب، كقوله: ﴿إِنَّ الحَسَنَاتِ يُذْهِبنَ السَّيِّئات﴾[٤].

(وجاء[٥] بالفصل والعماد[٦] أيضاً تأكيداً للبيان[٧]، ولتكون الآية[٨] علىٰ مساق واحد[٩] في قوله: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الغُيوب﴾[١٠] وقوله: ﴿كُنْتَ أَنْتَ الرَّقيبَ عَلَيهِمْ﴾[١١] فجاء أيضاً ﴿إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾[١٢و١٣]، فكان).

أي، تردّد النبي ﷺ قراءته ليلته الكاملة.

---

١. ذلك العبد المعطى له أيضاً منيع الحمى (جامي).

٢. يعني (رض) لايصلون إليك من حيث إنّك ربّ الكلّ على ما يقتضي من حيث ذاتك في نفسك، فربوبيّتك بالنسبة إلى عبدانيّتهم بحسبهم لابحسبها، و عبدانيّتهم مقيّدة جزئيّة، لكونهم كذلك فأنّى لهم عبادتك الحقيقيّة الكليّة الّتي تستحقّها لنفسك، و كيف اتّصالهم بربّ الكلّ و إله العالمين تبارك و تعالى و هو العزيز الحكيم. (جندي).

٣. و فيه إشارة إلى التوحيد الذّاتي حيث قال: ﴿إنّك أنت العزيز الحكيم﴾ (ص).

٤. هود (١١): ١١٤.

٥. أي عيسى عليه السلام.

٦. في هذه الآية كما جاء فيما سبق (جامي).

٧. من حصر العزّة و الحكمة فيه المستلزمة للتوحيد هاهنا على ما بيّن (ص).

٨. الواردة في شأن عيسى عليه السلام (جامي).

٩. من الاشتمال على الثنويّة المجبولة عليها الكلمة هذه، كما مرّ غير مرّة (ص).

١٠. عند التعبير عن أصل ما تفرّع عنه أحواله و أقواله المسؤول عنها (ص).

١١. عند الكشف عن ظاهر ما ابتنى عليه تلك الأحوال منه و الأقوال (ص).

١٢. على مساقها في الاشتمال على الثنويّة التي هي أصل أمر الكثرة و تمامها، على ما بيّن في موضعه و لوّح عليه، و من ثمّة ترى الخاتم يردّدها عند الاستجابة منه، و أظهرها بصورة الكثرة الّتي هي مقتضى أمرها (ص).

١٣. على مساقهما (جامي).

(سؤالاً من النبيّ ﷺ والحاحاً منه علىٰ ربّه في المسألة ليلته الكاملة إلىٰ طلوع الفجر، يردّدها[١] طلباً للاجابة، فلو سمع الاجابة في أوّل سؤال ما كرّر، فكان الحقّ يَعْرِض عليه فصولَ ما استوجبوا به العذاب[٢]).

أي، في كشفه أعيان العباد حال القراءة، قوله (كان) يجوز أن تكون ناقصة، ويجوز أن تكون النون مشدّدة لتكون من أخوات أنّ، والأوّل يفيد الجزم، والثاني يفيد الظنّ والشكّ.

(عَرْضاً مفصّلاً)[٣].

أي، كان الحقّ يعرض عليه ﷺ كلّ واحد واحد من أعيان العباد وذنوبهم.

(فيقول النبيّ ﷺ له) أي: للحقّ.

(في كلّ عرض عرض، وعين عين).

أي، في عرض فصل فصل، وعرض عين عين.

(﴿إن تَعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ[٤] وإن تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ العَزِيزُ الحَكيمُ﴾[٥] فلو رأىٰ في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحقّ وايثار جنابه).

أي، ولو علم النبي ﷺ في ذلك العرض أنّ الحقّ لايريد العفو والمغفرة لهم، ويريد القهر والانتقام منهم.

(لدعا عليهم[٦] لا لهم[٧]).

---

١. أي كان يردّدها (جامي).

٢. من الذنوب و المعاصي (جامي).

٣. عند استطلاعه ﷺ على ما عليه أمر الكلّ في طيّ ثنويّة الفريقين و كثرتها الأصليّة الكماليّة (ص).

٤. أي عبادك المفتقرون إليك المتذلّلون عندك نهاية الذلّة، فهم المستأهلون السائلون بلسان القابليّة عذابك (ص).

٥. بدون تمييز عين و تخصيصه بالدعاء له، غير أنّه خصّص الفريق الأوّل بنسبتهم إليه تعالى و جعلها ذريعة في تحقيق أمرهم، و الثاني بالمغفرة الساترة لهم عن إظهار تلك النسبة؛ و لذلك رتّب عليه صورة الحصر و التوحيد، فهو الدعاء للفريقين على ما هو مقتضى جبلّتهم (ص).

٦. بما لايلائمهم (جامي).

٧. بما يلائمهم (جامي).

لأنّ الأنبياء واقفون مع ارادة الحقّ، و لا يشفعون للأُمم إلّا باذن الله تعالىٰ.

(فما عرض[١] عليه إلّا ما استحقّوا به[٢] ما تعطيه[٣و٤] هذ الآية من التسليم لله، والتعريض لعفوه).

أي، ما عرض الحقّ تعالىٰ علىٰ رسوله ﷺ ليلته إلّا شيئاً استحقّت أعيان العباد بذلك الشيء العفو والمغفرة، وليس ذلك الشيء إلّا ذنوبهم، فإنّ الذنب هو الذي يطلب المغفرة، وبه يصير الحقّ غفوراً، فما استحقّ العفو إلّا الأعيان[٥] التي استحقّت العفو والمغفرة في الأزل لا الأعيان التي سبق العلم فيها بأنّها داخلة في حكم «المنتقم» و«المعذّب»، فيجب تعذيبهم والانتقام منهم.

فـ«ما» في قوله: (ما استحقّوا) بمعنىٰ الشيء، أو بمعنىٰ الذي، أي: ما عرض الحقّ عليه ﷺ إلّا الذين استحقّوا ما تعطيه الآية من العفو وتسليم امور العباد إلىٰ الله.

فـ«ما تعطيه» مفعول استحقّوا، و«ما» في «ما يعطيه» بمعنىٰ الذي، أو بمعنىٰ الشي، و«من التسليم» بيانه، ويجوز أن يكون «ما تعطيه» بدلاً من «ما استحقّوا»، أي: ما عرض عليه إلّا ما تعطيه الآية في حقّه وهو العفو والمغفرة، فمفعول استحقّوا وهو العفو محذوف لوجود القرينة.

(و قد ورد: «أنّ الحقّ إذا أحبّ صوت عبده في دعائه إيّاه أخّر الاجابة عنه حتّىٰ يتكرّر ذلك منه حبّاً فيه» لا اعراضاً عنه[٦]، ولذلك جاء بالاسم «الحكيم»، و«الحكيم» هو الذي يضع الأشياء في مواضعها، ولا يعدل بها عمّا تقتضيه

---

١. الحقّ سبحانه (جامي).

٢. و ذلك عين ما تعطيه هذه الآية (ص).

٣. «ما» في «ما تعطيه» بدل «ما استحقّوا به» أي ما استحقّوا به العفو ممّا تعطيه هذه الآية من التسليم لله و تفويض أمرهم إليه، و حذف مفعول «استحقوا» لدلالة قوله و التعريض لعفوه عليه (ق).

٤. فـ«ما» في «ما يعطيه» بدل ممّا استحقّوا به، و فيه إشارة إلى أنّ وصول أهل العذاب والمغفرة إلى ما استحقّوه أنّما هو بدعاء الخاتم على ما هو مقتضى الأصول (ص).

٥. أي الأعيان المخصوصة.

٦. حتّى يتكرّر الدعاء ممّا تقتضيه حكمته تعالى (جامي).

وتطلبه حقائقها بصفاتها) .

الباء في بها للصلة ، يقال : «عدل به فلان عن فلان» أي : تجاوز عنه ، أي : ولأجل أنّ «الحكيم» هو الذي يضع الأشياء في مواضعها التي يستحقّها بذواتها وأعيانها ، ولا يعدل عن مقتضىٰ طبائعها ، جاء بالاسم «الحكيم» هنا ، فتأخير اجابة دعاء رسول الله ﷺ وشفاعته في حقّ الأُمّة أيضاً من جملة الحكمة ، وهي محبّته فيه ، وارادته لدعائه وشفاعته في حقّ أُمّته .

(فالحكيم هو العليم بالترتيب[1,2] ، فكان ﷺ بترداده هذه الآية علىٰ علم عظيم من الله[3] ، فمن تلا هذه الآية فهكذا يتلو[4] وإلّا[5] فالسكوت أولىٰ به[6]) .

هذا تحريض علىٰ التدبّر والتفكّر في معاني الآيات ، والحضور بين يدي الحقّ .

(و إذا وفّق الله عبداً إلىٰ نطق بأمر ما[7] ، فما وفّقه إليه[8] إلّا وقد أراد اجابته فيه وقضاء حاجته) .

وهذا أيضاً سرّ اجابة الدعاء ، فإنّ الله تعالىٰ لايمكّن العبد من الدعاء إلّا للاجابة .

(فلا يستبطئ[9] أحد[10] ما يتضمّنه ما وفّق له[11] ، وليثابر مثابرة رسول الله ﷺ) .

---

١ . أي بوضع كلّ شيء في مرتبته و موضعه ، ولكن بشرط أن يعمل بمقتضى علمه و يضع كلّ شيء في موضعه (جامي) .

٢ . أي العارف بترتيب الأحكام و الأوصاف على الحقائق و وضع كلّ منها مواضعها بمواقيتها المختصّة بها ، فإنّه من آثار الاسم الحكيم (ص) .

٣ . يعني العلم بمواضع كلّ شيء و مواقع تحقّقها و ثبوتها ، و ما يستتبعه من العلم بترتيب الإجابة على دعائه و سائر الصفات و الأحكام مطلقاً (ص) .

٤ . أي بالعلم و البكاء و التعريض و محافظة الأدب (ق) .

٥ . و إن لم يَتْلُها كذلك (جامي) .

٦ . أي من تلاوتها (جامي) .

٧ . و طلب له دعاءً أو تمنّياً أو ترجيّاً (جامي) .

٨ . يعني عليه ، فإنّ حروف الجرّ تتبدّل بعضها عن بعضٍ . (جندي) .

٩ . على صيغة النهي (جامي) .

١٠ . من العبيد المحقّقين بالعبوديّة (جامي) .

١١ . من النطق بأمرٍ ما (جامي) .

«ما يتضمّنه» مفعول يستبطئ، و«ما» موصولة، أو بمعنىٰ شيء، و«ما وفّق له» فاعل يتضمّن، وهو الدعاء، أي: فلا يستبطئ أحد الاجابة التي يتضمّنها الدعاء.

و تذكير ضمير المفعول باعتبار لفظة «ما»، ويجوز أن يكون «ما» في «ما وفّق» بمعنىٰ المدّة، وفاعل «يتضمّن» ضميراً راجعاً إلىٰ الدعاء، إذ الكلام فيه، أي: لاينبغي أن يستبطىء أحدكم في دعائه الاجابة مادام موفّقاً للدعاء، وليواظب علىٰ دعائه وطلبه مواظبة رسول الله ﷺ بتكراره ليلته.

(علىٰ هذه الآية[1] في جميع أحواله حتّىٰ يسمع[2] باذنه أو بسمعه).

أي، حتّىٰ يسمع الداعي باذنه التي هي آلة السماع، أو بسمعه، أي: بسمع قلبه، فإنّ السمع روحاني والاذن جسماني.

(كيف شئت أو كيف أسمعك الله الاجابة، فإن جازاك بسؤال اللّسان أسمعك باذنك، وإن جازاك بالمعنىٰ أسمعك بسمعك).

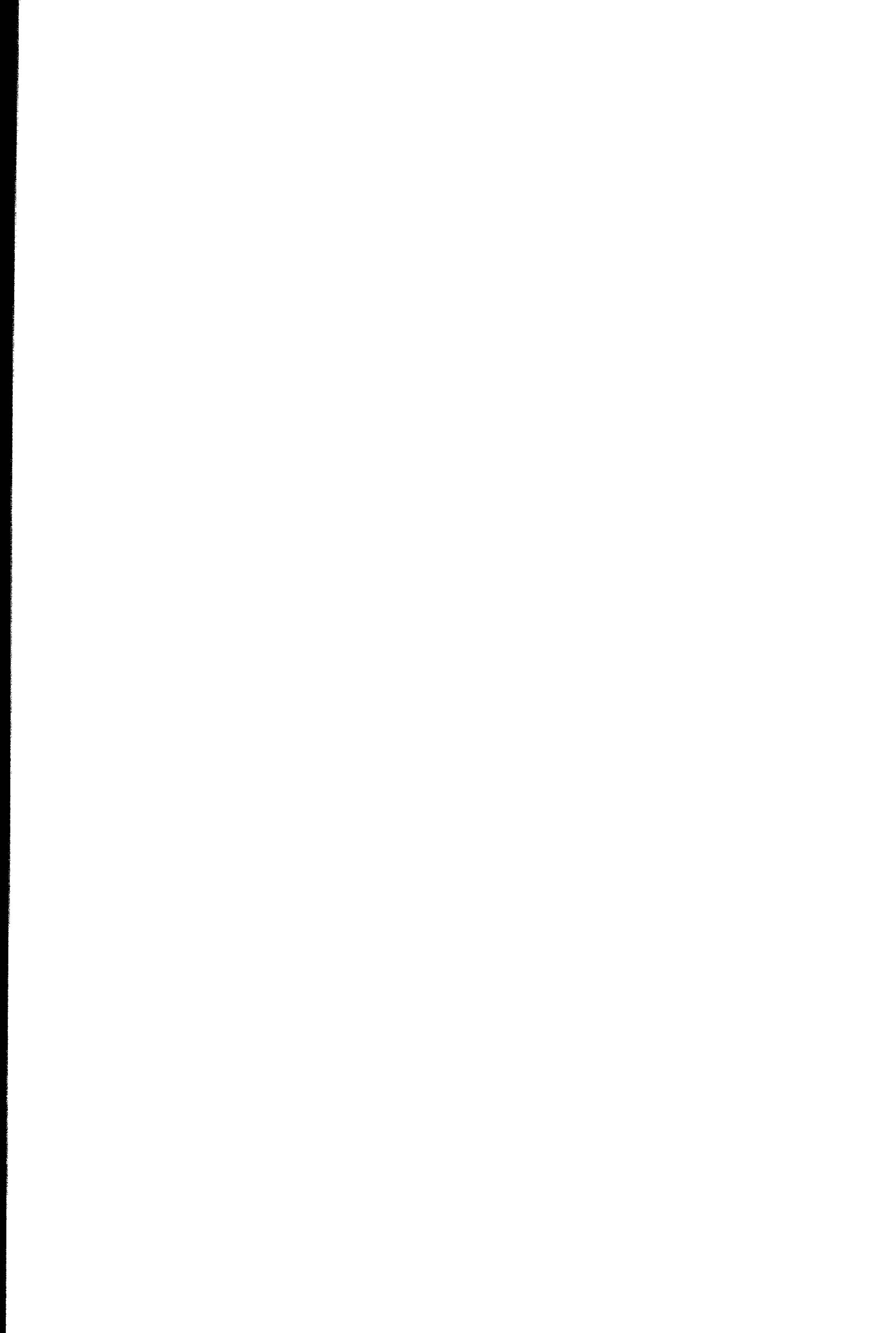
لمّا كانت المجازاة في مقابلة العمل، والطلب من الله والدعاء عمل من الأعمال، قال: (فإن جازاك) أي: فإن جازاك الحقّ بسؤال لسانك وجارحتك أسمعك باذنك التي من الجوارح قوله: «لبيك يا عبدي»، وإن جازاك بالعمل القلبي أسمعك بسمعك القلبي قوله: «لبيك يا عبدي»، ورزقك مطلوبك إن كان الوقت وقته، وإلّا يؤخّر مطلوبك إلىٰ وقته المقدّر له أزلاً، ولا يتأخّر قوله: «لبيك» عن وقت الدعاء أبداً، كما مرّ في الفصّ الشيثي.

---

١. كلمة «على» متعلقة بـ«مثابرة رسول اللّه» و كلمة «في» بقوله: «و ليثابر» (جامي).

٢. ذلك الآخذ المثابرة (جامي).

فصّ حكمة
رحمانيّة في كلمة سُليمانيّة



فصّ حكمة رحمانيّة في كلمة سُليمانيّة

المراد بالحكمة الرحمانيّة بيان أسرار الرحمتين الصفاتيتين، الناشئتين من الرحمتين الذاتيتين المشار إليهما بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾[1].

و لمّا[2] كان اسم «الرحمن» عامّ الحكم شامل الرحمة بجميع الموجودات بالرحمة الوجوديّة العامّة والرحمة الرحيميّة الخاصّة، وكان سليمان عليه السلام مع اتصافه بنعمة النبوّة والرسالة ورحمة الولاية سلطاناً علىٰ العالم السفلي، بل علىٰ العالم العلوي، إذ التأثير في عالم الكون والفساد لايكون إلّا بتأييد من العالم الأعلىٰ والعون، وذلك[3] باستنزال روحانيته إيّاه و[4] بكونه خليفة عمّن لا إله إلّا هو، و كان عامّ الحكم في الانس والجنّ، نافذ الأمر في أعيان العناصر، لذلك كان يتبوء من الأرض حيث يشاء، وكانت الجنّ يغوصون له في الماء بحكمه مع أنّهم من النار، وسخّر له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب، وكان يتصرّف في جميع ما يتولّد منها، ويعلم ألسنة الجمادات، ويفهم منطق الحيوانات، ناسب أن يذكر حكمته في كلمته.

---

١. النمل (٢٧): ٣٠.

٢. جوابه «ناسب».

٣. التصرّف في العالم الأعلى.

٤. عطف على قوله: «بتأييده» أو على الاستنزال.

(﴿انَّهُ﴾ يعني الكتاب ﴿مِن سُلَيْمَانَ﴾[١] وإنّه، أي: مضمونه ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ﴾[٢]، فأخذ بعض الناس في تقديم[٣] اسم سُليمان علىٰ اسم الله ولم يكن[٤] كذلك، وتكلّموا في[٥] ذلك[٦] بما لا ينبغي ممّا لا يليق بمعرفة سُليمان عليه السلام بربّه[٧]، وكيف يليق ما قالوه[٨] وبلقيس تقول فيه: ﴿انِّي اُلْقِيَ اِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾[٩].

أي: يكرّم عليها.

و إنّما حملهم[١٠] علىٰ ذلك تمزيق كسرىٰ كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله، و ما مزّقه[١١] حتّىٰ قرأه كلّه وعرف مضمونه، فكذلك كانت تفعل بلقيس، لو لم توفّق لما وفّقت له، فلم يكن يحمي الكتاب عن الاخراق بحرمة[١٢] صاحبه تقديم اسمه عليه السلام[١٣] علىٰ اسم الله تعالىٰ ولا تأخيره)[١٤].

قال بعض أصحاب التفسير: إنّ سُليمان عليه السلام قدّم اسمه علىٰ اسم الله تعالىٰ في الكتاب لئلا تخرق بلقيس حرمته بالمزق وغيره، كما فعل كسرىٰ بكتاب رسول الله صلى الله عليه وآله.

---

١. هذا بيانٌ للمرسل (جامي).

٢. و هذا بيان لمضمون الكتاب، فالكتاب مصدر باسم اللّه لاباسم سليمان كما توهّمه بعض أهل الظاهر، و إليه أشار بقوله: «فأخذ» (جامي).

٣. بيان جهة (جامي).

٤. الأمر (جامي).

٥. في بيان ذلك (جامي).

٦. أي ذلك التقديم (جامي).

٧. و بوجوب تقدّمه في الذكر لتقدّمه في الوجود (جامي).

٨. كأنّه يقول: كيف يليق ما قالوه في حقّ سليمان من الطعن في كتابه وهم مسلمون، و بلقيس و صفت كتابه بالكرم و أنّه مكرّم عليها و هي كافرة (ق).

٩. النمل (٢٧): ٢٩.

١٠. هذا إقامة لعذرهم، أي ربّما حملهم على ما قالوه تمزيق كسرى كتاب رسول اللّه صلى الله عليه وآله (ق).

١١. بيان لضعف عذرهم (ق).

١٢. أي بسبب حرمة صاحب (جامي).

١٣. أي اسم صاحبه (جامي).

١٤. و ذكر التأخير للمبالغة (جامي).

والشيخ ذهب إلى أنّه عليه السلام ما قدّم اسمه على اسم الله تعالىٰ، وما أوهم التقديم إلّا حكاية بلقيس مع حواشيها، أي: قالت لهم: ﴿إِنّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إِنَّهُ﴾ أي: أنّ ذلك الكتاب من سُليمان (وإِنَّهُ) أي: وأنّ مضمون الكتاب ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحمن الرَّحِيمِ أَلّا تَعلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسلِمِينَ﴾.

و ما قالوه لا يليق بحال النبي صلى الله عليه وآله العالم بالله ومراتبه، وبأنّ اسمه واجب التعظيم، وكيف يليق ما قالوه وبلقيس قالت فيه: ﴿إِنّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ أي: مكرّم عليها ومعظّم عندها.

ولو أنّ بلقيس كانت مريدة للخرق وما كانت موفّقه لاكرام الكتاب، لم يكن تقديم اسمه حامياًله من الخرق ولا تأخيره، بل كانت تقرأ الكتاب وتعرف مضمونه كما فعل كسرىٰ، ثمّ كانت تمزقه لو لم تكن موفّقه.

(فأتىٰ سُليمان بالرحمتين؛ رحمة الامتنان، ورحمة الوجوب[1]، اللّتان هما «الرحمن الرحيم»، فامتنّ بـ«الرحمن» وأوجب بـ«الرحيم»[2] وهذا الوجوب[3و4] من الامتنان، فدخل «الرحيم» في «الرحمن» دخولَ تضمّن)[5].

اعلم، أنّ الرحمة صفة من الصفات الإلهيّة، وهي حقيقة واحدة لكنّها تنقسم بالذاتيّة و بالصّفاتيّة أي: تقتضيها أسماء الذات وأسماء الصفات، وكلّ منهما عامّة و

---

١. في البسملة (جامي).

٢. ما يقتضيه الاستعدادات الحاصلة بالرحمة الرحمانيّة (جامي).

٣. أيضاً (جامي).

٤. أي من مقتضيات الامتنان (جامي).

٥. بيّن أنّ الوجود العام ـ يعني الرحمة الامتنانيّة ـ له الإحاطة بالكلّ، فالوجوبية منها مندرجة فيها اندراج الجزء تحت الكلّ، و إليه أشار بقوله: «و هذا الوجوب من الامتنان» إلى قوله ـ: «دخول تضمّن» و بيّن أنّ هذا غير اعتبار العموم و الخصوص؛ فإنّ دخول الخاصّ تحت العامّ ليس دخول تضمّن.
ثمّ إنّه و إن أمكن اعتبار العموم و الخصوص في الرحمتين ولكن فيما ليس نحن بصدده؛ فإنّ هذه النسبة أنّما تتصوّر عند اتّحادهما و حملهما بهو هو، و هو غير مراد هاهنا؛ و لذلك علّله بقوله: فإنّه كتب على نفسه الرحمة سبحانه، فإنّ نسبة بعض المكتوب إلى الجملة من الكتاب نسبة الجزء إلى الكلّ لانسبة الجزئيّ الخاصّ إلى كلّية العامّ، و هذا المكتوب هو رحمة الوجوب (ص).

خاصّة فصارت أربعة، ويتفرّع منها إلىٰ أنّ يصير المجموع مائة رحمة، وإليه أشار رسول الله ﷺ: «إنّ للّه مائة رحمة، أعطىٰ واحدة منها لأهل الدنيا كلّها، وادخر تسعة وتسعين إلى الآخرة، يرحم بها عباده».

فالرحمة العامّة والخاصّة الذاتيتان ما جاء في البسملة من «الرحمن الرحيم» والرحمة الرحمانيّة[١و٢و٣] عامّة لشمول الذات جميع الأشياء علماً وعيناً، والرحيميّة خاصّة لأنّها تفصيل تلك الرحمة العامّة، الموجب لتعيّن كلّ من الأعيان بالاستعداد الخاصّ بالفيض الأقدس[٤]، والصفاتيتان ما ذكره في الفاتحة من «الرحمن الرحيم».

الاولىٰ[٥]: عامّة الحكم لترتّبها علىٰ ما[٦] أفاض الوجود العامّ العلمي من الرحمة العامّة الذاتيّة.

و الثانية: تُخصّصها وتخصيصها بحسب الاستعداد الأصلي الذي لكلّ عين من الأعيان، وهما نتيجتان للرحمتين الذاتيتين العامّة والخاصّة.

فإذا علمت ذلك فاعلم أنّ سُليمان أتىٰ بالرحمتين، منها رحمة الامتنان وهي ما[٧] حصل من الذات بحسب العناية الاولىٰ، وإنّما سمّاها بالامتنان لكونها ليست في مقابلة عمل من أعمال العبد، بل منّة سابقة من الله في حقّ عبده، ورحمة الوجوب أي رحمة في مقابلة العمل، وأصل هذا الوجوب قوله تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ

---

١. هذا معنى بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

٢. قال إمام المحقّقين جعفر الصادق عليه السلام: «الرحمن اسم خاصّ لصفة عامّة، و الرحيم اسم عام لصفة خاصّة» (ص). ، (*مجمع البيان* ج١ ص٢١، مرسلاً مع اختلاف يسير).

٣. ظهور الأعيان الثابتة في العلم بالفيض الأقدس بتوسط اسم اللّه بنحو الإطلاق من غير ملاحظة عين عين و من غير اعتبار تميّزها، و هو الرحمة الذاتيّة العامّة و إذا لوحظت باعتبار تميّزها و يلاحظ كلّ عين عين فهو الرحمة الذاتية الخاصة، و ظهو الأعيان الثابتة بالوجود الفعلي بتوسّط اسم الخالق مثلاً هو الرحمة الصفاتيّة العامة، و ما يعطى بإزاء العمل هو الرحمة الصفاتيّة الخاصّة.

٤. متعلّق بقوله: «لتعيّن».

٥. أي النفس الرحماني.

٦. و هو ذات الحقّ.

٧. و هو النفس الرحماني.

الرَّحمَة﴾[١] أي: أوجبها علىٰ نفسه.

«فامتنّ» أي: الحقّ تعالىٰ بالرحمن العامّ الحكم علىٰ جميع الموجودات بتعيّن أعيانها في العلم[٢] وايجادها في العين[٣]، كما قال: ﴿رَحْمَتى وَسِعَت كُلَّ شَىءٍ﴾[٤] وقال: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىءٍ رَحمَةً وَعِلماً﴾[٥] أي: وجوداً وعلماً، فإنّ الرحمة العامّة هو الوجود العامّ لجميع الأشياء، وهو النور المذكور في قوله تعالىٰ: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأرضِ﴾[٦] الذي به يظهر كلّ شيء من ظلمة عدمه.

و أوجب بـ «الرحيم» المخصّص علىٰ[٧] نفسه أن يوصل كلاً من الأعيان إلىٰ ما يقتضيه استعداده، ولمّا كان هذا الايجاب أيضاً منّة منه تعالىٰ علىٰ عباده، قال: (و هذا الوجوب من الامتنان) أي: من الرحمة الامتنانية، إذ ليس للمعدوم[٨] أن يوجب شيئاً علىٰ الحقّ فيما يوجده ويمكّنه من الطاعات والعبادات، فدخل الرحمة الرحيميّة في الرحمة الرحمانيّة دخول الخاصّ تحت العامّ.

(فإنّه **﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ**[٩] **الرَّحْمَةَ﴾ ليكون ذلك**[١٠] **للعبد بما ذكره الحقّ**[١١] **من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد، حقّاً علىٰ الله أوجبه**[١٢] **له**[١٣] **علىٰ نفسه،**

---

١. الأنعام (٦): ١٢.

٢. بالفيض الأقدس.

٣. بالفيض المقدّس.

٤. الأعراف (٧): ١٥٦.

٥. غافر (٤٠): ٧.

٦. النور (٢٤): ٣٥.

٧. متعلّق بقوله: «أوجب».

٨. و هو الممكن.

٩. لاغيره سبحانه عن أن يكتب عليه غيره و إنّما كتب ليكون (جامي).

١٠. المكتوب الذي هو رحمة الوجوب للعبد بما ذكره (جامي).

١١. أي بسبب ما ذكره الحقّ و عيّنه من الأعمال (جامي).

١٢. أي ذلك المكتوب أو ذلك الحقّ (جامي).

١٣. أي للعبد (جامي).

يستحق[1] بها[2] هذه الرحمة، أعني: رحمة الوجوب).

هذا تعليل لقوله: (و هذا الوجوب من الامتنان)، و«ذلك» إشارة إلىٰ وجوب الرحمة علىٰ نفسه، و«حقّاً» منصوب بقوله: (ليكون) أي: ايجاب الحقّ علىٰ نفسه الرحمة للعباد من الامتنان؛ لأنه كتب وفرض علىٰ نفسه الرحمة، ليكون ذلك حقّاً علىٰ الله للعبد في مقابلة أعماله التي كلّفه **بها**، مجازاة له وعوضاً عن عمله، وذلك علىٰ سبيل الامتنان.

فإنّ العبد يجب عليه طاعة سيّده والاتيان بأوامره، فإذا أعطاه شيئاً آخر في مقابلة أعماله يكون ذلك رحمة للعبد وامتناناً منه عليه.

فقوله: (أوجبه) أي: أوجب ذلك الوجوب الحقّ للعبد علىٰ نفسه، ليستحقّ العبد بها، أي بتلك الأعمال، الرحمة التي أوجبها الحقّ علىٰ نفسه امتناناً.

(و من كان من العبيد بهذه المثابة[3] فإنّه يعلم[4] مَنْ هو العامل منه[5]).

و في بعض النسخ: (به) أي: ومن كان العبيد بمثابة أن يكون الحقّ موجباً علىٰ نفسه الرحمة له، يكون ذا نور من الله منوّر القلب به محبوباً، كما قال تعالىٰ: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾[6]، ومن كان كذلك يكون الحقّ سمعه وبصره كما نطق به الحديث، فيعلم يقيناً أنّ العامل الحقيقيّ من نفس العبد هو الحقّ الذي معه إذ العامل في الحقيقة هو الحقّ لكن بالعبد ليكون العبد كالآلة له.

(و العمل ينقسم علىٰ ثمانية أعضاء من الانسان[7و8]).

---

١. أي العبد (جامي).

٢. أي بتلك الأعمال (جامي).

٣. في القرب بالتزام النوافل من الأعمال (ص).

٤. بأدنى التفات (جامي).

٥. أي من العبد فإنّ له أعضاء عاملة أو غير عاملة (ص).

٦. الأعراف (٧): ١٥٦.

٧. خ ل: «العبد».

٨. أي من الإنسان غالباً.

و هي: اليدان والرجلان والسمع والبصر واللّسان والجبهة[١]، إذ باليدين يتمكّن من التوضىء والتطهّر، وعلىٰ الرجلين يقوم في الصلاة ويسعي ويحج، وبالسمع يتمكّن من سماع كلام الله وكلام رسول الله، وبالبصر يتمكّن من المشاهدة في جميع أعماله، وباللّسان يثني علىٰ الله تعالىٰ ويسبّحه ويقرأ كلامه، وبالجبهة يسجد في صلاته.

(و قد أخبر الحقّ تعالىٰ[٢] أنّه هوية كلّ عضو منها، فلم يكن العامل غير الحقّ، والصورة[٣] للعبد، والهويّة مندرجة فيه[٤]، أي: في اسمه لاغير).

أي: أخبر الحقّ تعالىٰ بأنّه عين كلّ عضو بقوله: «**كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها**»[٥].

و العامل بحسب الظاهر الشخص وأعضاؤه، والحقّ عينها فلا يكون العامل غير الحقّ، غير أنّ الصوة صورة العبد، والهويّة الالهيّة مندرجة في العبد.

و لمّا كانت الهويّة أنّما تندرج في أسمائه فسّر بقوله ـ أي: في اسمه ـ ليعلم أنّ عين العبد هو أيضاً اسم من أسمائه لاغير، لئلايلزم اندراج الحقّ في غيره مطلقاً، فيتوهّم منه الحلول، وبيان أنّ الموجودات بأسرها أسماء الله الداخلة تحت الاسم الظاهر، قد مرّ في المقدّمات.

---

١. أمّتي العزّ المحجّلون يوم القيامة من آثار الوضوء. گفت پيغامبر ﷺ: أمّت من روى سپيد و دست و پا سپيد باشند از اثر دست و روى شستن. بدان كه ايزد تعالى چون نماز را واجب كرد نخواست كه بندگان وى به دنيا آلوده به خدمت آيند ايشان را فرمود كه وضوء كنند، و با اين چهار عضو مخصوص كرد، زيرا كه آدم اوّل روى به درخت گندم كرد، و به پاى برفت، و به دست از درخت گندم باز كرد، و بر سر نهاد و بر حوّاء آورد، ايزد ـ عزّإسمه ـ اين چهار عضو گناهكار را بفرمود شستن به گاه خدمت. (*ترك الإطناب في شرح الشهاب* ابن القضاعي، ص١٥١).

٢. في حديث قرب النوافل (جامي).

٣. التي يظهر فيما العمل (جامي).

٤. أي في العبد الذي هو اسم من أسماء الحقّ، و الاسم عين المسمّى، فلم يكن للغير هنا دخل، و عنه أفصح بقوله: «أي في اسمه لاغير» أي ما بقي من المدرج فيه تلك الهويّة غير اسم العبد (ص).

٥. *بحار الأنوار* ج٧٥ ص١٥٥، ح٢٥؛ *جامع صغير* ج١ ص٧٠.

(لأنّه تعالىٰ عين ما ظهر وسمّي خلقاً، وبه كان الاسم «الظاهر» و«الآخر» للعبد[١] وبكونه لم يكن ثمّ كان هذا).

هذا تعليل قوله: (الهويّة مندرجة في العبد) أي: في اسمه لاغير، وذلك لأنه تعالىٰ عين ما ظهر وسمّي بالاسم الخلقي، كما مرّ من أنّ صور الموجودات كلّها طارية علىٰ النفس الرحماني، وهو الوجود، والوجود هو الحقّ، فالحقّ هو الظاهر بهذه الصور، وهو المسمّىٰ بالخلق، وبما ظهر في صور الموجودات حصل الاسم «الظاهر».

و بكون العبد ـ أي: الخلق ـ لم يكن ثمّ كان، حصل الاسم «الآخر» للحقّ الظاهر في صورة العبد، فإنّه اسمه «الآخر» لأنّه آخر الموجودات التى هي الأسماء ظهوراً في العين الحسّية، وإن كان أوّل الأسماء حقيقة في العلم والمرتبة الروحيّة، فالاسم «الآخر» بعينه هو الاسم «الأوّل»، وكذلك «الظاهر» بعينه هو «الباطن».

(وبتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه[٢]، كان الاسم «الباطن» و«الأوّل»[٣]).

أي، بسبب توقف وجود العبد وظهوره على الله وبسبب صدور العمل من الله حقيقة من باطن العبد، وإن كان من العبد ظاهراً، حصل الاسم «الباطن» و«الأوّل» أو بتوقف ظهور الحقّ علىٰ العبد، وبتوقف صدور العمل من الحقّ عليه، حصل بالعبد الاسم «الباطن» و«الأوّل»، وهذاأنسب من الأوّل، لأنّه قال (و به) أي: بما ظهر وسمّي خلقاً حصل الاسم «الظاهر» و«الآخر»، فكذلك هنا بالعبد يحصل «الباطن» و«الأوّل»

---

١. هذا نتيجة رحمة الوجوب (ص).

٢. أي بتوقّف ظهور الحقّ على العبد الكائن كوناً متجدّداً و صدور العمل منه كان الاسم الباطن و الأوّل.

٣. أمّا الأوّل فظاهر؛ لكونه لم يكن ثمّ كان، و أمّا الباطن؛ فلأنّه يتوقّف على كونه المتجدّد وظهور الحقّ، فلابدّ و أن يكون باطناً بالنسبة إليه و إلّا لم يتوقّف عليه الظاهر، سيّما إذا كان مصدراً للأعمال، فإنّ الآثار إنّما تصدر عن البواطن.

فلئن قيل: قد صرّح آنفاً بأنّ العامل لم يكن غير الحقّ، فكيف يكون مصدر الأعمال عبداً؟

قلنا: إنّ العامل و إن كان هو الحقّ لاغير، ولكن مصدريّته أمر معنوي هو صفة العبد، كما أفصح عنه الحديث، حيث قال: «كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به» فإنّ ضمير «يسمع» و «يبصر» للعبد و إن كان السمع عين الحقّ، و كذلك ما يتوقّف عليه ظهور الحقّ من العبد، هكذا ينبغي أن يفهم هذا الموضع، فإنّه قد إضطربت الأقوال هاهنا كلّ الاضطراب (ص).

لذلك. قال:

(فإذا رأيت الخلق رأيت الأوّل).

أي، رأيت الهويّة الموصوفة بالأوّلية.

(و الآخر والظاهر).

لأنّ الخلق المرئي آخر مراتب الوجود، فهو «الآخر» و«الظاهر»

(و الباطن)[١و٢].

أي، ورأيت «الباطن» من حيث روحه وجميع ما في عينه.

(و هذه معرفة[٣] لا يغيب عنها سُليمان عليه السلام، بل هي من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده[٤و٥]، يعني الظهور به في عالم الشهادة)[٦].

أي، لايفوت مثل هذه المعرفة عن سُليمان عليه السلام؛ لأنّه من المرسلين لكافة الخلائق جنّاً وإنساً، ومن الخلفاء المتصرّفين في الرعيّة، وقد علمت أنّ الخليفة لابدّ وأن يكون متحقّقاً بالأسماء الإلهيّة ومعرفتها، ليمكن له التصرّف بها في العالم.

وإنّما جعل المعرفة من الملك، لأنّ الملك دولة «الظاهر» وسلطنته، وهي لاتحصل إلّا بروحها التي هي الدولة الباطنية، وروح هذه الدولة هي المعرفة باللّه وأسمائه التي بها يتصرّف في الأكوان، فالمعرفة روح دولته كما أنّ الولاية باطن نبوّته وروحها.

و قوله: (يعني الظهور به) تفسير «لاينبغي لأحد» أي: لاينبغي لأحد أن يظهر بهذا الملك في الشهادة، لا أنّه لا يؤتىٰ لأحد، فإنّ الأقطاب والكمّل متحقّقون بهذا المقام

---

١. بكونه يتوقّف عليه ظهور الحقّ و تصدر منه صنوف الأعمال التي منها الإظهار (ص).

٢. من حيث إنّ الأعمال صادرة ظاهراً من العبد تحقّق للحقّ اسم الباطن من غيب هويّة العبد، فإنّ الحقّ هو العامل به و فيه. (جندي).

٣. يعني رؤية هذه الأسماء التي لها الإحاطة التامّة و الجمعيّة الكاملة من الخلق (ص).

٤. الملك قد يكون بحسب العلم و الشعور و قد يكون بحسب الوجود و الظهور، و الذي اختصّ به سليمان بين الكُمل هو الظهور به، و إليه أشار بقوله: «يعنى الظهور به» (ص).

٥. ﴿قال ربّ إغفرلى وهب لى ملكاً لاينبغى لأحد من بعدى إنّك أنت الوّهاب﴾ ص (٣٨): ٣٥.

٦. فسّر الملك بقوله: «يعني الظهور به في عالم الشهادة» ثمّ علّله بقوله: «فقد أوتي محمّد صلى الله عليه وآله (جامي).

قبله وبعده، ولكن لايظهرون به.

(فقد أُوتي محمّد ﷺ ما أُوتيه سُليمان[١]**، وما ظهر به**[٢]**).**

أي، فلم يظهر به محمّد ﷺ.

(فمكّنه اللّه تعالىٰ[٣] **تمكين قهر من العفريت الذي جاءه باللّيل ليضلّ به)** وفي نسخة ليفتك به **(فهمّ بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد).**

أي، بعمود من عمد المسجد.

(حتّىٰ يصبح فيلعب به ولدان المدينة، فذكر) أي، رسول اللّه ﷺ **(دعوة سُليمان** عليه السلام**، فردّه الله خاسئاً)**[٤].

أي، ردّ العفريت خاسئاً عن الظفر عليه.

(فلم يَظْهَر عليه السلام[٥] **بما أُقدر عليه)**[٦،٧] علىٰ المبنى للمفعول، أي: جعله قادراً.

(و ظهر بذلك سليمان، ثمّ قوله[٨] **﴿مُلْكاً﴾**[٩] **فلم يعمّ،**[١٠] **فعلّمنا**[١١] **أنّه يريد ملكاً ما)** من الأملاك المتعلّقة بالعالم، أي: ملكاً خاصّاً.

(ورأيناه قد شورك في كلّ جزء جزء من الملك الذي أعطاه الله، فعلمنا[١٢] **أنّه)** أي أنّ

---

١. من الملك و التصرّف (جامي).

٢. كما ظهر سليمان عليه السلام (جامي).

٣. و الذي يدلّ علىٰ أنّه أُوتي محمّد ﷺ ذلك الملك، أنّه جاءه عفريت، أي خبيث من الجنّ فمكّنه اللّه (ص).

٤. أي العفريت ببركة هذا التأدّب (جامي).

٥. نبيّنا (جامي).

٦. أي من التصرّف في العفريت (جامي).

٧. الدر المنثور ج٧ ص١٨٧ ذيل آية ٣٥ من سورة ص.

٨. أي ثمّ إظهاره، فإنّ القول أبين مراتب الإظهار (ص).

٩. نكر من غير أداة تفيد الشمول و الاستغراق (جامي).

١٠. كلّ ملك (جامي).

١١. بتنكير الملك في قوله: «إظهاره» (ص).

١٢. بهذه الآية المنزلة (ص).

سُليمان (**ما اختصّ إلّا[١] بالمجموع من ذلك[٢]، وبحديث[٣] العفريت**).

أي، وعلمنا بحديث العفريت.

(**أنّه ما اختصّ إلّا بالظهور، وقد يختصّ بالمجموع والظهور**)[٤و٥].

و «قد» هاهنا للتحقيق كقوله تعالىٰ: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللهُ﴾، أي: سُليمان اختصّ بمجموع أجزاء الملك وبالظهور بالتصرّف فيها.

(**و لو لم يقل ﷺ[٦] في حديث العفريت: «فأمكنني الله تعالىٰ منه»[٧] لقلنا: إنّه لمّا همّ بأخذه ذكّره الله دعوة سُليمان، ليعلم** رسول اللّه ﷺ **أنّه لايقدره الله**) بسكون القاف من الاقدار.

(**علىٰ أخذه، فردّه الله خاسئاً، فلما قال: «فأمكنني الله منه» علمنا أنّ الله تعالىٰ قد وهبه التصرّف فيه، [٨] ثمّ إنّ الله ذكّره فتذكّر دعوة سُليمان فتأدّب معه[٩]، فعلمنا من هذا أنّ الذي لاينبغي لأحد من الخلق بعد سُليمان الظهور بذلك في العموم**[١٠و١١].

و ليس غرضنا من هذه المسألة إلّا الكلام والتنبيه علىٰ الرحمتين، اللّتين ذكر هما سُليمان في الأسمين، اللّذين تفسيرهما بلسان العرب «الرحمن الرحيم»)[١٢].

---

١. بفردٍ من أفراد الملك (جامي).

٢. الأملاك، فأحديّة جمع الكلّ هو الملك الخاصّ الذي سأله هذا، علمنا بمنطوق كلامه (ص).

٣. أي و علمنا بحديث (جامي).

٤. و الظهور به لا بالتمكّن منه و بالظهور ببعض (جامي).

٥. الذين هما أثر رحمة الامتنان و رحمة الوجوب (ص).

٦. نبيّنا ﷺ (جامي).

٧. أي من العفريت (جامي).

٨. بماشاء من الأخذ و الربط و غيرهما (جامي).

٩. و أمسك عن أخذه و ربطه تأدباً (جامي).

١٠. على ما هو مؤدّى الرحمتين (ص).

١١. لا التمكّن منه في العموم و لا الظهور ببعض (جامي).

١٢. فإنّه عليه السلام لم يكن ممّن يتكلّم بلسان العرب (جامي).

نبّه[١] بهذا الكلام علىٰ أنّ الأسماء اللّفظيّة أسماء الأسماء الإلهيّة، وهي عبارة عن الحقائق الإلهيّة وأعيانها التي هي مظاهرها[٢]، كما مرّ بيانه في المقدّمات.

(فقيّد[٣] رحمة الوجوب)[٤] كما قال: ﴿بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ﴾[٥]... وقال: ﴿سَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾[٦].

(و أطلق رحمة الامتنان[٧] في قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ حتّىٰ الأسماء الإلهيّة، أعني: حقائق النسب)[٨و٩].

و إنّما فسّر بقوله: (أعني: حقائق النّسب)؛ لأنّ الأسماء تدلّ علىٰ الذات الإلهيّة مع خصوصيات تتبعها، وبها تصير الأسماء متكثّرة، فإنّ الذات الواحدة لاتكثّر فيها، والذات لاتدخل في حكم الرحمة لتكون مرحومة، فتعيّنت الخصوصيات وهي النّسب.

(فامتنّ عليها بنا، [١٠و١١و١٢] فنحن نتيجة رحمة الامتنان[١٣] بالأسماء الإلهيّة

---

١. لأنّه قال سابقاً: «و الهويّة مندرجة فيه» أي في اسمه لاغيره، و قال هاهنا: «الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب».

٢. لأنّ الموجودات الخارجة أيضاً أسماء.

٣. الحقّ سبحانه في كلامه (جامي).

٤. سيأتى الكلام في رحمتي الوجوب و الامتنان في آخر الفصّ الزكريّاوي.

٥. التوبة (٩): ١٢٨.

٦. الأعراف (٧): ١٥٦.

٧. الّتي هى الأخرى من تينك الرحمتين (جامي).

٨. التي لاتحقّق لها في أعيانها إلّا باللّه و الرحمة الذاتيّة. (جندي).

٩. إنّما فسّر الأسماء بحقائق النسب؛ فإنّ الأسماء من حيث خصوصيّاتها الامتيازيّة التي بها تغاير الذات، لها مرتبتان: إحداهما عند وجود النسبة بظهور المنتسبين كليهما، و يسمّى أسماء الربوبيّة، و الأخرى أقدم منها رتبة و أبطن نسبة، و ذلك عند فقد أحد المنتسبين وجوداً، أعني المعلوم و المقدور.
و المراد فإنّه ليس لها في الحضرات الأُول إلّا محض الاعتبار، و تسمّى بالأسماء الإلهيّة، فهي حقائق النسب و بواطنها (ص).

١٠. لظهورها بأعياننا (ص).

١١. أي فامتنّ على الأسماء بوجودنا، يعنى الكمال من نوع الإنسان (ق).

١٢. يعني نوع الإنسان فأوجدنا ليكون مظاهر آثارها و مجالي أنوارها (جامي).

١٣. المتعلّق بالأسماء (جامي).

والنّسب الربانيّة).

أي، فامتنّ علىٰ الأسماء بوجودنا، فإنّا مظاهر أحكامها ومجاري أقدارها ومرائي أنوارها، فنحن نتيجة تلك الرحمة الامتنانيّة، فلزم وجودنا منها أوّلاً في العلم، وثانياً فى العين كما مرّ تحقيقه في المقدّمات.

ولاينبغي أن يتوهّم أنّ قوله: (بنا) و(نحن) مخصوص بالكمّل كما ذهب إليه بعض العارفين[١]، فإنّ الكمّل منّا مظاهر كلّيات الأسماء، وغير الكمّل مظاهر جزئياتها التالية لها، بل قوله: (بنا) إنّما هو من لسان العالم كلّه شريفاً كان أو حقيراً، فإنّ لكلّ منها ربّاً يربّه وهو الاسم الحاكم عليه، والحقّ رحم جميع الأسماء لابعضها دون البعض.

(ثمّ أوجبها[٢] علىٰ نفسه بظهورنا لنا).

أي، أوجب الرحمة علىٰ نفسه ليرحمنا بالرحمة الرحيميّة الموجبة للكمال، عند معرفتنا أنفسنا، وظهور حقائقها علينا.

(و اعلمنا أنّه هويّتنا لنعلم أنّه ما أوجبها علىٰ نفسه إلّا لنفسه فما خرجت[٣و٤و٥] الرحمة عنه فعلىٰ من امتنّ، و[٦] ما ثمّة إلّا هو[٧و٨]).

هذا عن لسان غلبة حكم الأحديّة، ومعناه ظاهر.

(إلّا أنّه لابدّ من حكم لسان التفصيل)[٩].

---

١. و هو عبدالرزّاق.

٢. أي الرحمة (جامي).

٣. «ما» نافية، أي ما خرجت الرحمة إلى غيره بل إلى نفسه.

٤. فهو الراحم و المرحوم، امتنانيّةً كانت الرحمة أو وجوبيّة (ص).

٥. إلى غيره بل إلى نفسه (جامي).

٦. الواو حاليّة.

٧. و هذا عن لسان غلبة الوحدة و الإجمال، و لمّا كان هناك جهة كثرة و تفصيل أيضاً نبّه عليه بقوله: «إلّا أنّه» (جامي).

٨. هذا مقتضى لسان الإجمال الذي عبّر عن صرف الوحدة الإجماليّة، و كأنّك قد عرفت غير مرّة أنّه لبيان تمام التوحيد لابدّ ممّا يشعر بطرف التفصيل منها؛ لئلا يتوهّم الوحدة العدديّة المقابلة لكثرة، على ما هو المتبادر إلى سائر الطبائع، و إليه أشار بقوله: «إلّا أنّه لابدّ» (ص).

٩. الكثرة و التفصيل أيضاً (جامي).

لأنّ الكثرة واقعة، لايمكن رفعها.

(لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم، حتّىٰ يقال: إنّ هذا أعلم من هذا، مع أحديّة العين).

وهذا التفاضل من تفاوت الأعيان واستعداداتها بحسب القوّة والضعف، والظهور والخفاء، والقرب والبعد، من الاعتدال الحقيقيّ الروحاني والجسماني، مع أنّ الذات الظاهرة بهذه الصور واحدة لاتكثّر فيها.

(و معناه[١و٢] معنىٰ نقصِ تعلّقِ الارادة عن تعلّق العلم، فهذه مفاضلة في الصفات الإلهيّة، وكمال).

بالجرّ عطف علىٰ نقص.

(تعلّق الارادة[٣] وفضلها وزيادتها علىٰ تعلّق القدرة، و[٤] كذلك السمع الإلهيّ والبصر وجميع الأسماء الإلهيّة علىٰ درجات[٥] في تفاضل بعضها علىٰ بعض[٦]، كذلك تفاضل ماظهر في الخلق[٧] من أن يقال: هذا أعلم من هذا، مع أحديّة العين)[٨].

أي، ومعنىٰ تفاضل بعض الخلق علىٰ البعض كمعنىٰ تفاضل بعض الصفات

---

١. أي معنى تفاضل صفات الحقّ في النقص و الكمال مثل نقص تعلّق الإرادة (جامي).

٢. و لمّا كان التفاضل مع أحديّة العين فيه نوع خفاء أوضحه بتفاضل الصفات الإلهيّة مع أحديّة الذات فقال: و«معناه» (جامي).

٣. الكمال مبتدأً، خبره قوله: «على القدرة» أي كمال تعلّق الإرادة يكون مبتنياً على تعلق القدرة؛ لأنّ الإرادة بدون القدرة ناقصة، فهذا وجه آخر لكون الإرادة أدنى مرتبة من العلم؛ لأنّ العلم لايحتاج إلى المتمّم و الإرادة محتاجة إلى المتمّم.

٤. أي و كذلك جميع الأسماء الإلهيّة.

٥. متفاوتة.

٦. في الحيطةو التقدّم و إن ظهر ذلك في بعض منها و اختفى في بعض (ص).

٧. من الصفات حال كون ذلك التفاضل ظاهراً من أن يقال هذا (جامي).

٨. فإنّ الموافقة و المطابقة بين الظاهر و المظهر، يعني الأسماء و الأعيان واجبة التحقّق. هذا إن قلنا بالمغايرة بين الظاهر و المظهر و إن حملنا القول في ذلك فالتفاضل بين الأشخاص عين التفاضل الأسمائي. و في عبارة المتن ما يشعر بهذا الإجمال حيث قال: «معناه معنى نقص تعلّق الإرادة عن تعلّق العلم» بتكرار «المعنى» كما لايخفى على الفطن (ص).

والأسماء علىٰ البعض، ونقص بعضها عن البعض بحسب الاحاطة والتعلّق، فإنّ «العليم» يتعلّق بالمعلومات.

ولاشكّ أنّ الذات الإلهيّة وجميع أسمائها وصفاتها، وجميع الممتنعات[١] والممكنات جواهرها وأعراضها، داخلة في حيطته، و«المريد» لايتعلّق إلّا بالممكنات في الايجاد، أو في الايجاد والاعدام[٢] إذا كانت الارادة بمعنى المشيئة، و«القادر» أيضاً لايتعلّق إلّا بالممكنات لايجادها واعدامها، هذا إن قلنا: إن الأعيان لايتعلّق بها الجعل.

و إن قلنا بجعلها فالقدرة متعلّقة بها أيضاً وكذلك الارادة، فصحّ أنّ «العليم» أكثر حيطة وأرفع درجة من غيره من الأسماء.

و تفاضل الارادة علىٰ القدرة من حيث أنّها سابقة علىٰ القدرة، وشرط لحصول تعلّقها فظاهر، وزيادة تعلّق الارادة علىٰ تعلّق القدرة غير معلوم، إذ كلّ ما تتعلّق بها الارادة تتعلّق بها القدرة.

اللّهم، إلّا أن يقال: إنّ الارادة الإلهيّة قد تكون متعلّقة بايجاد شيء فيمحوها قبل الايجاد أو بعده، فتتعلّق ثانياً بوجوده فيوجده بحكم ﴿يَمْحُو اللهُ ما يَشَاءُ ويُثْبِتُ﴾[٣]، فتكون الارادة متعلّقة بدون القدرة.

أو تؤخذ الارادة مطلقاً أعمّ من ارادة الحقّ والعبد، والقدرة أيضاً كذلك فتعلّق الارادة بكثير من الاشياء مع عدم تعلّق القدرة بها لمانع يمنع من ذلك، فتصحّ زيادة تعلّق الارادة علىٰ القدرة، وأمّا في غير هذه الصور فغير معلوم، فرحم الله لمن عرف مثالاً لما تتعلّق بها الارادة دون القدرة، والحق بهذا المقام.

(و كما أنّ كلّ اسم إلهيّ إذا قدّمته[٤] سمّيته[٥] بجميع الأسماء ونعته بها، كذلك[٦]

---

١. أي الأسماء المستأثرة لنفسه الممتنعة في الخارج، كما مرّ في المقدّمات.

٢. الأول على أصالة الماهيّة و الثاني على أصالة الوجود.

٣. الرعد (١٣): ٣٩.

٤. ذكراً كان أو اعتباراً (ص).

٥. لاشتماله على الذات (جامي).

٦. الأمر (جامي).

فيما ظهر[١] من الخلق فيه أهلية[٢] كلّ ما فوضل به، فكلّ جزء من العالم مجموع العالم، أي: هو قابل لحقائق متفرّقات العالم كلّه).

و في نسخة (مفردات العالم).

(فلا يقدح قولنا: إنّ زيداً دون عمرو في العلم[٣]، أن تكون هويّة الحقّ عين زيد وعمرو، ويكون).

أي: العلم.

(فى عمرو أكمل منه).

أي: من العلم.

(في زيد[٤]، كما تفاضلت الأسماء الإلهيّة، وليست[٥] غير الحقّ).

أي، كما أنّ الأسماء الكلّية إذا قدّمتها صارت مسمّاة بجميع الأسماء التالية لها. ومنعوتة بكلّ توابعها في قولك: «إنّ الله هو السميع العليم»، «إنّه هو التّواب الرحيم». فهي متفاضلة ومع ذلك هويّة الحقّ مع كلّ منها سواء كان اسماً كلّياً متبوعاً أو جزئياً تابعاً.

و إذا كانت الهويّة مندرجة في كلّ منها كان كلّ واحد منها مجمعاً لجميع الأسماء. كذلك المظاهر الخلقية وإن كان بعضها أفضل من البعض، لكنّ المفضول فيه أهليّة كلّ فاضل عليه، لأنّ الهويّة الإلهيّة مندرجة فيه، فهو بحسب ذلك الاندراج مجمع لجميع الأسماء، فخصائصها أيضاً مندرجة فيه، فله الأهليّة لجميع الكمالات، فكلّ جزء من العالم فيه مجموع ما في العالم.

ثمّ فسّر بقوله (أي: هو قابل لحقائق متفرّقات العالم) أي: قابل لظهور المعاني والخواصّ التي هي في العالم متفرّقة، دفعاً لو هم من يتوهّم أنّه قائل بكون تلك الأهليّة

---

١. الحق أو الاسم الإلهي فيه (جامي).

٢. أي قوة قبوله (ق).

٣. أي فلا يقدح.

٤. فإذا لم يقدح فيه تفاضلت المظاهر، و هي ليست غير الهويّة السارية كما تفاضلت الأسماء الإلهيّة و هي ليست غير ذات الحقّ (جامي).

٥. أي الأسماء.

ظاهرة بالفعل في كلّ جزء من العالم، والباقي ظاهر.

و في بعض النسخ: (يكون في عمرو أكمل وأعلم منه في زيد) فمعناه: ويكون الحقّ من حيث الظهور في عمرو أكمل وأعلم من الحقّ في زيد.

(فهو تعالى من حيث هو عالم أعمّ في التعلّق من حيث ما هو مريد وقادر، وهو هو ليس غيره).

ظاهر ممّا مرّ.

(فلا تعلمه ياولّيي) بالاضافة إلىٰ ياء المتكلّم.

(هنا، وتجهله هنا، وتنفيه هنا[١]، وتثبته هنا[٢]).

أي، فلا تعلم الحقّ في مظهر وتجهله في مظهر، أو تنفية في مظهر وتثبته في مظهر، بل شاهِدْ الحقّ في كلّ المظاهر لتكون مؤمناً به في كلّ المقامات، عالماً به في كلّ المواطن، متأدّباً معه في كلّ الحالات، فيتجلّىٰ لك من كلّها ويرحمك ويرزقك من صفاته، فيغفر لك ويثني عليك بألسنتها ويحمدك، فتكون وليّاً حميداً لا شيطاناً مريداً.

(إلّا أن اثبتّة بالوجه الذي أثبت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفىٰ نفسه[٣]، كالآية الجامعة للنفي والاثبات في حقّه حين قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾ فنفىٰ[٤] ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[٥] فأثبت[٦] بصفة تعمّ كلّ سامع بصير من حيوان[٧]).

أي، إلّا أن أثبتّ الحقّ كما أثبت نفسه، ونفيت عنه كما نفىٰ عن نفسه، فحينئذٍ لا يكون المثبت والنافي إلّا الحقّ لا أنت، فيكون عبداً متأدباً مع الحقّ، والباقي ظاهر.

---

١. أي في المظاهر (جامي).

٢. أي في الأسماء فلا ينبغي أن يقع منك الإثبات و النفي (جامي).

٣. و بيّن أنّ النفي أنّما يتوجّه إليه باعتبار النسب و إضافتها إليه؛ و لذلك فيه قال: «عن كذا» إشعاراً به، و ذلك ظاهرٌ في كلّ ما يدلّ على النفي (ص).

٤. عن أن ينسب إليه بالذات نسبة ما أو إضافة؛ إذ المنتسبان هما المثلان، فالنسبة تثبت المثليّة، فنفيها يستلزم نفي النسبة ضرورة، فنفاها عن الذات بأبلغ وجهٍ كما يقال: «مثلك لايبخل» (ص).

٥. الشورى (٤٢): ١١.

٦. نفسه (جامي).

٧. على وجهٍ يفيد انحصار السميع و البصير فيه (جامي).

(وما ثَمَّ إلّا حيوان[١]، إلّا أنه[٢] بطن في الدنيا عن ادراك بعض الناس[٣]، وظهر في الآخرة لكلّ الناس، فإنّها[٤] الدار الحيوان[٥و٦]، وكذلك الدنيا[٧] إلّا أن حياتها مستورة عن بعض العباد، ليظهر الاختصاص[٨] والمفاضلة بين عباداللّه بما يدركونه من حقائق العالم).

واعلم، أنّ سريان الهويّة الإلهيّة في الموجودات كلّها أوجب سريان جميع الصفات الإلهيّة فيها، من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر وغيرها كلّيها وجزئيها، لكن ظهر في بعضها بكلّ ذلك كالكمّل والأقطاب، ولم يظهر في البعض، فظنّ المحجوب أنّها معدومة في البعض فسمّىٰ البعض حيواناً والبعض جماداً.

فالشيخ (رضى الله عنه) نبّه أنّ الكلّ حيوان ما ثم من لا حياة له، ثمّ نبّه بقوله: (إلّا أنه بطن عن إدراك بعض الناس) علىٰ أنّ كونه حيواناً ليس باطناً في نفس ذلك الشيء حتّىٰ تكون له الحياة بالقوّة لابالفعل كباقي الصفات، بل هو حيوان بالفعل وإن كان باقي صفاته بالقوّة، وظهر في الآخرة كونه حيواناً لكلّ الناس، فإنّها الدار الحيوان، لذلك تشهد الجوارح بأفعال العبد في الآخرة.

---

١. فوجب أن يكون عين كلّ شيءٍ و إلّا لم ينحصر السميع و البصير فيه (جامي).

٢. أي كون كلّ شيءٍ حيواناً (جامي).

٣. و هم المحجوبون عن سريان الحياة في الكلّ (جامي).

٤. أي الآخرة (جامي).

٥. صيغة مبالغة. (جندي).

٦. لمّا تحقق أنّ الحقّ تعالى عين الوجود المطلق، و أنّ حياته و علمه و سائر صفاته هي عين ذاته، فحيث كان الوجود كان العلم و الحياة و سائر الصفات إلّا أنّ المظاهر متفاوتة في الصفاء و الكدورة، فما كان أصغر و أجلى و أعدل ظهر فيها الحياة و الإدراك فسمّي حيواناً، و ما كان أكدرو أبعد عن الإعتدال ظهر فيه الوجود، الذي هو أعمّ أنواع الرحمة الذاتيّة و بطن الحياة و العلم، لعدم قبول المحلّ لظهور ذلك فلم يسمّ حيواناً عرفاً بل جماداً أو نباتاً (ق).

٧. هي الدار الحيوان لسريان الحياة في الكلّ (جامي).

٨. و ذلك لأنّ النشأة الدنيويّة لإتمام أمرالصورة و غلبة سلطانها فيها، و هي إنّما تقتضي التميّز و يُحكم بالتفرقة بين الأعيان، وفاءً بما هو مقتضى نشأته، آبية عن ظهور الوحدة الإطلاقيّة و الإجمال الذاتي فيها كلّ الإباء (ص).

و كذلك الدنيا حيوان وحياتها ظاهرة لكن للكمّل، كما قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: **«كنّا في سفر مع رسول الله صلى الله عليه وآله ما استقبلنا حجر ولا شجر إلّا سلّم علىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله»** فظهر بادراك الحقائق ولوازمها وصفاتها الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله.

(**فمن عمّ إدراكه**[١و٢] **كان الحقّ فيه أظهر في الحكم**[٣] **ممّن ليس له ذلك العموم**)[٤].

لأنّ الظهور بالعلم، وهو النور الإلهيّ الذي به تظهر الأشياء[٥]، ولولاه لكانت في ظلمة العدم وخفائه.

(**فلا تُحجَب**[٦و٧]) علىٰ صيغة المبني للمفعول، «ولا» للنهي.

(**بالتفاضل**[٨] **وتقول**) أي: والحال أنّك قائل.

(**لايصحّ كلام من يقول: إنّ الخلق**[٩]) أي: ماهيّة الخلق هي عين (**هويّة الحقّ**[١٠]، **بعد ما اريتك التفاضل في الأسماء الإلهيّة، التي لاتشكّ أنت أنّها**[١١] **هي الحقّ**[١٢]، **ومدلولها المسمّىٰ بها ليس إلّا الله**).

أي، لاتكن محجوباً، ولا تقل: إنّ هويّة الخلق مغايرة لهويّة الحقّ، لاتحادها وتكثّر هويّتهم ووقوع التفاضل فيهم، لأنّا بيّنا لك أنّ الأسماء الإلهيّة متفاضلة، وبعضها أتمّ

---

١. كمن أدرك حياة الكلّ في الدنيا (جامي).
٢. في هذه النشأة سائر مراتب الأشياء و مدارج بطونها (ص).
٣. الذي هو العلم و الإدراك (جامي).
٤. في الإدراك فمن عمّ إدراكه فضّل عمّن ليس له ذلك العموم مع أنّ الكلّ عين واحدة (جامي).
٥. راجع الباب ٣٦٠ من *الفتوحات المكّيّة*: لولا النور ما أدراك شيءٌ، ج ٣ ص ٣٠٩ ـ راجع الفصّ اليوسفي ص ٢٣١.
٦. عن شهود وحدة العين (جامي).
٧. نهيٌ، «و تقول» حالٌ على أنّها جملة إسميّة، أي و أنت تقول (ق).
٨. الواقع بين القوابل (جامي).
٩. بحسب الحقيقة (جامي).
١٠. لما مرّت و تفاضلت بحسب تفاوت المظاهر (جامي).
١١. أي تلك الأسماء (جامي).
١٢. عند وقوفك على مواقف خلقيّتك وأنّها الممنون بها على الأسماء لإظهارها إيّاها (ص).

حيطة من البعض، وأنّها متكثرة مع أحديّة عين الحقّ، وليس مدلولها ومسمّاها إلّا الله الواحد الأحد.

و لمّا فرغ من تقرير المفاضلة بين الأسماء ومظاهرها، رجع إلىٰ المقصود من الفصّ فقال:

(ثمّ إنّه[١،٢] كيف يقدّم سُليمان اسمه[٣] علىٰ اسم «الله» كما زعموا[٤]، وهو من جملة من أوجدته الرحمة[٥]).

أي، الرحمة الرحمانيّة، و«الرحمان» الذي هو الموجد له متأخّر عن اسم «الله»، فمعلوله ومرحومه بالطريق الأولي أن يتأخّر عنه.

(فلا بدّ أن يتقدّم[٦] «الرحمنَ الرحيمَ» ليصحّ اسناد المرحوم)[٧].

أي، فلا بدّ أن يتقدّم الاسم «الله» و«الرحمن» الذي يوجد سليمان علىٰ «الرحيم»، و «الرحيم» الذي يخصّه بالكمالات علىٰ المرحوم الذي هو سُليمان، لأنّ العلّة بالذات متقدّمة علىٰ معلولها، ليصحّ اسناد المرحوم إلىٰ راحمه وموجده.

(هذا[٨] عكس الحقائق، تقديم[٩] من يستحقّ التأخير، وتأخير من يستحقّ

---

١. لمّا فرغ عمّا وقع في البين رجع إلى مقصوده فقال: «ثمّ إنّه كيف ...» (جامي).

٢. و إذ قد بيّن التفصيل بما هو مقتضى لسانه على ما لابدّ منه، أخذ فيما هو بصدده في الفصّ قائلاً: «ثمّ إنّه كيف ...» (ص).

٣. في مكتوبه إلى بلقيس (جامي).

٤. أي الظاهريون من أهل التفسير (جامي).

٥. المسبوقة بالله (ص).

٦. عليه وضعاً، ليصحّ اسناد المرحوم إليها على وجه يوافق فيه الوضع الطبع، أو فلا بدّ أن يتقدّما في نفس الأمر و يتحقّقا أوّلاً بعلّتيهما (جامي).

٧. يعني سليمان، فإنّك قد عرفت أنّ المقدّم - ذكراً أو فكراً أو كتابةً - من الأسماء لابدّ و أن يكون أصلاً لما يتأخّر و يتفرّع عليه حتّى يكون على ترتيب نظم الحقائق، فإنّ المستحقّ للتقديم في كلّ جمعيّة و مزاجٍ أنّما هو الأمر الكليّ النافذ الحكم فيما دونه من الجزئيات المتفرّعة عنه، فإنّ رتبة الجزئيّات المتفرّعة إنّما هو التأخير، فلا بدّ من تأخير سليمان، فلو قدّم على الاسمين يكون على غير الترتيب (ص).

٨. أي ما زعموا (جامي).

٩. بيانٌ لقوله: «عكس الحقائق».

التقديم[1] في الموضع الذي يستحقّه[2]).

أي، هذا القول الذي قيل في سُليمان عكس ما تقتضيه علوم الحقائق من تقديم من يستحقّ التأخير وهو سُليمان، وتأخير من يستحقّ التقديم وهو الله واسماؤه في موضع لايستحقّ إلّا التقديم، فإنّ العادة في ابتداء الامور تقديم اسم الحقّ عليها، كما قال رسول الله ﷺ: «**كلّ أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر**»[3].

فقوله: (تقديم) يجوز أن يكون خبراً للمبتدأ المحذوف، أي: هو تقديم، أو عطف بيان لهذا.

(و من حكمة بلقيس[4] وعلو علمها).

أي، ومن حكمة معارفها، وعلو مرتبة علمها.

(كونها[5] لم تذكر من ألقىٰ إليها الكتاب[6]، وما عملت ذلك إلّا لتعلم أصحابها) من الاعلام، أي: عملت بلقيس ذلك لتعلم وتخبر توابعها.

(أنّ لها اتصالاً إلىٰ أمور[7] لايعلمون طريقها)[8].

أي، إلىٰ أسرار ومعاني من عالم الجبروت والملكوت لايعلمون طريق الوصول إليها.

(و هذا من التدّبير الإلهيّ فى المَلِك، لأنّه إذا جهل طريق الاخبار الواصل للمَلِك[9] خاف أهل الدولة علىٰ أنفسهم في تصرّفاتهم، فلا يتصرّفون إلّا في أمر إذا وصل إلىٰ

---

١. يعني اللّه الرحمن الرحيم (جامي).

٢. أي لايليق بكمال علم سليمان عليه السلام تأخير اسم اللّه سيّما في موضع الاستحقاق، الذي هو أول الكلام و صدر الكتاب و مفتتح الدعوة إلى الحقّ (ق).

٣. *بحار الأنوار* ج٧٦ ص٣٠٥، ج١.

٤. ثمّ أشار إلى وجه نسبة بلقيس إلى سليمان و الرابطة القاضية بينهما بهذه المراسلة و ما يتبعها من الهداية و الاهتداء، بما في بلقيس من تدبير سياسة الملك و تأسيس بنيان السلطنة و إرهاص أمرها (ص).

٥. بحيث لم تذكر (جامي).

٦. حيث قالت: ﴿أُلقِيَ إليّ كتاب كريم﴾ على صيغة المبنيّ للمفعول (جامي).

٧. من أمور الملك و الحوادث التي تتجدّد فيه (جامي).

٨. الذي منه وصل العلم بها إلى بلقيس (جامي).

٩. أي إلى المَلِك (جامي).

سلطانهم عنهم، يأمنون غائلة ذلك التصرّف، فلو تعيّن لهم[1] علىٰ يدي من تصل الاخبار إلىٰ ملكهم لصانعوه[2] وأعطوا له الرشىٰ).

«الرشى» جمع رشوة، فلو تعيّن لهم أنّ الاخبار علىٰ يدي من يصل إلىٰ الملك لخدموه، وأعطوا له أنواعاً من الرشوة.

(حتّىٰ يفعلوا ما يريدون، ولا يصل ذلك إلىٰ ملكهم، فكان قولها: ﴿أُلقى[3] إلىّ﴾ ولم تسمّ مَن ألقاه سياسة منها، أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخواصّ مدبّريها، وبهذا[4] استحقّت[5] التقدم[6] عليهم[7]).

كلّه ظاهر.

(و أمّا فضل العالم من الصنف الانساني).

و هو آصف بن برخيا.

(علىٰ العالم من الجنّ).

و هو الذي قال: ﴿أَنَا آتيكَ بِهِ قَبْلَ اَن تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ[8]﴾ وهو المتصرّف.

(بأسرار[9] التصريف وخواصّ الأشياء).

أي بالتصرّفات النفسانيّة مع معاونة من التأثيرات الفلكيّة، وخواصّ طبائع الأشياء.

(فمعلوم).

أي، في هذه الصورة.

---

١. أنّه على يدي (جامي).
٢. أي عاملوه (جامي).
٣. على صيغة المبنيّ للمفعول (جامي).
٤. أي بهذا الوجه من المناسبة التي بينها و بين سليمان (ص).
٥. بلقيس (جامي).
٦. و الاختصاص بالمكاتبة إليها، هذه حكمة بلقيس التي هي عالمة الجنّ (ص).
٧. بالسلطنة (جامي).
٨. النمل (٢٧): ٣٩.
٩. أي علم الجنّ يكون كذلك.

(بالقدر الزماني، فإنّ رجوع الطرف إلى الناظر به[١] أسرع من قيام القائم من مجلسه، لأنّ حركة البصر في الادراك إلىٰ ما يدركه[٢] أسرع من حركة الجسم فيما يتحرّك منه[٣]، فإنّ الزمان[٤] ألذي يتحرّك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلّق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور، فإنّ زمان فتح البصر زمان تعلّقه بفلك الكواكب الثابتة، وزمان رجوع طرفه إليه عين زمان عدم إداركه[٥]، والقيام من مقام الانسان[٦] ليس كذلك، أي ليس له هذه السرعة، فكان آصف بن برخيا أتمّ في العمل من الجنّ[٧]).

لأنّه تصرّف في عين العرش بالاعدام والايجاد في آن واحد، حتّى أعدمه في موضعه وأوجده عند سُليمان عليه‌السلام.

(فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن[٨] الواحد، فرأى في ذلك الزمان بعينه سُليمان عليه‌السلام عرش بلقيس مستقرّاً عنده).

---

١. أي بالطرف (جامي).

٢. لكونه من اللطائف البرزخيّة التي أنّما غلبت عليه التروّح وانقهر التجسّم (ص).

٣. لغاية الكثافة العائقة له في حركته (ص).

٤. و الزمان في قول الشيخ (رض): «فإنّ الزمان الذي يتحرّك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلّق بمبصره» و في قوله: «فإنّ زمان فتح البصر زمان تعلّقه بفلك الكواكب الثابتة».

و كلّ زمان استعمله في الفصّ المتقدّم بمعنى الآن الذي أوردناه في الشرح، و هو الزمان الذى لايقبل الانقسام في الخارج لصغره و يقبله في الوهم المسمّى بالزمان الحاضر، لا الذي هو نهاية الماضي و بداية المستقبل؛ فإنّ ذلك عدميٌّ و هذا وجودي، و لفظ الآن يطلق عليها بالاشتراك اللفظي.

٥. وذلك لأنّ هذه الحركة ليست للأجسام التي في حيطة الزمان حتّى تكون متقدرةً به تقدّرَ حركات الأجسام به، بل للقوّة الجسدانيّة التي هي البرزخ بين لطيف الروح و كثيف الجسم، فإنّما تتقدّر بباطن الزمان المسمّى بلسان الاصطلاح بـ «الآن الدائم» و «الدهر» فلايكون حينئذٍ للزمان ـ الذي هو النقوش و الأشكال المترتّبة عليه ـ قدر عند هذه الحركة أصلاً.

فعلم أنّ الزمان ـ هاهنا ـ بمعناه، و أن الآن الذي تتقدّر به هذه الحركة هو باطن الزمان و أصله لاجزؤه في الخارج، كما قيل في توجيه هذا الموضع: فإنّ الزمان لاجزء له في الخارج، إذ هو متّصل واحدٌ في نفسه، إنّما يفصله الوهم (ص).

٦. لكونه حركة الجسم المتقدّرة بالزمان (ص).

٧. ضرورة أنّ عمله غير متخلّلة بالزمان، و هو الغاية في تلك الحركة المطلوبة (ص).

٨. خ ل: «في الزمان».

لأنّ القول من الكمّل كقول الحقّ للشيء المطلوب وجوده: ﴿كُنْ فَيَكُونُ[١]﴾ ذلك الشيء باذن الله، وذلك لأنّ الحقّ صار عين جوارحهم وعين قواهم الروحانيّة والجسمانيّة، وبهذه النسبة كان هذا الكامل وزير سليمان عليه السلام، الذي كان قطب وقته ومتصرّفاً وخليفة علىٰ العالم.

و خوارق العادات قلّ ما يصدر من الأقطاب والخلفاء، بل من وزرائهم وخلفائهم، لقيامهم بالعبوديّة التامّة واتصافهم بالفقر الكلّي، فلا يتصرّفون لأنفسهم في شيء.

و من جملة كمالات الأقطاب ومنن الله عليهم أن لا يبليهم بصحبة الجهلاء، بل يرزقهم صحبة العلماء الامناء، يحملون عنهم أثقالهم، ويُنفذون أحكامهم وأقوالهم.

(لئلا يتخيّل[٢] أنّه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال).

تعليلاً لقوله: (فرآه مستقرّاً عنده) في الحال، «لئلا يتخيّل» على صيغة المبني للمفعول، أنَّ سُليمان عليه السلام أدرك العرش وهو في مكانه، أي العرش في مكانه من غير انتقال، وذلك بأن ارتفع الحجاب من البين، فرأىٰ سُليمان عليه السلام ذلك وشاهده.

(و لم يكن عندنا[٣] باتحاد الزمان انتقال)[٤و٥و٦].

أي، لا يمكن أن يكون مع اتحاد زمان القول والفعل انتقال؛ لأنّ الانتقال حركة، والحركة لابدّ أن تكون في زمان، والقول أيضاً واقع في زمان، وزمان القول لا يمكن أن يكون عين زمان الانتقال.

---

١. البقرة (٢): ١١٧.

٢. و إنّما صرّح بالاستقرار لئلا يتخيّل (ص).

٣. يعني المكاشفين بالخلق الجديد (جامي).

٤. أي بسبب وحدته و كونه آناً (جامي).

٥. يعني استقرار العرش عند سليمان لم يكن باتّحاد الزمان و انتقاله. (جندي).

٦. أي لم يمكن أن يكون مع اتّحاد الزمان قول آصف و رؤية سليمان عرش بلقيس مستقرّاً عنده وعدمه في سبأ انتقال، إذ لابدّ للانتقال من زمان يتخلّل وجوده في سبأ و كونه عند سليمان (ق).

(وإنّما كان اعدام وايجاد[١و٢] من حيث لايشعر[٣] أحد بذلك إلّا من عرفه).

أي، أعدمه في سبأ وأوجده عند سُليمان عليه السلام بالتصرّف الإلهيّ الذي خصّه الله وشرّفه به، بحيث لايشعر بذلك إلّا مَن عرف الخلق الجديد الحاصل في كلّ آن.

(و هو قوله تعالىٰ: ﴿بَل هُمْ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلَقٍ جَدِيدٍ﴾[٤].

أي، عدم شعورهم بذلك هو معنىٰ قوله: ﴿بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِن خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.

(ولا يمضي عليهم وقت لايرون فيه ما هم راؤون له)[٥].

أي، إنّما كانوا في اللّبس من الخلق الجديد لأنّه لايمضي عليهم زمان لايرون في العالم ما كانوا راؤون له وناظرون إليه، إذ كلّ ما يعدم يوجد ما هو مثله في آن عدمه، فيظنّون أنّ ما هو في الماضي هو الذي باق في المستقبل، وليس كذلك.

(وإذا كان هذا كما ذكرناه).

أي، إذا كان حصول العرش عند سُليمان بطريق الاعدام والايجاد.

(فكان زمان عدمه، أعني عدم العرش من مكانه، عين وجوده).

أي، عين زمان وجوده.

(عند سُليمان من[٦] تجديد الخلق مع الأنفاس، ولا علم لأحد[٧] بهذا

---

١. في آن واحدٍ (جامي).

٢. في *الكافي* عن أبي الحسن صاحب العسكر عليه السلام: «اسم اللّه الأعظم ثلاثة و سبعون حرفاً، كان عند آصف حرف فتكلّم به فانخرقت له الأرض فيما بينه و بين سبأ، فتناول عرش بلقيس حتى صيّره إلى سليمان، ثمّ إنبسطت الأرض في أقلّ من طرفة عين ...» الحديث *(الكافي* المعرب ـ ج١ ـ ص١٨٠).

٣. من المحصورين في حيطة القوى الجزئيّة، التي أنّما يدرك الأمور بإحساسها من الخارج إلّا من عرفه من الداخل، و الذي يدلّ على أنّهم محجوبون عن هذه المرتبة هو قوله تعالى: ﴿بل هم فى لَبْس ...﴾ (ص).

٤. ق (٥٠): ١٥.

٥. حتّى يفهموا من الخارج معنى الخلق الجديد، و ذلك لأنّه ليس في حيطة الزمان (ص).

٦. أي من قبيل (جامي).

٧. قال مولانا الجامي في *نقد الفصوص*: «فإنّ الفيض الوجودي و النفس الرحماني دائم السريان و الجريان في الأكوان، كالماء الجاري في النهر فإنّه على الاتصال يتجدّد على الدوام، فكذلك تعيّنات الوجود الحقّ في صور الأعيان الثابتة في العلم القديم لاتزال تتجدّد على الاتّصال، فقد ينخلع التعيّن الأوّل الوجودي ←

القدر[١]**، بل الانسان لايشعر به من نفسه أنّه في كلّ نَفَس لايكون**[٢] **ثمّ يكون)**[٣و٤].

قيل[٥]: ذلك لاقتضاء امكانه عدمه[٦] كلّ وقت على الدوام، واقتضاء التجلّي الدائم الذاتي وجوده.

و فيه نظر[٧]؛ لأنّ الممكن هو الذي لاتقتضي ذاته الوجود ولا العدم عند قطع النظر عمّا يقتضي الوجود أو العدم، وكونه بهذه المثابة هو الامكان، فالامكان لايقتضي العدم كما لايقتضي الوجود، وإلّا لافرق بينه وبين الامتناع.

و تحقيقه: أنّ الذات الإلهيّة لاتزال متجلّية من حيث أسمائه وصفاته على أعيان العالم، وكما يقتضي بعض الأسماء وجود الأشياء كذلك يقتضي بعضها عدمه، وذلك كـ «المعيد» و«المميت» و«القهّار» و«الواحد الأحد» و«القابض» و«الرافع» و«الماحي» وأمثال ذلك، وإن كان لبعض هذه الأسماء معاني أُخر غير ماقلنا، لكن ليس منحصراً فيها.

فالحقّ تارة يتجلّى للأشياء بما يظهرها ويوجدها ويوصلها إلى كمالاتها، وتارة يتجلّى بما يعدمها ويخفيها.

← عن بعض الأعيان في بعض المواضع، و يتّصل به الذي يعقبه في موضع آخر، و ما ذلك إلّا لظهور العين العلمي في هذا الموضع و إختفائه في الموضع الأوّل، مع كون العين بحاله في العلم و عالم الغيب» (*نقد النصوص* ص ٢٢١).

١. لقلّة القدر و لطافته.

٢. لزوال الوجود (جامي).

٣. لعروض وجود آخر؛ لأنّ زمان الزوال و العروض واحدٌ، و الوجود ان شبيهان من غير تفاوت (جامي).

٤. لاقتضائه من حيث إمكانه و عدميّته من حيث إمكانه، أن يرجع إلى عدمه الأصلي، و لاقتضائه اتّصال التجلّيات، دائماً لتكوينه بعد العدم في زمان واحدٍ من غير بعديّة ولا قبليّة زمانيّة يوجب لبس الأمر عليهم. (جندي).

٥. القائل هو المولى عبدالرزاق القاساني.

٦. أقول: مراد القيل من اقتضاء الإمكان العدم، هو كون الإمكان هو لا اقتضاء الوجود و العدم، لا اقتضاء العدم المقابل للوجود.

٧. لكن المراد من العدم العدم الذاتي، بمعنى لا اقتضاء الوجود و العدم، لا اقتضاء العدم المقابل للوجود، فاندفع النظر.

و لمّا كان الحقّ كلّ يوم ـ أي كلّ آن ـ في شأن، وتحصيل الحاصل محال، كان متجلّياً لها دائماً بالأسماء المقتضية للايجاد فيوجدها، ومتجلّياً عليها بالأسماء المقتضية للاعدام فيعدمها، فيكون متجلّياً لها في زمان واحد بالايجاد والاعدام، وبهذا الاعدام تمّ حكم قوله تعالىٰ: ﴿وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[1]، وبه تحصل أنواع القيامات المذكورة في المقدّمات.

و لمّا كانت ذاته تعالىٰ مقتضية لشؤونه دائماً، تكون تجلّياته دائمة، وظهوراته مستمرة، وشؤونه متتالية، وتعيّناته متعاقبة.

و إنّما قلنا: في زمان واحد كما قال الشيخ أيضاً (فكان زمان عدمه ... عين زمان وجوده).

لأنّ أقل جزء من الزمان منقسم بالاثنين، فيحصل في آن منه ايجاد وفي الآخر اعدام.

(ولا تقل: ثمّ[2] تقتضي المهلة، فليس ذلك[3] بصحيح).

أي، لاتقل لفظة «ثمّ» الواقعة في قولك: (بل الانسان لايشعر ... أنّه في كلّ نفس لايكون ثمّ يكون) «تقتضي المهلة»، فعدم الكون، والكون لايكون في زمان واحد لأنّ «ثمّ» قد تجئ للتقدّم كقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوىٰ إِلَىٰ السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾[4]، وقوله **(ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا)**[5] إذ لامهلة بين خلق الأرض وخلق السماء، ولا بين اطعام المسكين وبين كونه من المؤمنين، وإليه أشار بقوله:

(و إنّما هي تقتضي تقدّم[6] الرتبة العَلِيّة[7] عند العرب في مواضع مخصوصة،

---

١. هود (١١): ١٢٣.

٢. أي لفظة «ثمّ».

٣. أي القول باتّحاد الزمان (جامي).

٤. السجدة (٣٢): ١١.

٥. البلد (٩٠): ١٧.

٦. أي تقدّم ما قبل «ثمّ» على مابعده بالرتبة.

٧. من العلوّ (جامي).

كقول الشاعر[١] : «كهزّ الرُديني ثمّ اضطرب» وزمان الهزّ عين زمان اضطراب المهزوز بلا شكّ، وقد جاء بـ «ثمّ» ولا مهلة).

يجوز أن تكون العَلَيّة ـ بفتح العين ـ من العلو، أي العالية الشريفة، وبكسرها مع تشديد اللام من العلّة، لأنّ ثمّ تقتضي الترتيب والتراخي، والترتيب يقتضي تقدّم البعض علىٰ الآخر، وذلك قد يكون بالزمان وقد يكون بالرتبة والشرف، وقد يكون بالذات كما في العلّية والمعلولية، لكنّ الأوّل أنسب، لأنّ التقدّم بالرتبة والشرف أعمّ من التقدّم بالعلّية، فهو أكثر وجوداً، وإن كان المثال الذي ذكره الشيخ فيه العلّية والمعلوليّة.

(كذلك[٢] تجديد الخلق مع الأنفاس زمان العدم زمان وجود المثل، كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة)[٣].

أي، كما أنّ زمان الهزّ عين زمان اضطراب المهزوز، وكذلك زمان العدم عين زمان وجود المثل في تجديد الخلق.

و إنّما شبّه بقول الأشاعرة في الأعراض، لأنّ قوله بالتبدّل في جميع الجواهر والأعراض لا في الأعراض وحدها، وقد مرّ تحقيقه من قبل.

(فإنّ مسألة حصول عرش بلقيس من أشكل المسائل، إلّا عند مَن عرف ما ذكرناه آنفاً في قصته) من الايجاد والاعدام.

(فلم يكن لآصف من الفضل[٤،٥] في ذلك إلّا حصول التجديد في مجلس سُليمان).

---

١. و هو أبو داود حارث ابن الحجّاج الشاعر الجاهلي، من قصيدة له، يصف فيها الفرس:

كهزّ الردينيّ تحت العجاج جرى في الأنابيب ثمّ اضطرب

الرديني: الرمح، نسبه إلى امرأة تسمّى ردينة. و العجاج: الغبار. و الأنابيب: جمع أنبوبة و هي ما بين كلّ عقدتين من القصب، يقول: إذا هززت الرمح جرت تلك الهزّة فيه حتّى يضطرب كلّه. (*شرح شواهد المغني للسيوطي*: شواهد ثمّ ج١ ص٣٥٨).

٢. أي كما أنّ زمان الهزّ زمان اضطراب المهزوز كذلك تجديد الخلق (جامي).

٣. فإنّ علومهم لمّا كانت مأخوذة من الخارج و أمر الأعراض هو الظاهر بالذات هناك دون الجواهر؛ لذلك فهموا تجديد الأعراض دونها و ذهبوا إليه (ص).

٤. على العالم من الجنّ بأسرار التصريف في ذلك (جامي).

٥. يشير (رض) إلى الإيجاد إمّا بالتعين الوجودي في صورة عرش بلقيس أو في صورة مثلها أو ظهور الصورة في ←

إمّا منه بأمر الله تعالىٰ، أو من الحقّ في صورته وصورة قوله، كما مرّ في الاحياء من الاعتبارات والكلّ صحيح.

(**فما قطع العرش مسافة ولا زويت**) أي: ولا طويت (**له أرض ولا خرقها**)[1] أي: ولا خرق آصف الأرض.

(**لمن فهم**[2] **ما ذكرناه**[3] **وكان ذلك**)[4] أي: وحصل ذلك (**علىٰ يدي بعض أصحاب سُليمان**[5]**، ليكون أعظم**[6] **لسُليمان**).

أي، ليكون صدور مثل ذلك الفضل العظيم، والتصرّف القوي من أصحاب سُليمان وحواشيه، اعظاماً لسليمان عليه السلام.

(**في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها وسبب ذلك**)[7و8].

أي، وسبب ذلك الاختصاص الحاصل لسُليمان وأصحابه.

(**كون سُليمان عليه السلام هبة الله لدواد من قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ﴾**[9]**، والهبة عطاء الواهب بطريق الانعام، لابطريق الجزاء الوفاق**)[10].

مستفاداً من قوله تعالىٰ: ﴿جَزَاءً وِفَاقاً﴾[11]، أي: جزاء موافقاً لأعمال العباد.

→ الوجود الحقّ، أنّما هو للحقّ و ليس لآصف إلّا صورة التجديد والتجسيد في مجلس سليمان عليه السلام وتعيّنه بالقصد منه، و ذلك أيضا للحقّ من مادّة آصف، ولكن لسان الإرشاد يقضي بمارسم رضى اللّه عنه. (جندي).

١. أي العرش الأرض (جامي).

٢. أي و ذلك ظاهرٌ لمن فهم ما ذكرناه من الإعدام و الإيجاد (جامي).

٣. من تجدّد الأمثال و الإيجاد و الإعدام.

٤. أي ذلك الفضل العظيم و المتصرّف القوى على يدي (جامي).

٥. لا على يديه (جامي).

٦. أي أشدّ إعظاماً (جامي).

٧. أي سبب ظهور سليمان عليه السلام بهذا التصرّف الجاري على يدي بعض أصحابه (جامي).

٨. أي سبب ذلك الظهور من سليمان عليه السلام بين الأنبياء، يعني ظهور قهرمان تصرّفه في الثقلين و نفوذ حكمه في الملوين، و أنّ أمر تصريف العالم بيدي أحد من خدّامه (ص).

٩. ص (٣٨): ٣٠.

١٠. أي الموافق لأعمال الموهوب له (جامي).

١١. النبأ (٧٨): ٢٦.

(أو الاستحاق)[١].

أي، بحسب استحقاق العمل، ولا يتوهّم أنّه يريد بالاستحقاق الاستعداد الذي عليه جميع ما يفيض من الله، والمراد أنّ وجود سُليمان حصل من العناية الإلهيّة السابقة في حقّ داود عليه السلام، بحسب اقتضاء أعيانهما الثابتة ذلك، لذلك خصّه الله بالخلافة والملك الذي لاينبغي لأحد من التصرّف في الاكوان.

(فهو)[٢] أي: ذلك التصرّف في مجلس سُليمان.

(هو النعمة السابغة)[٣].

المتممة للنعم التي قبلها في حقّ سُليمان، أو وجود سُليمان هو النعمة السابغة في حقّ داود عليه السلام.

(و الحجّة البالغة) أي: علىٰ عينه[٤] يوم القيامة وأعيان أُمّته **(و الضربة الدامغة)** في حقّ أعدائه من المخالفين والكفار.

(و أمّا علمه) أي: وأمّا اختصاص سُليمان بالعلم.

(فقوله[٥] تعالىٰ: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾[٦] مع[٧] نقيض الحكم).

أي، وجود الحكم المناقض في المسألة، الصادر من داود عليه السلام.

---

١. و هو أن يكون العبد قد إستحقّ ذلك بمحض استعداده لما يستحقّه بنفسه، و إنّما لم يكن ذلك:
أمّا الأوّل فلأنّه لابدّ من معادلة الجزاء لما يورثه من الأعمال و موافقته له في ميزان ظهور الأحكام و الآثار، و ليس من العبيد ما يكون بتلك المنزلة و الاعتبار.
و أمّا الثاني فلأنّ استعداد العبد ـ من حيث هو عبدٌ ـ أنّما يقتضي الأوصاف العدميّة على ما هو مؤدّى أمر القبول و تنفيذ حكمه، فلا يقتضي التأثير و التصرّف في شيء، فضلاً عن تقلّد أمر التصريف في الثقلين (ص).

٢. أي سليمان عليه السلام (جامي).

٣. في بعض النسخ: «السابغة» بالغين المعجمة. و في بعضها بالقاف، قال صائن الدين: «فهو النعمة السابغة من اللّه على العالمين من حيث إفاضته الحقائق على المسترشدين من أمّته».

٤. الثابتة.

٥. أي ما يدلّ عليه قوله تعالى: **﴿ففهّمناها سليمان﴾** (جامي).

٦. الأنبياء (٢١): ٧٩.

٧. أي مع حكمه لحكم داود عليه السلام. (جندي).

(﴿وكُلاً﴾)[١] من الأنبياء: **(آتاه الله[٢] حُكماً وعلماً، فكان علم داود علماً مؤتى آتاه الله، وعلم سُليمان[٣] علم الله في المسألة[٤]، إذ كان هو الحاكم بلا واسطة)**[٥].

أي، كان علم داود علماً عطائياً صادراً من حضرة «الوهّاب» و«المعطي»، و كان علم سُليمان علماً ذاتياً، لذلك علم المسألة كما[٦] في علم الله.

و في التعليل بقوله: (إذ كان ... الى آخره) إشارة إلىٰ فناء بشريته في حقيته بحصول التجلّي الذاتي، أي: فنيت بشريّة سُليمان، وحَكَم الحقُّ بالمسألة كما يعلمها، لكن في الصورة السُليمانيّة، كما تجلّىٰ لموسىٰ عليه السلام في صورة الشجرة.

(فكان سُليمان ترجمان حقّ في مقعد صدق،[٧و٨] **كما أنّ المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في المسألة لو تولّاها بنفسه، أو بما يوحىٰ به إلىٰ رسوله له أجران،**[٩] **والمخطئ**[١٠] **لهذا الحكم المعيّن له أجر)**[١١].

أي، فله أجران من حيث أنّه ترجمان الحقّ في المسألة بحسب مقامه ومرتبته، كما أنّ المجتهد المصيب له أجران، أو هو ترجمان الحقّ كما أنّ المجتهد المصيب في الحكم ترجمان الحقّ وإن لم يعلم ذلك، وكلا الوجهين[١٢] صحيح، ويدلّ علىٰ صحتهما ما قال في أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله.

و إنّما كان للمصيب أجران لكونه أصاب في الحكم وبذل جهده فيه، فصار في

---

١. من داود عليه السلام و سليمان عليه السلام (جامي).

٢. من حيث اجتهاده فيما أوحي إليه (جامي).

٣. بعينه (جامي).

٤. المختلف فيها (جامي).

٥. سليمان، فإنّ الحكم مرتّب على العلم (جامي).

٦. أي علم كما كان في علم اللّه.

٧. في الحكم (جامي).

٨. و كلّ من الحكمين بما فيهما من التناقض حقّ (ص).

٩. أجر الاجتهاد و أجر الإصابة (جامي).

١٠. و المجتهد المخطئ (جامي).

١١. أي أجر واحد هو أجر الاجتهاد (جامي).

١٢. و في بعض النسخ توجد هذه العبارة، أي: «وكلا الوجهين» إلى قوله: «في أمّة محمّد».

مقابلة الاصابة أجر وفي مقابلة بذل الجهد أجر، لذلك جعل للمخطئ أجر واحد لأنّه بذل جهده فاستحقّ أجره.

(مع كونه علماً وحكماً).

أي، مع كون حكم المخطئ فيما اجتهد فيه علماً بحسب الشرع، وحكماً واجب العمل به إلىٰ حين ظهور خطائه، وهو زمان المهدي، لذلك ترتفع المذاهب فيه وتصير مذهباً واحداً.

(فأُعطيت هذه الأمّة[1] المحمّدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم ورتبة داود، فما أفضلها من أُمّة)[2].

أمّا رتبة سُليمان فبالاصابة في الحكم كما أصاب فيه، وأمّا رتبة داود فبالاجتهاد وإن وقع خلاف ما في علم الله.

(ولمّا رأت بلقيس عرشها مع علمها ببعد المسافة و استحالة انتقاله في تلك المدّة عندها ﴿قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ﴾[3][4].

أي، حكمت بالمغايرة والمشابهة، فإنّ التشبيه لايكون إلّا بين المتغايرين.

(وصدّقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال)[5] ومثل الشيء لايكون عينه

---

١. لكونهم ورثة الخاتم صلى الله عليه وآله.

٢. و اعلم أنّ القرابة المستدعية للوراثة لابدّ و أن تكون بين كلّ نبيّ و أمّته، و من ثمّة ترى في أمر بلقيس و قصّتها سراية الحكمين المتناقضين مع جمعيّتها من أحكام تلك القرابة القاضية بالوراثة، و إلى ذلك أشار بقوله: «و لمّا رأت ...» (ص).

٣. النمل (٢٧): ٤٢.

٤. هو حاكمة بالمشابهة و المغايرة (جامي).

٥. يشير (رض) إلى أنّ تقييد الوجود في الصورة العرشيّة عند سليمان عليه السلام و بلقيس لم يكن ايجاد العين و لانقل الموجود المشهود في سبأ إلى مجلس سليمان عليه السلام فإنّ ذلك محالٌ، ولكنه إعدامٌ لذلك الشكل العرشي في سبأ و إيجاد لمثله عندهما من علم الخلق الجديد، فهو إيجاد المثل لا إيجاد العين، و ذلك إيماء و إيهام و تنبيه للمثل بإظهار المثل، و كذلك كان الصرح يتوهّم من رآه أنّه ماءٌ صاف يموج، مثل ما يتخيّل من لا معرفة له بحقيقة تجديد الخلق مع الأنفاس أنّ الثاني عين الأوّل و أنّ المجسّد الممثّل من الصورة العرشيّة عين عرش بلقيس الذي في سبأ، فصحح سليمان عليه السلام تنبيهه إيّاها في قوله: ﴿إنّه صرح ممرّد من قوارير﴾ كما ظنّت أنّه الماء أو اللجّة. (جندي).

من حيث التعيّن.

(و هو هو[١و٢و٣] وصدق الأمر)[٤و٥].

أي: هو هو بحسب الحقيقة.

(كما أنّك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي، ثمّ إنّه من كمال علم سُليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح، فـ ﴿قيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ﴾ وكان صرحاً أملس لا أمت فيه) أي: لاعوج فيه ولا نُتوّ **(من زجاج)** بيان صرحاً.

(﴿فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً﴾ أي: ماءً **﴿وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا﴾[٦] حتّىٰ لايصيب الماء ثوبها، فنبّهها بذلك علىٰ أنّ عرشها الذي رأته من هذا القبيل، وهذا غاية الانصاف، فإنّه أعلمها بذلك اصابتها في قولها: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾).**

نَبَّهَها علىٰ أنّ حال عرشها كحال الصرح في كون كلّ منهما مماثلاً مشابهاً للآخر، أمّا العرش فلأنّه انعدم وما أوجده الموجد مماثلٌ لما انعدم، وأمّا الصرح فلأنّه من غاية لطفه وصفائه صار شبيهاً بالماء الصافي مماثلاً له وهو غيره، فنبّهها بالفعل علىٰ أنّها صدقت في قولها: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ فإنّه ليس عينه بل مثله، و هذا غاية الانصاف من سليمان ﷺ، فإنّه صوّبها في قولها: ﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾، وهذا التنبيه الفعلي كالتنبيه القولي الذي في سؤاله بقوله: ﴿أَهكَذَا عَرْشُكِ﴾ ولم يقل: أهذا عرشك؟

(فقالت[٧] عند ذلك: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ أي: بالكفر والشرك إلىٰ الآنّ

---

١. في نفس الأمر (جامي).

٢. أي بالحقيقة السريريّة و العين المعيّنة العلّمية لابحسب الوجود الشخصي.

٣. في نفس الأمر (ص).

٤. في حكمه بالاتّحاد (جامي).

٥. في حكمه بالاتّحاد، كما صدقت بلقيس في حكمها بالمغايرة، و أمّا الثاني فلما ذكر من أمر التجديد، و أما الأول فظاهرٌ يعرف كلّ أحدٍ من نفسه (ص).

٦. النمل (٢٨): ٤٤.

٧. بتأخير الإيمان إلى الآن. (جندي).

﴿وَأَسْلَمْتُ[١] مَعَ سُلَيْمَانَ﴾ أي : اسلام[٢] سُليمان ﴿للهِ رَبِّ العَالَمينَ﴾ .

أي ، والآن أسلمت مع سُليمان ، أي كما أسلم سُليمان لله ربّ العالمين ، و«مع» في هذا الموضع كـ «مع» في قوله : ﴿يَوْمَ لاَ يُخْزِى اللهُ النَّبِىَّ وَالَّذينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾[٣] ، و قوله : ﴿وَكَفىٰ بِاللهِ شَهيداً مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذينَ مَعَهُ﴾[٤] .

ولاشكّ أنّ زمان ايمان المؤمنين ما كان مقارناً لزمان ايمان الرسول ، وكذلك اسلام بلقيس ما كان عند اسلام سُليمان ، فالمراد كما أنّه آمن بالله آمنت بالله ، وكما أنّه أسلم أسلمت لله .

(فما[٥] انقادت لسُليمان وإنّما انقادت لربّ العالمين ، وسُليمان من العالمين ، فما[٦] تقيّدت في انقيادها[٧] كما لاتتقيد الرّسل في اعتقادها في الله)[٨] .

أي ، أنقيادها كان لله حيث قالت : «أسلمت لربّ العالمين» ، وما قالت : أسلمت لسُليمان ، ولا تقيّدت في انقيادها لله بربّ دون ربّ ، بل بالربّ المطلق وهو ربّ العالمين ربّ سُليمان وغيره من أهل العالم ، كما لا تتقيّد الرّسل بربّ دون ربّ ، وهو المراد بقوله : (في اعتقادها في الله) وذلك لأنّهم[٩] اولياء كاملون عارفون بمراتب الحقّ وظهوراته في المظاهر ، وبربوبيّته بجميع الأسماء .

---

١ . برفع التاء عطف على ما نوت من التوبة و الرجوع إلى اللّه من الظلم الذي اعترفت بها ، بمعنى تبت و رجعت عمّا ظلمت نفسي و اعترفتُ و أسلمتُ مع سليمان للّه ربّ العالمين . و لو كان عطفاً على «ظلمت» لم يستقم الكلام و لم ينتظم ، ولو عطفت الكلمة ، أعني «أسلمت» على«قالت» لصحّ المعنى و كان إخباراً عن الحقّ أنّها قالت : ﴿ظلمت نفسى﴾ و أسلمت هي مجزومة التاء ، كناية عن بلقيس أنّها أسلمت للّه ربّ العالمين مع سليمان عليه السلام أي إسلام سليمان عليه السلام للّه ربّ العالمين . (جندي) .

٢ . يعني أنّ المعيّة أنّما هو في الإسلام (ص) .

٣ . التحريم (٦٦) :٨ .

٤ . الفتح (٤٨) : ٢٨ـ٢٩ .

٥ . نافية .

٦ . نافية .

٧ . بربِّ سليمان عليه السلام (جامي) .

٨ . بربٍّ دون ربٍّ ، بل بالربّ المطلق (جامي) .

٩ . أي الرسل .

و تقيّدهم بالشرائع المقتضيّة للربوبيّة ببعض الأسماء أنّما هو بأمر الحقّ وتقييده، فهم مقيّدون بما يقتضي ظواهر الشرائع بحسب ظواهرهم، وكونهم أنبياء مرسلين، وأمّا بحسب بواطنهم وكونهم أولياء فلا تقيّد لهم؛ لشهودهم الحقّ في جميع المقامات وربوبيته في كلّ المواطن.

(بخلاف فرعون، فإنّه قال: ﴿رَبِّ مُوسىٰ وَهرُونَ﴾[١] وإن كان[٢] يلحق[٣] بهذا الانقياد البلقيسي من وجه[٤]، ولكن لايقوىٰ قوّته[٥]، فكانت أفقه من فرعون في[٦] الانقياد لله)[٧].

أي، فرعون قيّد ايمانه في قوله: ﴿اٰمَنْتُ اَنَّهُ لاَ اِلٰهَ اِلاَّ الَّذِى آمَنَتْ بِهِ بَنُوا اِسْرَائِيلَ﴾[٨] ﴿برَبِّ مُوسىٰ وَهرُونَ﴾[٩]؛ لأنّ الذي امنت به بنوا اسرائيل هو ربّ موسىٰ وهاون، كما قالت السحرة: ﴿رَبِّ مُوسىٰ وَهرُونَ﴾. فقول الشيخ (رضى الله عنه): (فإنّه قال) مجاز، إذ لم يقع هذا القول منه صريحاً.

وهذا الانقياد وإن كان يلحق بانقياد بلقيس من حيث انّ ربّهما[١٠] ربّ العالمين، لكن لايقوىٰ بتلك القوّة لنوع من التقييد الواقع في قوله (فكانت أفقه) وأعلم

---

١. الشعراء (٢٦): ٤٨.

٢. فرعون.

٣. بهذا التصريح بالرسل في إسلامه و إظهار من هو الواسطة في فوزه بهذه الكرامة شكراً لها (ص).

٤. فإنّ ربّ موسى و هارون ربّ العالمين (جامي).

٥. يعني لاتقوى قوّة إسلام فرعون قوّة انقياد بلقيس؛ لما ذكرناه، و لاسيّما و قد كان إسلام فرعون في حال الزعرو الخوف من الغرق و رجاء النجاة بالإسلام، و إسلام بلقيس بعد التحقيق و اليقين و التوبة. و أمّا لحاق الإسلام الفرعونى بالانقياد البلقيسي فإنّ كلّ واحد منهما اتّبع إسلام نبيّة، و أسلم فرعون للّه الذي آمنت به بنو إسرائيل و آمن به فإيمانه و إسلامه تبع لإيمانهم، و إسلام بلقيس و إن كان مقيّداً بالمعيّة فإنّه يقتضي المشاركة. (جندي).

٦. أي في بيان الانقياد (جامي).

٧. أي للّه ربّ العالمين. (جامي).

٨. يونس (١٠): ٩٠.

٩. متعلّق بقوله: «قيّد».

١٠. أي موسى و هارون.

(من فرعون) بدقائق الكلام.

(وكان فرعون[1] تحت حكم الوقت[2]، حيث قال: ﴿آمَنْتُ بِالَّذى آمَنَتْ بِهِ بَنُوا اِسْرَائيلَ﴾ فخصّص، وإنّما خصّص لمّا رأىٰ السحرة[3] قالوا في ايمانهم بالله: ﴿رَبِّ مُوسىٰ وَهارُونَ﴾[4].

هذا اعتذار من جهة فرعون في التخصيص والتقييد، أي: كان فرعون وقت ايمانه بحكم ما يقتضي وقته من الغمّ والغرق والهلاك، وكان السحرة قالوا في ايمانهم بالله: ﴿رَبِّ مُوسىٰ وَهرونَ﴾ وخصّصوا، لذلك خصّص فرعون بقوله: بـ ﴿الَّذى آمَنَتْ بِهِ بَنُوا اِسْرَائيلَ﴾ وهو ﴿رَبِّ مُوسىٰ وَهرونَ﴾ تذكاراً لما سبق، وعدم اعطاء وقته غير ذلك.

(فكان اسلام بلقيس اسلام سُليمان، إذ قالت: ﴿مَعَ سُلَيْمَانَ﴾[5] فتبعته).

أي، كان اسلام بلقيس كاسلام سُليمان غير مقيّد بربّ مخصوص، بل مُطلقاً لذلك قالت: ﴿أسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لله رَبِّ العَالَمينَ﴾ فتبعته في الاسلام.

(فما يمرّ بشيء من العقائد إلّا مرّت به معتقدة ذلك، كما كنّا نحن علىٰ الصراط المستقيم الذي الربّ تعالىٰ عليه، لكون نواصينا في يده، وتستحيل مفارقتنا إيّاه).

---

١. ثمّ إنّ الذي ظهر من فرعون ـ على ما ورد به النصّ ـ قوله: ﴿آمنت بالذى آمنت به بنو إسرائيل﴾ لا ﴿ربّ موسى و هارون﴾ على ما نقل عنه و إن كان الذي آمنت به بنو إسرائيل هو ربّ موسى و هارون، لاتفاوت بينهما إلّا بالإجمال و التفصيل، فاستشعر بلسان تعبير فرعون مقصوده بتلك العبارة المجملة قائلاً: «و كان فرعون ...» (ص).

٢. إنّما كان فرعون تحت الوقت، وقت غلبة بني إسرائيل و نجاتهم و غرقه، فخصّص إيمانه بإيمانهم تقليداً و رجاءً للخلاص كخلاصهم لايقيناً، فكأنّه لما رأى الدولة معهم مال إليهم (ق).

٣. الذين هم أراذل الناس؛ و لذلك جعلهم معارضين لموسى عليه السلام إهانة له (جامي).

٤. فمنع فرعون احتشام علوّه في الأرض و غلوّه في الاستكبار أن يتبعهم في ذلك القول؛ استنكافاً عن تقليدهم و إباءً عن الاقتداء بهم في ذلك، فغيّر العبارة و قال: ﴿آمنت بالذى آمنت به بنو إسرائيل﴾ و العجب من حال من لم يتفطّن لهذه اللطيفة المصرّح بها، و ارتكب المجاز في نسبة ذلك القول إلى فرعون (ص).

٥. و عنت بهذه المعيّة المقارنة لسليمان في نفس هذا الانقياد و الإذعان بما يستتبعه، لا المقارنة الزمانيّة أوْ المكانيّة، و بيّن أنّ المراد بالمعيّة و المقارنة ـ إذا كان ـ هو المقارنة في الفعل، يلزم أن يكون المتقارنان متساويين في طريان ما يلزم ذلك الفعل من الأحوال و الأوضاع، و بلقيس إذا قارنت سليمان عليه السلام تلك المقارنة فتبعته في سائر عقائده و أحواله و لازمته في مسالكه بجميع أغوارها و أنجادها (ص).

أي، ما يمرّ سُليمان بشيء من المراتب، ولا يعتقد في الحقّ عقيدة بحسب ما يدركه من الحقّ ذوقاً وشهوداً وعلماً ووجوداً، إلّا مرّت بلقيس معه ذلك العقد، واعتقدت في الحقّ كذلك، لأنّه عليه السلام كان متبوعها، والتابع للشخص في عقائده لايكون إلّا علىٰ تلك العقائد، وإلّا لايكون تابعاً فيها.

فـ «ذلك» أي: ذلك المرور والمتابعة كمتابعتنا للربّ في قوله تعالىٰ: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ اِلاّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا اِنَّ رَبّى عَلىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1].

و امتناع مفارقتنا منه لكون نواصينا في يده، فقوله: (ذلك) مبتدأ خبره «كما كنّا نحن»، ولا يتوهّم أنّه مفعول لقوله: (معتقدة).

(فنحن معه بالتضمين[2،3] وهو معنا بالتصريح[4]، فإنّه قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[5]، ونحن معه لكونه آخذاً بنواصينا).

لمّا كان كلّ ما هو مشهود ومحقّق عين الوجود الحقّ، والأعيان باقية علىٰ حال عدمها أو موجودة بالوجود، كان الحقّ معنا ظاهراً صريحاً وأعياننا معه باطناً وضمنا، هذا في التحقّق وكذلك في المشي علىٰ الصراط المستقيم، فإنّه يكون علىٰ الصراط صريحاً ونحن عليه بالتبعيّة، لأنّه ليس في الوجود غيره، وأعياننا العدميّة علىٰ ذلك الصراط بتبعيته وفي ضمن وجوده؛ لكونه آخذاً بنواصينا.

(فهو مع نفسه حيثما مشىٰ بنا من صراطه، فما أحد من العالم إلّا علىٰ صراط مستقيم، وهو صراط الربّ تعالىٰ)[6].

---

١. هود (١١): ٥٦.

٢. يعني أنّ كوننا على الصراط المستقيم لكون نواصينا بيد الحقّ الذي هو على الصراط المستقيم، فنحن معه على الصراط في ضمن كونه على الصراط المستقيم ككون بلقيس في إسلامها بالتّضمّن والتبعيّة لإسلام سليمان عليه السلام. (جندي).

٣. مختفياً في ضمنه (ص).

٤. ظاهراً في مجلاه (ص).

٥. الحديد (٥٧): ٤.

٦. فإنّه لكلّ نوع ربّ يحفظ تلك الهيئة الوحدانيّة على إستقامتها (ص).

أي، إذا كان كلّ ما هو مشهود عين الحقّ فالحقّ مع نفسه حيثما كان، إذ ليس هويّتنا إلّا وجوداً متعيناً والوجود عين الحقّ فهو مع نفسه لا مع غيره وهو علىٰ صراط مستقيم، فما أحد من العالم إلّا وهو علىٰ صراط مستقيم وهو صراط الربّ، أي: صراط الاسم الربّ، إذ لكلّ اسم صراط خاصّ موصوف بالاستقامة بالنسبة إلىٰ ذلك الاسم، وصراط الله هو المستقيم المطلق الجامع للطرق كلّها، و له الربوبيّة الكاملة، لذلك قال تعالىٰ: ﴿الحَمْدُ لله رَبِّ العَالَمينَ﴾[1].

(و كذا[2] علمت بلقيس من سُليمان[3و4] فقالت: (لله رَبِّ العَالَمينَ﴾[5و6]، وما خصّصت عالماً من عالم)[7].

أي، علمت بلقيس أنّ سُليمان مع الله بالتبعيّة، فتبعته لتكون مع الله بالتبعيّة، وما خصّت في قولها: ﴿رَبِّ العَالَمينَ﴾ عالماً من عالم ليكون لها نصيبٌ من الربوبيّة في العوالم كلّها، فإنّ الله يربّ جميع العالمين، وهي بالتبعيّة معه.

(و امّا التسخير الذي اختصّ به سُليمان عليه السلام وفضّل به علىٰ غيره، وجعله الله له من الملك الذي لاينبغي لأحد من بعده، فهو[8] كونه عن أمره)[9].

أي، فهو وجود الشيء حاصلاً بأمره.

---

١. الفاتحة (١): ٢.

٢. أي مثل ما قلنا من أنّه ما من أحدٍ من العالم إلّا على صراط مستقيم هو صراط الربّ (جامي).

٣. أي من حال سليمان (جامي).

٤. عند إسلامها من دقائق حكمه و إذعانها له في لطائف إرشاده و هدايته (ص).

٥. وأضافت الربّ الذي أسلمت له إلى العالمين كلّهم (جامي).

٦. مفصحة عن معبودها بأسمائه الإلهيّة و الربوبيّة و سماته الكيانيّة، بما يكشف عن المعيّة المذكورة، لما في الربّ من معنى النسبة التي يلازم طرفيها معاً؛ و لذلك عمّت و ما خصّصت (ص).

٧. فإنّه لو أنّها ما علمت من سليمان تلك المعيّة الإطلاقيّة ما عمّت، بل خصّصت، كما خصّص بنو إسرائيل (ص).

٨. أي وجود الشيء بمجرّد أمره (جامي).

٩. و قوله و آثار منطوق كلامه و حرفه (ص).

(فقال: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾[١،٢] فما هو).

أي: فليس ذلك الاختصاص.

(من كونه تسخيراً، فإنّ الله يقول في حقّنا كلّنا من غير تخصيص).

بأحد منّا، سُليمان كان أو غيره.

(﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾[٣،٤]، وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك، ولكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله، فما اختصّ سُليمان إن عقلتَ إلّا بالأمر من غير جمعيّة ولا همّة، بل بمجرّد الأمر.[٥]

و إنّما قلنا ذلك لأنا نعلم أنّ أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعيّة، وقد عايّنا ذلك في هذا الطريق، فكان من سُليمان مجرّد التلفظ[٦] بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همّة[٧] ولا جمعيّة).

و المقصود هو أنّ اختصاصه بالتسخير هو التسخير بالأمر المجرّد من غير جمعيّة القلب، والعزيمة بالهمّة لا وبالمعاونة بالأرواح الفلكيّة ولا بخواصّ الأُمور الطبيعيّة والأسماء الإلهيّة وغيرها، فأمره في التسخير كان قائماً مقام أمر الله، وبذلك اختصّ.

---

١. أي بأمر سليمان عليه السلام.

٢. ص (٣٨): ٣٦.

٣. الجاثية (٤٥): ١٣.

٤. أي من غير تخصيصٍ من اللّه، فإنّ مبدأ ذلك التخصيص أنّما هو تراكم التفرقة المشوّشة لتوجّه الهمّة و صلابتها، الموجبة لنفوذ حكمها في المسخّرلها، و ذلك من جهة العبد (ص).

٥. أي أمر لفظيّ و حرف صوتّي رقميّ (ص).

٦. صرّح بالتلفّظ تنبيهاً لما ذكر من مبادئ نفوذ كلامه، و هو محض تلفّظه (ص).

٧. يشير إلى أنّ التسخير السليماني لم يكن بالهمّة و الجمعيّة و تسليط الوهم و بالأقسام العظام و أسماء اللّه الكرام، بل بمجرّد الأمر، و يحتمل ذلك لمن يكون اختصاصاً له من اللّه بذلك، و في ظاهر الاحتمال دلالة أن يكون بأسماء اللّه العظام و بالكلمات و الأقسام في بدء أمره ثمّ بلغ الغاية في اتّفاقها حتّى انقادت له الخلائق و أطاعه الجنّ و الإنس و الطير و غيرها بمجرّد الأمر و التلفظ بما يريد من غير جمعيّة و لاتسليط وهم و همّة، عطاء أو هبة من اللّه، أن يقول لشيء كن فيكون. (جندي).

(واعلم، [١] أيّدنا الله وإيّاك بروح منه، أنّ مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد ـ أيّ عبد كان ـ فإنّه لاينقصه ذلك من ملك آخرته، [٢] ولا يحسب عليه مع كون سُليمان عليه السلام طلبه من ربّه، فيقتضي ذوق الطريق [٣] أن يكون قد عجّل له [٤] ما ادّخر لغيره، [٥] ويحاسب به إذا أراده [٦] في الآخرة).

وهذا الاقتضاء إذا كان الطلب من العبد نفسه، أمّا إذا كان الطلب أيضاً بأمر الله فلايكون كذلك.

(فقال الله له) أي: لسُليمان **﴿هذَا عَطَاؤنَا﴾** [٧و٨] ولم يقل: **لك ولا لغيرك** [٩] **﴿فَامْنُنْ﴾** أي: اعط **﴿أوْ أمسِكْ بغَيرِ حَسَابٍ﴾**).

أي، هذا عطاؤنا لايحاسب عليك في الآخرة.

(فعلمنا [١٠] من ذوق الطريق أنّ سؤاله صلى الله عليه وسلم ذلك كان عن أمر ربّه، والطلب إذا وقع عن

---

١. إنّ هاهنا إشكالاً، و هو أنّ استجابة دعاء سليمان عليه السلام تقتضي أن لايكون بعده لأحد مثل ما أعطي له من الملك، و هذا خلاف ما تقرّر من أمر خاتم الولاية و ما ثبت أنّ لكلّ أحدٍ في الآخرة من عوام المؤمنين أضعاف ما في الدنيا من الملك. فأشار إلى إزاحة مثل هذه الشبهة بقوله: «واعلم أيّدنا اللّه» (ص).

٢. فلا يخالف استجابة دعاءه ما ادّخر له و لغيره في الآخرة، فإنّ ذلك لسليمان عليه السلام و لغيره من المؤمنين بحاله ما ينقصه شيء (ص).

٣. و في نسخة: «ذوق التحقيق» (ق).

٤. أي لسليمان في الدنيا (جامي).

٥. أي لخاتم الولاية (ص).

٦. أي الحساب، و إنّما قال: «إذا أراده» لما يأتي في آخر هذا الفصّ، من أنّه تعالى إن شاء حاسبه به و إن شاء لم يحاسبه. و قوله: «يحاسب به» على المبنيّ للمفعول و الغير، أعني ضمير «يحاسب» الراجع إلى الغير نائب الفاعل، أي يحاسب اللّه تعالى ذلك الغيربه، و ضمير «به» راجع إلى «ما» و تفسير الغير بخاتم الولاية المنقول عن صائن الدين لايعلم له وجه محقّق في المقام بلاتكلّف.

٧. فنسب العطاء إلى نفسه (جامي).

٨. والذي يدلّ على هذا ما ظهر من طيّ كلامه، حيث نسب العطاء إلى نفسه و ما نسب إلى العبد بوجه فقال: **﴿هذا عطاؤنا﴾** (ص).

٩. ممّا يدلّ على نسبته إلى العبد (جامي).

١٠. لابمجرد فهم المعانى الوضعيّة بل من ذوق الطريق (ص).

الأمـر الإلـهيّ كـان الطالب له الأجـر التـامّ[١،٢] علىٰ طلبـه[٣]، والبـارئ تعـالىٰ إن شـاء قضىٰ حاجته فيما طلب منه، وإن شاء أمسك، فإنّ العبد قد وفّىٰ ما أوجب الله تعالىٰ عليه من امتثال أمره فيما سأل ربّه فيه[٤]، فلو سأل ذلك عن نفسه من غير أمر ربّه له بذلك لحاسبه به، وهذا).

أي، وهذا الحكم.

(سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالىٰ، كما قال لنبيّه محمّد ﷺ: ﴿قُلْ رَبِّ زِدْني عِلْماً﴾[٥] فامتثل أمر ربّه فكان يطلب الزيادة من العلم،[٦] حتّىٰ كان إذا سيق له لبن).

أي، في نومه ويقظته

(يتأوّله علماً، كما تأوّل رؤياه لمّا رأى في النوم أنّه أُتي إليه بقدح لبن فشربه وأعطىٰ فضله عمر بن الخطاب، قالوا: فما أوّلته؟ قال: «العلم» وكذلك لمّا أُسري به أتاه الملك باناء فيه لبن واناء فيه خمر فشرب اللّبن، فقال له الملك: أصبت الفطرة[٧] أصاب الله بك أُمّتك، فاللّبن متىٰ ظهر فهو صورة العلم فهو العلم[٨] تمثّل في صورة اللبن،[٩] كجبرئيل تمثّل في صورة بشر سوي لمريم).

إنّما شبّه ظهور العلم في الصورة اللّبنيّة بظهور جبرئيل عليه السلام في الصورة البشريّة لمريم عليها السلام؛ لأنّ كلّاً منهما من عالم الحقائق المجرّدة المتعاليّة عن الصورة الحسّيّة، ظهر بأمر الحقّ ليحصل به مراد الله في العين الخارجيّة، وهو تكميل العباد.

---

١. من غير تبعيّة حساب و لاعقاب (جامي).

٢. أي الخالي عن غوائل الحساب و العقاب (ص).

٣. فإنّ طلبه ذلك الامتثال أمر و عبادة (جامي).

٤. حيث قال: ﴿أُدعوني استجب لكم﴾ (جامي).

٥. طه (٢٠): ١١٤.

٦. و ينتظر وروده لتغذية فطرته في جميع المراتب والعوالم.

٧. أي ما كنت مفطوراً عليه من قابليّة العلم والمعرفة (جامي).

٨. عينيّة كانت الصورة أو مثاليّة، هذا عبارة لسان الفرق التفصيلي، و أمّا بلسان الجمع القرآنيّ فهو العلم لاغير (ص).

٩. تنزّلاً في مدارج الامتزاج و الاختلاط (ص).

(ولمّا قال عليه السلام: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»[1] نبّه علىٰ أنّه كلّ ما يراه الانسان في حياته الدنيا أنّما هو بمنزلة الرؤيا للنائم خيال، فلا بدّ من تأويله).

الواو في «ولمّا» عطف علىٰ «لمّا أُسري» أي: نبّه عليه السلام بهذا الحديث علىٰ أنّ الحياة الحسّية حياة ظلّية للحياة الحقيقيّة، والظلّ خيال[2] كما نبّه في الفصّ اليوسفي.

فكلّ ما في الحسّ من الأشياء خيالات وصور لمعان غيبيّة و أعيان حقيقيّة، ظهرت في هذه الصور لمناسبة بينها وبين تلك الحقائق.

فلابدّ من تأويل كلّ ما يسمع ويبصر في العالم الحسّي إلىٰ المعنىٰ المراد في الحضرة الإلهيّة، ولا يعلمه إلّا العالمون بالله وتجلّياته وأسمائه وعوالمه، وهم الراسخون في العلم، فمن وفقّ بذلك وهدي فقد أُوتي الحكمة ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْراً كَثِيراً﴾[3].

(إنّما الكون[4] و[5] خيال — و هو[6] حقّ في الحقيقة[7]

كلّ من يفهم هذا — حاز[8] و[9] أسرار الطريقة[10]

---

١. *بحار الأنوار* ج٤ ص٤٣ و ج٥٠ ص١٣٤ و كانّ إليه أشار العارف الرومي بقوله:

اين جهان خواب است اندر ظنّ مايست — گر رود در خواب دستى باك نيست

(مثنوى معنوى ج٢ ص٩٩).

٢. أي صور لأمر حقيقي.

٣. البقرة (٢): ٢٦٩.

٤. أي عالم الصور و الأشكال أو العالم كلّه؛ لأنّه ظلٌّ للغيب المطلق و الأعيان الثابتة خيالٌ يتوهّم أنّ له وجوداً في نفسه (جامي).

٥. و هو ـ كما عرفت في المقدّمة ـ عبارة عن الأعراض المتشخّصة بها الأشياء في هذا العالم من المحسوسات و ما يتقوّم بها، ولاشكّ أنّها أمور متحوّلة متغيّرة، و صور غير مستقرة كاشفة عن آخر مثلها، فهو بهذا الوجه خيالٌ و إن كان بوجه آخر، و هو من حيث أصله الباقي منه ـ دون الهالك ـ حقّ في الحقيقة (ص).

٦. و ليس كذلك بل هو حقّ (جامي).

٧. يعني عين الوجود الحقّ الذي تعيّن بهذه الصور الخياليّة (جامي).

٨. أي جمع (جامي).

٩. فاستغنى عن مرشد آخر في صورة شخصيّة معيّنة فإنّ الحقّ يرشده في صور الأكوان (ص).

١٠. التي هي نتيجة سلوك الطريقة المسلوكة لأرباب السلوك (جامي).

يجوز أن يكون المراد بالكون عالم الصور، ويجوز أن يكون العالم بأسره؛ لأنّ العالم كلّه ظلّ للغيب المطلق وعالم الأعيان.

و قوله: (و هو حقّ) يجوز أن يكون ما يراد في مقابلة الباطل، أي: هذا القول حقّ في الحقيقة، و«كل من يفهم هذا» المعنىٰ وعرف تأويلات ما يشاهد في الكون «حاز أسرار» السلوك إلىٰ الله، و يجوز أن يكون، الحقّ تعالىٰ، ومعناه: أنّ الكون وان كان خيالاً باعتبار ظلّيته، لكنّه عين الحقّ باعتبار حقيقته؛ لأنّه عين الوجود المطلق تعيّن بهذه الصور فتسمىٰ بأسماء الأكوان، كما أنّ الظلّ[1] باعتبار آخر عين الشخص، وكلّ من يفهم أنّ الكون باعتبار ظلّ للحقّ وسوىٰ وغير مسمّىٰ بالعالم، ويعلم أنّه باعتبار آخر عين الحقّ عرف أسرار السلوك والطريقة.

(وكان ﷺ إذا قدّم إليه لبن قال: «اللّهم بارك لنا فيه وزدنا منه»[2] لأنّه كان يراه صورة العلم، وقد أمر بطلب الزيادة من العلم، وإذا قدّم إليه غير اللّبن قال: «اللّهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيراً منه»، فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهيّ، فإنّ الله لايحاسبه به في الدار الآخرة، ومن أعطاه الله تعالىٰ ما اعطاه بسؤال عن غير أمر إلهيّ، فالأمر فيه إلىٰ الله تعالىٰ إن شاء حاسبه به وإن شاء لم يحاسبه، وأرجو من الله في العلم خاصّة أنّه لايحاسبه به)[3].

أي، وأرجو من الله في العلم أنّه لايحاسب الطالب بالعلم الذي أعطاه في الدنيا.

(فإنّ أمره لنبيّه ﷺ بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمّته، فإنّ الله يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ

---

١. الظلّ يطلق تارة على الأعيان ـ كما قال في الفصّ اليوسفي: على الظلّ الذي هو أعيان الممكنات ـ و يطلق تارة على الوجود الفعلي، فالظلّ بالمعنى الأوّل عين الحقّ باعتبار وجوده العلمي، و بالمعنى الثاني عين الحقّ باعتبار حقيقته؛ لأنّ حقيقته الوجود، و الوجود حقيقة واحدة ذو مراتب إحدى مراتبه هو الحقّ و إحدى مراتبه الوجود الفعلي.

٢. *المسند* لأحمد بن حنبل ج ١ ص٢٢٥؛ *الشمائل النبوّية* باب ٣١ ص٢٦٥؛ سنن *أبي داود* ج٣ ص٣٣٩، ح٣٧٣٠.

٣. أي لايطالبه به (جامي).

لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[١] ، وأيّ أُسوة أعظم من هذا التأسي لمن عقل عن الله تعالىٰ ،[٢] ولو نبّهنا علىٰ المقام السُليماني علىٰ تمامه لرأيت أمراً يهولك الاطلاع عليه ،[٣] فإنّ أكثر علماء[٤] هذه الطريقة جهلوا حالة سُليمان ﷺ ومكانته ، وليس الأمر كما زعموا ﴿وَاللهُ يَقُولُ الحقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيل﴾[٥] .

أي ، ظنّوا من أنّه قدّم اسمه علىٰ اسم الله واختار ملك الدنيا وطلب أن لايكون ذلك لغيره ، وهو أعظم مكانة عند الله ممّا قالوا في حقّه ؛ لأنّه مظهر الاسم «الرحمن» الذي هو جامع الأسماء ، ومطلوبه ملك لايتعلّق بالدنيا ، لذلك نكّره وتنكيره للتعظيم . و«**الدنيا لاتزن عند الله جناح بعوضة**»[٦] كما قال رسول الله ﷺ ، فليس الأمر كما قيل في حقّه ، والله الهادي .

---

١ . الأحزاب (٣٣) : ٢١ .

٢ . و استفاض العلوم من محلّه خالصة من غير شوائب امتزاج الوسائط (ص) .

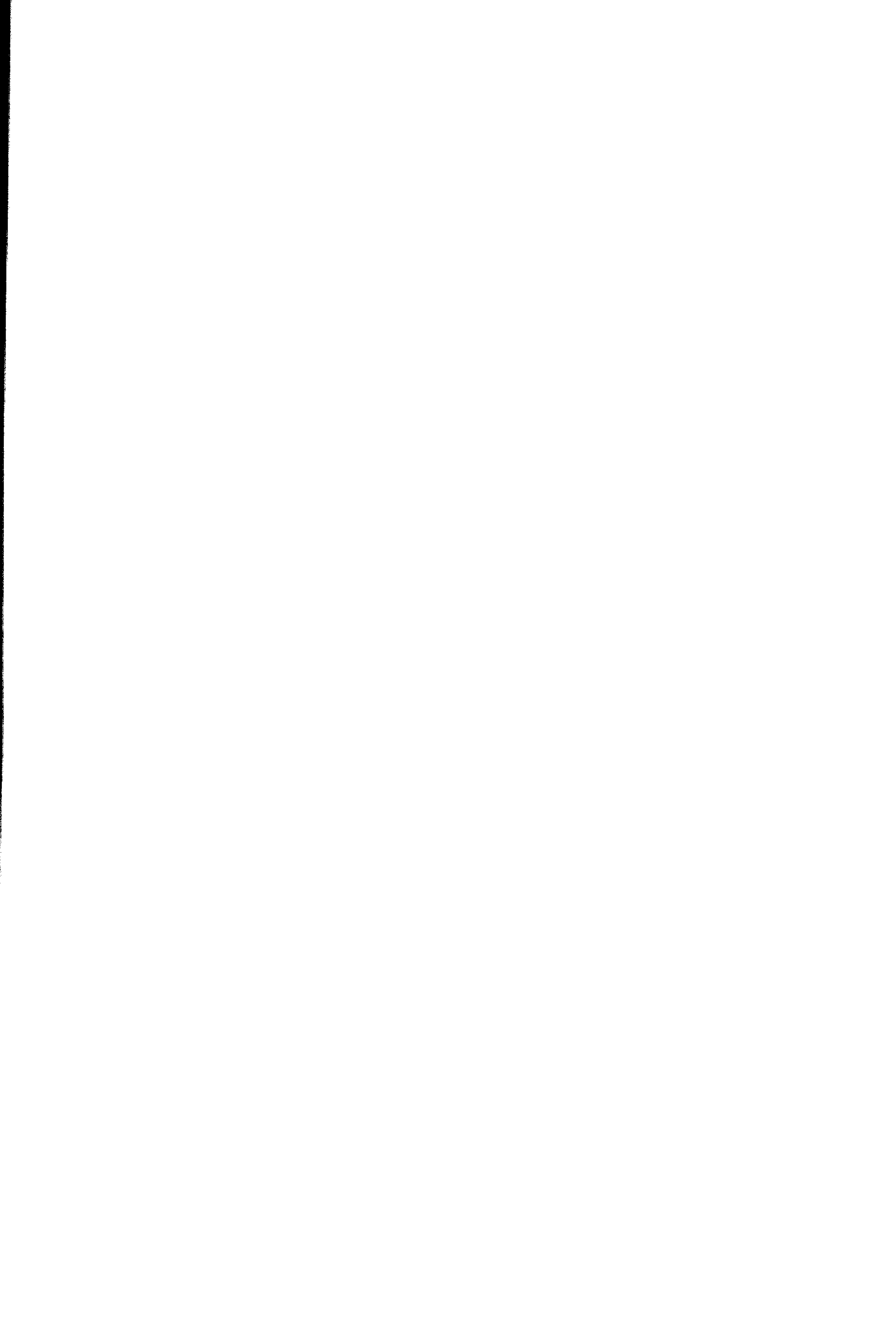
٣ . لاشتمال ذلك على أصول غريبة تنهدم بها قواعد العقائد التي بها تعويل أهل التحقيق (ص) .

٤ . و إنّما قلنا ذلك فإنّ أكثر علماء ... (جامي) .

٥ . الأحزاب (٣٣) : ٤ .

٦ . *بحار الأنوار* ج٨٢ ص١٤٨ ، ج٣٢ مع اختلاف يسير في العبارة .

فصّ حكمة
وجوديّة في كلمة داوديّة



فصّ حكمة وجوديّة في كلمة داوديّة[1و2]

المراد بالحكمة الوجوديّة حكمة وجود العالم الانساني لامطلق الوجود، فإنّه غير مختصّ بشيء من الأشياء فضلاً عن أن يكون مختصّاً بنبيّ من الأنبياء.

و لمّا كان آدم عليه السلام أوّل الأفراد ولم يظهر فيه إلّا ما يقتضيه تعيّنه من جمعيّة الحقيقة الانسانية، وما يليق باستعداده واعتدال مزاجه الشخصي، وما أمكن ظهور مقام الخلافة بتمامه فيه، كما لم يظهر مقام الرسالة أوّلاً إلّا في نوح عليه السلام فكان أوّل المرسلين، ظهرت آثار تلك الجمعيّة وأحكامها في كلّ من الأنبياء بالتدريج، حتّىٰ ظهرت بتمامها في داود عليه السلام، و كملت في ابنه سُليمان عليه السلام.

ولاشتراكهما في هذه الجمعيّة شركه الحقّ في ذلك، بقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا﴾[3]، و بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4]، وقال:

---

١. إنّما اختصّت الكلمة الداوديّة بالحكمة الوجوديّة؛ لأنّ الوجود أنّما تمّ بالخلافة الإلهيّة في الصورة الإنسانيّة، و أوّل من ظهرت فيه الخلافة في هذا النوع كان آدم عليه السلام و أوّل من كملت فيه الخلافة بالتسخير حيث سخّر اللّه له الجبال و الطير و ترجيع التسبيح و جمع اللّه فيه بين المُلك و الحكمة و النبوّة هو داود عليه السلام (ق).

٢. روى الشيخ العارف أبوالحسن علي بن محمّد الديلمي أنّ داود عليه السلام كان يسمّى عشيق اللّه. (*عطف الألف المألوف على اللام المعطوف* ص٦).

أقول: و يؤيدّه حديث النملة المرويّ في العلل، و سيأتي نقله في هامش الكتاب.

٣. النمل (٢٧): ١٥.

٤. النمل (٢٧): ١٦.

﴿وكُلاًّ آتَيْنَا حُكْماً وَعِلْماً﴾[١] ... فقالا شكراً لتلك النعمة ﴿الحمْدُ لِلّهِ الَّذى فَضَّلَنَا عَلىٰ كَثيرٍ مِنْ عِبَادِهِ المُؤْمِنينَ﴾ .

ولكون داود عليه السلام أوّل مَن ظهر فيه أحكام الخلافة بتمامها، صرّح الحقّ بخلافته ولم يصرّح في آدم مخاطباً، فقال ﴿يا داوُدُ انَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِى الأرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالحقِّ﴾[٢]، فناسب أن تقترن الحكمة الوجوديّة الخصيصة بالانسان بهذه الكلمة الداوديّة، والله أعلم.

(اعلم[٣]، أنّه لمّا كانت النبوّة و الرسالة[٤] اختصاصاً إلٰهيّاً ليس[٥] فيها شيء من الاكتساب ـ أعني: نبوّة التشريع ـ[٦و٧] كانت[٨] عطاياه تعالىٰ لهم[٩] عليهم السلام من هذا القبيل).

أي، من قبيل الاختصاص والامتنان.

(مواهب ليست جزاء[١٠]، ولا يطلب عليها منهم جزاء[١١]، فاعطاؤه إيّاهم علىٰ

---

١. الأنبياء (٢١): ٧٩.

٢. ص (٣٨): ٢٦.

٣. قال الشارح ـ في شرح هذه العبارة «اعلم» ـ: «إنّ العناية الإلهيّة على وجه ينقسم إلى قسمين: قسم تقتضيها العين الثابتة باستعدادها فتكون العناية تبعاً له، و قسمٌ تقتضيها الذات الإلهيّة لا العين الثابتة، أمّا الأوّل فهو بحسب الفيض المقدّس المترتّب على الأعيان و أحوالها واستعداداتها، و أمّا الثاني فهو بحسب الفيض الأقدس الجاعل لها و لاستعداداتها، فهذه العناية متبوعة؛ إذ الفيض الأقدس أيضاً مترتّب عليها.

٤. التي هي خصوص رتبة في النبوّة (جامي).

٥. يجري فيها (جامي).

٦. احترازٌ عن نبوّة إنباء العامّ من البحث عن معرفة اللّه بأسمائه و صفاته و أفعاله و آثاره، و عن علم الوراثة في قوله: «العلماء وَرَثة الأنبياء» (ق).

٧. و هو وضع الصور الجزئيّة و الأحكام التكليفيّة ـ الكاشفة عن الأمر و تفصيله ـ على ما هو حقّ الإنباء و كماله، و قد احتراز به عن نبوّة تعريف الحقائق الكليّة و تبيين العلوم الإلهيّة ممّا يمكن اكتسابه بوراثة الأعمال الفكريّة و المهيّجات الذوقيّة (ص).

٨. جواب «لمّا».

٩. أي للأنبياء (جامي).

١٠. لعمل من أعمالهم (جامي).

١١. بلواحق شكره المستجلبة للمزيد عليها (ص).

طريق الانعام والافضال)[١].

قد تقدّم مراراً أنّ الحقّ تعالىٰ لايعطي أعيان العالم إلّا ما تقتضيه بأعيانها واستعداداتها الثابتة في حال عدمها، فالنبوّة والرسالة اللّتان هما اختصاص إلهيّ في حقّ المُصطفين من عباده، وإن كان بحسب العناية الإلهيّة لكنّها أيضاً ترجع إلىٰ أعيانهم كما قال في الفصّ الشيثي: (إلّا أنّه من جهة العبد عناية من الله سبقت له، هي من جملة أحوال عينه الثابتة، يعرفها صاحب هذا الكشف).

فقوله: (اختصاصاً إلهيّاً) لاينافي اقتضاء أعيانهم ذلك، بل الاقتضاء علّة الاختصاص في الفيض المقدّس، وفي الفيض الأقدس[٢] علّة اقتضاء الأسماء الأول فلايردّ.

والغرض أنّهما ليستا مكتسبتين بالأعمال والعبادات، فهما موهبتان من الله تعالىٰ من حيث اسمه «الوهّاب» و«الجواد»، و ليستا جزاء لعمل، ولا يطلب الحقّ عليهما منهم جزاء، أي: عملاً علىٰ ازائهما، أو شكراً وثناء علىٰ عطائهما.

«فاعطاؤه» أي: اعطاء الحقّ إيّاهم النبوّة والرسالة علىٰ طريق الانعام عليهم والافضال في حقّهم، فاعطاؤه اضافة إلىٰ الفاعل وأحد[٣] المفعولين محذوف.

و إنّما قيّد بنبوّة التشريع لأنّ النبوّة العامّة التي تلزم الولاية خارجة عن هذا الحكم، فإنّ الولاية في المحبين مكتسبة وفي المحبوبين غير مكتسبة.

و في الجملة للكسب مدخل في الانباء العامّ، ومعنىٰ الكسب[٤،٥] تعلّق ارادة الممكن بفعل مادون غيره، فيوجده الاقتدار الإلهيّ عند هذاالتعلّق، فسمّي ذلك كسباً، هذا كلام الشيخ (رضي الله عنه) ذكره في الجلد الأوّل من (فتوحاته)[٦] في المسائل.

---

١. و لذلك عبّر سبحانه عن هذا الإعطاء بالهبة التي لايطلب عليها عوض و لاغرض (جامي).

٢. و كلّ مساوٍ في ذلك بلا اختصاص و لا استثناء.

٣. و هو الرسالة و النبوّة.

٤. كما قال الأشاعرة في معنى الكسب و ينكرون القدرة للعبد، بل قائلون: إنّ كلّ الأفعال بقدرة اللّه تعالى.

٥. راجع في معنى الكسب، *مصباح الأنس* ص٢٣٥.

٦. راجع *الفتوحات المكيّة* ج١ ص١٩١.

فقال: (﴿وَ وَهَبْنَا لَهُ اِسْحقَ وَ يَعْقُوبَ﴾[١] يعني لابراهيم الخليل عليه السلام، **وقال في أيّوب** عليه السلام: ﴿وَ وَهَبْنَا لَهُ اَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾[٢]، **وقال في حقّ موسىٰ** عليه السلام: ﴿وَ وَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا اَخَاهُ هرُونَ نَبِيّاً﴾[٣و٤] **إلىٰ مثل ذلك**[٥]، **فالذي تولّاهم**[٦و٧و٨] **أوّلاً هو الذي تولّاهم آخراً في عموم أحوالهم أو أكثرها**)[٩].

أي، الذي تولّاهم أوّلاً وأوجدهم من غير عمل سابق وكسب، و جعلهم أنبياء مرسلين، وتمّم عليهم نعمه، تولّاهم آخراً بحفظ تلك النعم عليهم وايصالهم إلىٰ كمالاتهم المقدّرة لهم، أو تولّاهم أوّلاً حال افاضة أعيانهم الثابتة[١٠] بحيث كانت مستعدّة لهذه النعم وقابلة طالبة لها، وتولّاهم آخراً بايجادهم[١١] علىٰ مقتضىٰ تلك الأعيان.

و إنّما قال: (في عموم أحوالهم أو أكثرها) لئلا يلزم وجوب كونهم في جميع الأحوال كذلك.

(و ليس) ذلك المتولّي[١٢و١٣] (**إلّا اسمه «الوهّاب»**، **وقال في حقّ داود** عليه السلام: ﴿وَ لَقَدْ

---

١. الأنعام (٦): ٨٤.

٢. ص (٣٨): ٤٣.

٣. مريم (١٩): ٥٣.

٤. متضمّناً ذلك الوهب الإلهي المذكور في هؤلاء الأنبياء إلى مثل ذلك الوهب بالنسبة إلى مَن عداهم (جامي).

٥. ممّا حصل لسائر الأنبياء من جلائل النعم و دقائقها بطريق الوهب على ما نصّ عليه في كلامه (ص).

٦. بأن أعطاهم فضلاً من غير عملٍ منهم تولاهم آخراً بأن يحفظ عليهم تلك النعمة في جميع الأحوال أو أكثرها و يزيدها و لايطلب منهم شكرها، مع أنّهم لايخلّون بالقيام بشكرها (ق).

٧. أي الاسم الذي تولّاهم أوّلاً حيث اختصّهم بالنبوّة و الرسالة هو بعينه الاسم الذي تولاهم ثانياً بعد اختصاصهم بهما (جامي).

٨. في كلّية أمرهم ـ أعني النبوّة التشريعيّة ـ هو الذي تولاهم (ص).

٩. أي أحوالهم الجزئيّة أو اكثرها، فإنّه يمكن أن تكون بعض تلك الجزئيات بالكسب، ولكن على سبيل الندرة، و يعلم من هذا الكلام وجه أمّيّة الخاتم، و معنى قوله: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» (ص).

١٠. بالفيض الأقدس.

١١. بالفيض المقدّس.

١٢. الاسم المتولّي (جامي).

١٣. أي ليس ذلك المتولّي أوّلاً و ثانياً (ص).

آتَيْنَا دَاوُدَ مِنّا فَضْلاً﴾[1و2] فلم يقرن[3] به جزاء يطلبه منه).[4و5]

أي، فلم يقرن الحقّ ما أعطاه لداود جزاءً، أي: عملاً يطلب الحقّ إيّاه من داود عليه السلام.

(ولا أخبر أنّه أعطاه هذا الذي[6] ذكره جزاءً،[7] ولمّا طلب الشكر علىٰ ذلك[8و9] بالعمل[10] طلبه من آل داود، ولم يتعرّض لذكر داود ليشكره[11] الآل علىٰ ما أنعم به علىٰ داود).

لأنّ الانعام علىٰ نبيّ أُمّة في الحقيقة أيضاً انعام علىٰ تلك الأمّة، فأوجب الشكر عليهم.

(فهو في حقّ داود عطاء نعمة وافضال، وفي حقّ آله علىٰ غير ذلك، لطلب المعاوضة،[12] فقال تعالىٰ[13]: ﴿اِعمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْراً[14] وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ

---

١. سبأ (٣٤): ١٠.

٢. إنّ اللّه جمع لداود عليه السلام بين الخلافة الحقيقية المعنويّة الإلهيّة و بين الخلافة الظاهرة بالسيف و التحكّم الكليّ في العالم، و أعطاه النبوّة و الحكمة و فصل الخطاب و الملك و التحكم الكامل و السلطان و الحكم الشامل في جميع أنواع العالم و أجناسه، بكمال ظهور حكم ذلك في سليمان عليه السلام فإنّه حسنة من حسنات داود عليه السلام. (جندي).

٣. أي بالفضل الذي آتاه داود عليه السلام (جامي).

٤. كالشكر مثلاً (جامي).

٥. بل نسب ذلك إلى نفسه و قال: ﴿منّا﴾ (ص).

٦. من الفضل جزاءً لعملٍ من أعماله (جامي).

٧. بل نصّ على أنّه كان فضلاً و عطاءً (ص).

٨. النعمة الجليلة (ص).

٩. الفضل (جامي).

١٠. الذي هو مقتضى حكمه (ص).

١١. و إنّما طلب من آل داود (جامي).

١٢. بالأعمال القلبيّة و الجوارحيّة؛ شكراً لتلك النعمة. و هذا الطلب من آل داود ممّا عليه داود من الخلافة المطلقة المنصوص عليها، فإنّه إذا كان يطلب من غيره المستخلفين عليهم الأعمال شكراً على ما أنعم على داود يكون غايته في تعظيم خلافته و جلال قدره، سيّما إذا طلب ذلك من أهل الخليفة الذين هم مجبولون على التنافس و التباغض، فإنّ دلالته على جلالة قدر الخليفة أكثر و أظهر (ص).

١٣. آمراً لهم طالباً منهم الشكر بالعمل (جامي).

١٤. فعلم أنّ انتصاب ﴿شكراً﴾ إمّا على التمييز، و إمّا على أنّه مفعول لأجله.

←

الشَّكُورُ﴾[١و٢]، وإن كانت الأنبياء عليهم السلام قد شكروا للّه تعالىٰ علىٰ ما أنعم به عليهم ووهبهم، [٣]فلم يكن ذلك عن طلب من الله بل تبرّعوا بذلك[٤و٥]من نفوسهم، كما قام رسول الله صلى الله عليه وآله حتّىٰ تورّمت قدماه[٦] شكراً لما غفر الله له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر، فلمّا قيل له في ذلك قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً»[٧]، وقال في نوح عليه السلام ﴿إِنَّهُ كَانَ عَبْداً شَكُوراً﴾[٨]، والشكور من عباد الله تعالىٰ قليل[٩].

فأوّل نعمة أنعم الله بها علىٰ داود أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال»[١٠].

أي، ليس فيه حرف يتصل بما بعده، واتصال ما قبله من الحروف به واتصاله بما قبله

←

ثمّ إنّ الشكر و إن لم يكن مطلوباً من الأنبياء عليهم السلام ولكن لم يزل يواظبون عليه، و ذلك الشكر هو البالغ في الشكريّة، و إلى ذلك أشار بقوله تعالى: **﴿و قليل من عبادى الشكور﴾** و إليه نبّه بقوله: «و إن كانت» (ص).

١. فداود عليه السلام ليس يطلب منه الشكر على ذلك العطاء (جامي).

٢. سبأ (٣٤): ١٣.

٣. إيّاهم (جامي).

٤. الشكر الواقع منهم منبعثاً (جامي).

٥. أي من عند نفوسهم (جامي).

٦. من غير أن يكون مأموراً بالقيام على هذا الوجه (جامي).

٧. الإسراء (١٧): ٣.

٨. صحيح *البخاري* ج٢ ص٦٣؛ صحيح *مسلم* ج٤ ص٢١٧١؛ *المسند* لأحمد بن حنبل ج٤ ص٢٥١.

٩. وذلك لأنّ الشكر البالغ إلى كماله التامّ فيه هو أن يكون بلا طلب من المنعم الواهب، و هو إنّما يكون للكمّل من الأنبياء الذين تصل إليهم النعم من ديوان الوهب كما عرفت.

ثمّ إنّ الخلافة التي تحقّق بها داود، أنّما تقتضي التصرّف و التأثير في العالم، و هو أنّما يتصوّر بعد قطعه عن العالم، ضرورة أنّ المتأثّر ما لم ينفصل عن المؤثّر فيه ـ انفصال قطع يقابله به ـ لم يتمكّن من التصرّف فيه و التسلّط عليه كلّ التسلط فأوّل نعمة (ص).

١٠. و هي الحروف التي من شأنها أن يتصّل بما بعدها، فالاتّصال و الانفصال أنّما يعتبران بالنسبة إلى ما بعد، و أمّا بالنسبة إلى ما قبل فكلّ الحروف تقبل الاتّصال (جامي).

في غير هذا الاسم، لايوجب كونه من حروف الاتصال مطلقاً.

(فقطعه[١] عن العالم بذلك[٢] اخباراً[٣] لنا عنه بمجرّد هذا الاسم[٤،٥]، وهي الدال والألف والواو)[٦].

«اخباراً» منصوب بفعل مقدّر، تقديره: أعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال، و جعله اخباراً لنا عنه، أو فأخبر ذلك الاسم اخباراً لنا، أو حال من الاسم، أو من ضمير الفاعل في «قطعه» أي: مخبراً.

و لمّا كان بين الاسم والمسمّىٰ عند أهل الحقيقة مناسبة جامعة، أشار بأنّ كون اسمه من حروف منقطعة بعضها عن البعض في الوجود، إشارة من الله واخبار لنا أنّه تعالىٰ قطعه عن العالم، إذ الحروف متكثّرة، والكثرة للعالم كما أنّ الوحدة للحقّ.

فانقطاع بعضها عن البعض يوجب اتصال كلّ منها إلىٰ نفسه وحقيقته التي هو بها هو، فالمنقطع عن العالم والكثرة واصل إلىٰ حقيقته الواحدة وهو الحقّ، لذلك قيل: «الاستئناس بالناس يوجب الافلاس».

(و سمّي محمّداً بحروف الاتصال والانفصال فوصله[٧] به).

أي: بالحقّ **(و فصله[٨] عن العالم، فجمع له بين الحالتين[٩] في اسمه، كما جمع**

---

١. أي نبّه على قطعه عن العالم (جامي).

٢. أي بأن أعطاه اسماً ليس فيه حرف الاتّصال (جامي).

٣. «إخباراً» مفعول له من «قطعه» لاغير (ص).

٤. من غير نظرٍ إلى شيء آخر (جامي).

٥. الحروف تنقسم إلى ما يتّصل و يتّصل به ـ و هي حروف الإتّصال، و أكثر الحروف كذلك ـ و إلى ما يتّصل و لايتّصل به، بل تنقطع به الكلمة و تنفصل، فهو جهة تمامها و هي حروف الانفصال، و ذلك ستّة يجمعها «روز داذ» و إلى ما لايتّصل و لايتّصل به، و هذا غير ظاهرٍ ولا معدودٍ في الحروف ... و هذا هو الهمزة فقط (ص).

٦. فإنّ المناسبة بين الاسم و المسمّى ممّا يفهمها أهل الحقيقة (جامي).

٧. أي دلّ على وصوله به، أي بالحقّ سبحانه (جامي).

٨. أي دلّ على انفصاله عن العالم بحروف الانفصال.

٩. الاتّصال بالحق و الانفصال عن العالم (جامي).

لداود بين الحالتين من طريق المعنىٰ[١]) أي: طريق المسمّىٰ[٢].

(و لم يجعل ذلك في اسمه فكان ذلك اختصاصاً لمحمّد علىٰ داود (صلوات الله عليهما)، أعني: التنبيه عليه[٣] باسمه، فتمّ له الأمر) أي: لمحمّد ﷺ **(من جميع جهاته[٤،٥]، وكذلك في اسمه أحمد، فهذا من حكمة الله)**.

قوله: (هذا) إشارة إلىٰ ما ذكره من التنبيه بالاسم من قطعهما عن العالم ووصلهما بالحقّ، أي: هذا المعنىٰ من جملة حكم الله الحاصلة في الوجود، لمن يعلم أنّ كلّ ما في الوجود لايخلو عن حكمة إلهيّة.

(ثم قال في حقّ داود ؑ فيما أعطاه).

أي، في جملة ما أعطىٰ داود.

(علىٰ طريق الانعام عليه ترجيح الجبال معه التسبيحَ).

بالنصب علىٰ أنّه مفعول لقوله: (ترجيع) وهو منصوب علىٰ أنّه مفعول ثان لـ«أعطاه»، أو بنزع الخافض المبيّن لما، أي: من ترجيع الجبال والمفعول الثاني الضمير، أي فيما أعطاه إيّاه.

(فتسبّح لتسبيحه ليكون[٦] له[٧] عملها، وكذلك الطير[٨]).

---

١. في كتاب *العلل*، حديث النملة، أنّها قالت لسليمان ؑ: «أنت أكبر أم أبوك؟ قال: بل أبي، قالت النملة: فلم زيد في حروف اسمك على حروف اسم أبيك داود؟ قال سليمان: لاعلم لي بذلك، قال النملة: لأنّ أباك داوى جرحه بودٍّ؛ فسمّي داود و أنت سليمان، و أرجو أن تلحق بأبيك» انتهى.
و قد روي أنّ داود كان يسمّى عشيق اللّه.

٢. في بعض نسخ الشرح لاتوجد هذه العبارة.

٣. أي على الاختصاص المذكور الذي له بين الأنبياء (ص).

٤. جهة الاسم وجهة المسمّى (جامي).

٥. اسماً و مسمّى و صورةً و معنىً وفي آدم ؑ و إن كان الدال فيه مع الميم التامّ، ولكن منفصلاً عنه غير متّصل به، فلا يدلّ إلّا على الدولة الصوريّة و الجمعيّة الوجوديّة التي له (ص).

٦. أي سبب ذلك الترجيع له، أي لداود ؑ ثواب عملها؛ لأنّه إمامها في التسبيح و هي متقدّمة به في ذلك و متابعة له فيه، و للإمام ثواب عمل كلّ من اقتدى به (*شرح الفصوص* لعبد الغني النابلسي).

٧. أي لداود ؑ (جامي).

٨. و الوجه فى تخصيص هذين النوعين بالمتابعة هو أنّهما أشدّ أنواع الأكوان ترفّعاً على الإنسان، وغلوّاً عليه ←

بالجر، أي: ترجيع الطير وتسبيحه، أو بالنصب، أي: وكذلك سخّر الطير له ليسبّح معه تسبيحه.

(و أعطاه[١] القوّة ونعته بها[٢]، وأعطاه الحكمة[٣] وفصل الخطاب)[٤و٥].

أي، قال في حقّه: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالعَشِيِّ وَ الأشرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أوَّابٌ﴾[٦و٧]، وقال: ﴿ياَ جِبَالُ أوِّبِى مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَ ألَنَّالَهُ الحَدِيدَ﴾[٨]. فجعل ترجيع الجبال معه التسبيح، فكانت تسبّح بتسبيحه ليكون له ذلك التسبيح أيضاً، وكذلك تسخير الطير ليسبّح معه ليكون تسبيحه معه أيضاً تسبيحاً له.

←

وإباءً لقبول الإذعان له، لغلوّ القساوة و الخفّة فيهما. و بيّن أنّ كلاً منهما يمنع الانقياد و قبول التصرّف، أمّا الأوّل فلإفراطها في طرف الكثافة العاصية عن القبول. و أمّا الثاني فلتفريطه في طرف الخفّة و عدم استقراره بين يدي الفاعل عند التأثّر و القبول.

و بيّن أنّ الطرفين مع غلوّ إبائهما و علوّهما على الإنسان إذا دخلا في انقياده و إسلامه ـ فما في أواسطهما ـ ممّا يقرب إلى حدّ الاعتدال ـ يكون ذاك الانقياد أحرىّ و أولىّ، ضرورة أنّ رقيقة نسبته إلى الإنسان أوثق و أظهر.

ولايخفى على الواقف بأساليب هذا الكلام من المستبصرين، أنّ تأويل الجبال و الطير ـ هاهنا ـ بالعظام و القوى، لايوافق كمال خلافة داود عليه السلام و انقياد البريّة له و تسلّطه عليها.

ثمّ إنّ هذا المعنى و إن كان له وجه في حدّه عند الكلام على الحِكم الأنفسيّة، ولكن لايوافق هذا السياق، فإنّه في صدد تسخير الأكوان الآفاقيّة له، على ما هو من خصائص خلافته الخاصّة به (ص).

١. أي داود عليه السلام.

٢. حيث قال ﴿و اذكر عبدنا داود ذا الأيد﴾ فإنّ الأيد هي القوّة (جامي).

٣. ثمّ إن مثل هذه الخلافة لابدّ و أن تكون بالقوة التي بها يتمكّن من الظهور سياسة و حكماً. و الحكمة التي بها تترتب الأمور على الوضع الأتمّ و النظم الأليق والفصاحة التي بها تظهر الأشياء و الأحكام، فإلى هذه الأمور أشار بقوله: «و أعطاه القوّة» (ص).

٤. أي العلم بالأشياء على ماهي عليه و العمل بمقتضاه و إن كان متعلّقاً بكيفية العمل (جامي).

٥. لبيان تلك الحكمة على الوجه المفهم (جامي).

٦. ص (٣٨): ١٨ـ١٩.

٧. أوّاب، أي رجّاع عن كلّ ما يكره اللّه إلى ما يحبّ إليه قوله: ﴿أوّبى﴾ سبحّي من التأوّب، و هو التسبيح. *(مجمع البحرين)*.

٨. سبأ (٣٤): ١٠.

و «أعطاه القوّة ونعته بها» بقوله: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الايد انَّهُ اَوَّابٌ﴾[١]، وأعطاه الحكمة بأن جعله عالماً بالحقائق، عارفاً بالله ومراتبه وأسمائه، عاملاً بمقتضىٰ علمه، وجعله «فصل الخطاب» أي: واسطة بين الله وعباده كما قال: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ الّا وَحْياً اَو مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[٢]، فعينه ذلك الحجاب الذي يتجلّىٰ الحقّ من ورائه علىٰ العباد.

واعلم، أنّ روحه عليه السلام لمّا توجّه بكلّيته إلىٰ الحضرة الإلهيّة بالتسبيح والتحميد، انعكس منه النور الإلهيّ الفائض عليه إلىٰ قواه وأعضائه، فسبّحت تسبيح الروح بالمتابعة غير التسبيح المخصوص بكلّ منها، فكان كلّ ذلك للروح أصالة ولغيرها تبعيّة.

و لمّا كانت الجبال الظاهرة والطير المحشورة مثالاً للأعضاء والقوىٰ الروحانيّة والجسمانيّة، وصوراً ظاهرة في الخارج لهذه الحقائق التي في العالم الانساني، وكانت الأعضاء والقوىٰ يسبّحن معه بالعشي والاشراق، حصل ذلك التأثير الروحاني أيضاً في روحانيّة الجبال والطير، فسبّحن ذلك التسبيح بعينه، فكان ذلك التسبيح له عليه السلام بالأصالة ولهنّ بالتبعيّة، كما قال الشاعر[٣]:

فلو قبل مبكاها بكيت صبابة — بسعدى، شفيت النفس قبل التندّم
ولكن بكت قبلي فهيّج لي البُكا — بكاها، فقلت: الفضل للمتقدّم[٤]

(ثمّ المنّة الكبرىٰ والمكانة[٥] الزلفىٰ التي خصّه الله تعالىٰ[٦] بها التنصيص علىٰ

---

١. ص (٣٨): ١٧.
٢. الشورى (٤٢): ٥١.
٣. و هو عدي بن رقاع، كان في دولة بني أميّة.
٤. البيتان لعدّي بن الرقاع كما في شرح *المرزوقي على الحماسة* ج٣ ص١٢٩٠.
و فيه هكذا:

فلو قبل مَبكاها بكيت صُبابة — بلُبنىٰ شفيت النفس قبل التندّم
ولكن بكت قبلي فهاج لي البكاء — بُكاها فقلت: الفضل للمتقدّم

٥. أي المرتبة.
٦. أي يُنزِّه بها عمّن سواه، حيث أعطاه إيّاه و لم يعطهم (جامي).

خلافته، ولم يفعل ذلك مع أحد[١] من أبناء جنسه[٢،٣] **وإن كان فيهم خلفاء، فقال** ﴿يا داوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً في الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بالحَقِّ وَ لاَ تَتَّبِعِ الهَوىٰ﴾[٤]، **أي: ما**[٥] **يخطر لك في)** حكمك (من غير وحي منّي، **فيضلّك عن سبيل الله، أي: عن الطريق الذي أوحي به)** بسكون الياء للمتكلّم (إلىٰ رسلي).

قوله: (ثمّ المنّة) مرفوع علىٰ الابتداء وخبره «التنصيص».

و «ثمّ» هنا للرتبة كقوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذينَ آمَنُوا﴾[٦]، وإنّما كانت الخلافة المنّة الكبرىٰ والمكانة الزلفىٰ، لأنّها صورة مرتبة الالوهيّة المعطاة لمن هو خليفة علىٰ العالم بالتبعيّة[٧]، ولا مرتبة أعلىٰ منها.

(ثمّ تأدّب سبحانه معه[٨] **فقال: ﴿اِنَّ الَّذينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَديدٌ بِمَا نَسوُا**[٩] **يَوْمَ الحِسَابِ﴾**[١٠،١١]**، ولم يقل له**[١٢]**: فإن ظللت عن سبيلي فلك عذاب شديد)** ظاهر.

(فإن قلت: وآدمعليه السلام[١٣] **قد نصّ**[١٤] **علىٰ خلافته**[١٥].

---

١. في نسخة: «بأحدٍ» (ق).

٢. و هو أفصح مع اتّحادهما في المعنى (ق).

٣. و هم الأنبياء (جامي).

٤. ص (٣٨): ٢٦.

٥. موصولة.

٦. البلد (٩٠): ١٧.

٧. أي بتبعيّة الحقّ.

٨. أي مع داود عليه السلام (جامي).

٩. أي بسبب نسيانهم (جامي).

١٠. ص (٣٨): ٢٦.

١١. حيث لم يسند الضلال إليه (جامي).

١٢. أي لداود عليه السلام.

١٣. أيضاً (جامي).

١٤. أي نصّ اللّه على خلافته (جامي).

١٥. فليس داود مخصوصاً بالتنصيص على خلافته (جامي).

قلنا: ما نصّ[١] مثل التنصيص على داود[٢]، وإنّما قال: ﴿للمَلائكَةِ[٣] انّى جَاعِلٌ فى الأرْضِ خَلِيفَةً﴾[٤]، ولم يقل: إنّي جاعل آدم خليفة في الأرض، ولو قال أيضاً[٥] مثل ذلك لم يكن مثل قوله: ﴿انّا جَعَلْنَاكَ[٦] خَلِيفَةً﴾ في حقّ داود، فإنّ هذا محقّق[٧] وليس ذلك كذلك.

و ما[٨] يدلّ ذكر آدم في القصة بعد ذلك[٩] على أنه عين ذلك الخليفة الذي نصّ الله عليه، فاجعل بالك لاخبارات الحقّ عن عباده[١٠] إذا أخبر[١١].

و كذلك[١٢] في حقّ إبراهيم الخليل قال: ﴿انّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ امَاماً﴾[١٣]، ولم يقل: خليفة، وإن كنّا نعلم أنّ الامامة هنا خلافة، ولكن ما هي مثلها لأنّه ما ذكرها[١٤] بأخصّ أسمائها وهي الخلافة)[١٥].

كلّه غنيّ الشرح.

(ثمّ في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم[١٦]،

---

١. على خلافة آدم عليه السلام (جامي).

٢. أي على خلافة داود (جامي).

٣. في قصة آدم عليه السلام (جامي).

٤. البقرة (٢): ٣٠.

٥. إنّي جاعل آدم خليفة (جامي).

٦. بضمير الخطاب (جامي).

٧. ليس فيه احتمال غير المقصود (جامي).

٨. نافية.

٩. دلالة لاتحتمل الغير على أنّه (جامي).

١٠. و اجتهد في إدراك خصوصيّاتها (جامي).

١١. عنهم حتّى يفهم ما فضّل به بعضهم على بعضٍ (جامي).

١٢. أي و كذلك الحال (جامي).

١٣. البقرة (٢): ١٢٤.

١٤. أي الخلافة (جامي).

١٥. لأنّها خصوص مرتبة في الإمامة (جامي).

١٦. بأن حكم بين الناس بدلاً من المستخلف (جامي).

وليس[١] ذلك[٢] إلّا عن الله تعالىٰ، فقال له: ﴿فاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالحَقِّ﴾[٣]، وخلافة آدم قد لاتكون من هذه المرتبة، [٤و٥] فتكون خلافته أن يخلف من كان فيها[٦] قبل ذلك، [٧] لا أنّه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهيّ فيهم، وإن كان الأمر كذلك وقع، [٨و٩] ولكن ليس كلامنا إلّا في التنصيص عليه والتصريح به)[١٠].

أي، اختصّ داود عليه السلام بالخلافة في الحكم ليحكم علىٰ العالمين بالحقّ، وليست هذه الخلافة إلّا عن الله، فإنّ الله هو الحاكم علىٰ عباده لاغيره، وخلافة آدم وإن كانت أيضاً واقعة من الله لكن لمّا لم يكن منصوصاً عليه بالخلافة من الله في الحكم، يمكن أن يتوهّم متوهّم أنّه خليفة ممّن سبقه من الملائكة، أو غيرها.

(و انّه) في بعض النسخ[١١]: **(ولِلّه في الأرض خلائف عن الله وهم الرّسل، وأمّا الخلافة اليوم فعن الرّسل لا عن الله)[١٢و١٣].**

---

١. ذلك المذكور من الخلافة في الحكم (جامي).

٢. يشير (رض) إلى أنّ الحكم يستند إلى حضرة الاسم «اللّه»، فإنّ الحكم للّه، و الألوهيّة كمال الحكم و التصرّف بالفعل و الإيجاد و الاختراع. (جندي).

٣. ص (٣٨): ٢٦.

٤. بحسب الاحتمال العقلي و اللفظي (جامي).

٥. في أمر الإظهار و التنصيص في التنزيل بالخلافة في الحكم، الذي هو السلطنة؛ فإنّ الخلافة قد تطلق على من يخلف مَن هو قبله، فيحتمل أن تكون خلافة آدم من هذا القبيل (ص).

٦. أي في الأرض (جامي).

٧. من الملك و الجن و غيرهما (جامي).

٨. فإنّ آدم عليه السلام خليفة في الحكم عن اللّه بحسب الواقع (جامي).

٩. أي في آدم عليه السلام بحسب الظهور، فإنّ ظهور الخلافة فيهما سواء (ص).

١٠. في التنزيل الختمي العربّي المبين، الذي هو أعلى مراتب الإظهار و أتمّ أصناف الصور و أجلّ أطوارها (ص).

١١. و في بعضها بدون لفظة «أنّه».

١٢. بها خلافته الظاهرة بالملك و السيف. (جندي).

١٣. و ذلك لأنّ أمر الإظهار مطلقاً ـ إمامةً كان أو نبوّة أو رسالة أو خلافة ـ أنّما يتمّ دائرة كماله و يختم خزائن ترقّيه بالخاتم الرسول، فقبل بلوغ أمر الإظهار تلك المرتبة تكون الخلافة عن اللّه حتّى يتمّ كماله، فإذا بلغ و تمّ فإنّما يتفرّع من الخاتم ذلك، كما لايخفى، فالخلفاء بعد محمّد صلى الله عليه وآله أنّما يتمّ منه لا عن اللّه تعالى (ص).

الضمير للشأن، أي: والشأن أنّه في الأرض خلفاء عن الله ظاهراً وباطناً، أمّا ظاهراً فهم الرّسل ومتابعوهم من العلماء بالشرائع والأحكام الإلهيّة، كالائمة والمجتهدين في الأمّة المحمّدية، وأمّا باطناً فكالكمّل والأقطاب وسنذكره.

(فإنّهم ما يحكمون إلاّ بما شرع لهم الرسول، لايخرجون عن ذلك، غير أنّ هاهنا دقيقة لايعلمها إلاّ أمثالنا[١]، وذلك[٢] في أخذ ما يحكمون به ممّا هو شرع[٣] للرسول)[٤].

الدقيقة هي أنّ الأولياء الكمّل لغاية صفاء بواطنهم وظهور الحقّ وتجلّيه فيهم يعلمون بعض أحكام الله، ويأخذونه منه كما يأخذ الرسول أو الملك منه فيحكمون به، وذلك إمّا بانكشاف الأعيان الثابتة وأحكامها، وإمّا باخبار الله عن تلك الأحكام كما مرّ في الفصّ الشيثي.

و قوله: (ذلك) إشارة إلىٰ الدقيقة ذكرّه باعتبار المعنىٰ، و«شرع» علىٰ صيغة المبني للمفعول، و«من» في «ممّا» بيان «ما يحكمون به» أي: وتلك الدقيقة في صورة أخذ ما يحكمون به من الحق[٥] سبحانه من حكم ما هو شرع للرسول، ويجوز أن يكون مبنيّاً للفاعل ومن صلة الأخذ، و«ما» عبارة عن الحقّ، أي: وذلك في أخذ ما يحكمون به من الحقّ الذي هو شرعه للرسول.

(فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم عنه ﷺ بالنقل، أو بالاجتهاد الذي أصله أيضاً منقول عنه ﷺ، وفينا من يأخذه عن الله[٦] فيكون خليفة عن الله بعين ذلك[٧] الحكم،

---

١. قد مضى كلامه في الفصّ الإستحاقي (ص١٦٤): «فمن شهد الأمر الذي قد شهدته».

٢. المذكور من الدقيقة واقع (جامي).

٣. على صيغة المصدر (جامي).

٤. يشير(رض) إلى أنّ الحاكم من الخلفاء الإلهييّن الآخذين الخلافة عن اللّه، بعد أن يرثها عمّن استخلفه يأخذ الحكم أيضاً كذلك عن اللّه فيحكم بحكم اللّه عليه أن يحكم و تحكيمه إيّاه في خلقه و تطابق حكمه الحكم المشروع، فهو مأمور من قبل اللّه بالحكم. (جندي).

٥. متعلّق بالأخذ.

٦. بلاواسطة، و ذلك لكمال متابعته للنبيّ ﷺ فإنّه وصل به إلى مقام يأخذ الحكم بلاواسطة كما أخذه ﷺ بلاواسطة (جامي).

٧. لابغيره (جامي).

فتكون المادّة له من حيث كانت المادة لرسوله ﷺ[1]، فهو).

أي، ذلك الآخذ من الله.

(في الظاهر[2] متّبع[3] لعدم مخالفته في الحكم، كعيسىٰ عليه السلام إذا نزل فحكم)[4و5] بما حكم به رسول الله ﷺ **(وكالنبيّ محمّد ﷺ في قوله تعالىٰ: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[6].**

أمر[7] نبيّنا ﷺ بأتباع هدىٰ الذين سبقوا عليه من الأنبياء والرّسل، لا باتّباعهم بل باتّباع هديهم ليكون آخذاً من الله كما أخذوا منه، فكذلك من له التأسي به في جميع أحواله، يأخذ الحكم من الله تاسياً برسل الله (صلوات الله عليهم أجمعين)، مع أنّه في الظاهر متّبع له وتحت حكمه.

(و هو[8] في حقّ[9] ما يعرفه[10] من صورة الأخذ[11] مختص[12و13] موافق، هو فيه بمنزلة ما قرّره النبيّ ﷺ[14] من شرع مَن تقدّم من الرّسل، لكونه قرّره)[15].

---

١. أي مأخذ حكمه مأخذ حكم الرسول ﷺ.

٢. بصورة شخصيّته العنصريّة (ص).

٣. له ﷺ لعدم مخالفته له في الحكم و إن كان في الباطن مستقّلاً لأخذه عن اللّه بلاواسطة (جامي).

٤. بما حكم به الرسول ﷺ آخذاً من اللّه كما أخذه ﷺ (جامي).

٥. فإنّه في الظاهر متّبع، و في نفس الأمر مستقلّ، و إذ كان للخاتم مرتبة تمام الإظهار في جميع ما يحقّق به غيره من الكمّل سيرىٰ ذلك في سائر الأحكام منه، فكذا في أمر الاتّباع، و إليه أشار بقوله: «و كالنبيّ محمّد ﷺ» (ص).

٦. الأنعام (٦): ٩٠.

٧. أي الحقّ سبحانه.

٨. أي الخليفة منّا الآخذ الحكم عن اللّه (جامي).

٩. أي الحكم المأخوذ على الاستقلال من الوليّ المتّبع (ص).

١٠. ويتحقّق به (جامي).

١١. من اللّه تعالى (جامي).

١٢. بهذا الأخذ باطناً موافق للنبيّ ﷺ ظاهراً (جامي).

١٣. بالأخذ من وجه موافق لشرع النبيّ من آخر (ص).

١٤. أي بمنزلة النبيّ ﷺ في الحكم الذي قرّره (جامي).

١٥. أي من حيث كونه قرّره (جامي).

«هو» مبتدأ خبره «مختصّ»، «موافق» خبرثان، قوله: (هو فيه) مبتدأ آخر «بمنزلة»[١] خبره، ومعناه: هذا الوليّ الآخذ من الله عين الحكم الذي قرّره الرسول الشارع مختصّ باختصاص إلهيّ في حقّ ما يعرفه من صورة الأخذ، أي: مخصوص بهذا المعنىٰ موافق لشريعة الرسول المشرّع في[٢] ذلك الحكم.

و «هو فيه» أي: هذا الأخذ فيما أخذه من الله وقرّره في شرع رسول الله، بمنزلة ما قرّره رسول الله من أحكام شريعة مَن تقدّم عليه من الرّسل.

(فاتبعناه[٣] من حيث تقريره[٤] لا من حيث إنّه شرع لغيره قبله)[٥].

أي، فاتبعنا ما قرّر رسول الله ﷺ من شرع من تقدّم عليه من حيث إنه عليه السلام قرّره وجعله من شريعته، وأخبر أنّ الحكم كذلك عند الله، لا من حيث إنّه شريعة غيره، فإنّا لسنا مأمورين بشريعة الغير.

(وكذلك أخذ الخليفة عن الله[٦] عين ما أخذه منه[٧] الرسول[٨]، فنقول فيه بلسان الكشف: «خليفة الله»[٩]، وبلسان الظاهر: «خليفة رسول الله»[١٠]، ولهذا مات رسول الله ﷺ وما نصّ بخلافة عنه على أحد ولا عيّنه،[١١] لعلمه أنّ في أُمّته مَن يأخذ الخلافة عن ربّه، فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع،[١٢] فلمّا علم ذلك

---

١. أي قوله: «بمنزلة» في المتن.

٢. متعلّق بقوله: «موافق».

٣. أي الرسول.

٤. الذي هو وجه موافقته (ص).

٥. الذي هو وجه اختصاصه (ص).

٦. بعد رسول اللّه ﷺ (ص).

٧. أي من اللّه.

٨. فيتبعه الخليفة من حيث إنّه أخذه عن اللّه، لا من حيث إنّه أخذه الرسول عن اللّه (جامي).

٩. فإنّ الكشف سرّ المعرب عن وجه الاختصاص (ص).

١٠. لموافقته له في الظاهر (جامي).

١١. بوجه غير التنصيص (جامي). بل نصّ على خلافة علي الوصيّ بلا دغدغة.

١٢. لما تبيّن من لزوم اشتماله على وجهي الاختصاص و الموافقة (ص).

رسول الله ﷺ لم يحجر الأمر)[١].

أي؛ لمّا علم النبيّ ﷺ أنّ لله تعالىٰ عباداً من أُمّته وفي قوّتهم أن يأخذوا الخلافة من الله سبحانه، ما عيّن من يخلفه وجعل التعيين إلى الله.

و لمّا[٢] كان في تعيينه منعاً للبعض الذي ما عيّن له ذلك المقام، قال: (و لم يحجر الأمر) أي: لم يمنع أحداً من هذا الأمر، يعني أمر الخلافة.

(فللّه خلفاء في الأرض[٣] **يأخذون من معدن الرسول ﷺ)**.

اللّام للعهد[٤] والمعهود نبيّنا ﷺ.

(و الرّسلِ)[٥] أي: يأخذون من معدن نبيّنا أو من معدن الرّسل الذين تقدّموا عليه.

(ما اخذته الرّسل عليهم السلام)[٦].

من[٧] أحكام الشرائع والعلوم والمعارف وغيرها، والمراد بالمعدن عين الذات الإلهيّة وأسماؤه والأعيان التي لا يأخذ الحقّ أيضاً إلّا منها كما مرّ في الفصّ العزيري والشيثي.

فهؤلاء الكمّل محكومون معه بذلك الحكم المأخوذ من الله بالجهتين، من جهة الرسول ومن جهة الحقّ المكلّف بذلك، فصدق في حقّهم ما قال الشاعر[٨]:

لي سكرتان[٩] وللندمان واحدة شيء خُصِصت به من بينهم وحدي

(و يعرفون فضل المتقدّم[١٠] **هناك، لأنّ الرسول قابل للزيادة وهذا الخليفة ليس بقابل**

---

١. أي أمر الخلافة، و لم يحصره في الخلافة عنه. (جامي).

٢. هذا بيان و توجيه لاستعمال لفظ «لم يحجز» في هذا الموضع.

٣. خ ل: «في خلقه».

٤. في قوله: «الرسول».

٥. الذين تقدّموا عليه بالزمان. (جامي)

٦. أي رسولنا و سائر الرسل. (جامي)

٧. بيان لما في قوله: «ما أخذته الرسل».

٨. و هو أبونواس كما في *الحماسة*.

٩. نشوتان. في *الحماسة*.

١٠. أي الرسول المتقدّم. (جامي)

للزيادة[١و٢] التي لو كان الرسول قَبلها)[٣].

«الرسول» منصوب علىٰ أنّه خبر «كان»[٤]، و«قبلها» علىٰ صيغة الماضي، أي: الأولياء الخلفاء لله يعرفون فضل المتقدّم من الرّسل عليهم عند الله هناك، أي في ذلك الأخذ.

و المراد بالتقدّم ليس التقدّم الزماني بل التقدّم الرتبي، لذلك علّل بقوله: (لأنّ الرسول قابل للزيادة، فالتقدّم بالرتبة هو الذي يكون أرفع درجة وأعلىٰ مرتبة و أكثر أخذاً وأشدّ علماً بالله وأسمائه، وله فضيلة علىٰ غيره من الرّسل.

و أمّا الخليفة فليس قابلاً للزيادة التي لو كان هو رسولاً لقبل تلك الزيادة، فإنّ من جعله الله خليفة علىٰ العالم هو الذي جعله متحقّقاً بأسمائه كلّها، فلا يمكن الزيادة فيه.

و أمّا من يكون خليفة علىٰ بعض العالم كخلفاء الأقطاب فيقبلون الزيادة و النقصان، كما مرّت الاشارة إليه من أنّ لكلّ إنسان نصيباً من الخلافة الكبرىٰ والنيابة العظمىٰ، علىٰ حسب استعداده وقربه من الخليفة المطلقة.

(فلا يعطىٰ[٥] من العلم والحُكْم فيما شُرّع إلّا ما شُرّع للرسول خاصّة).

أي، لايعطي الله هذا الوليّ الآخذ من الله شيئاً من العلم والحُكم فيما شرّع له إلّا مثل ما شُرّع للرسول خاصّة.

(فهو في الظاهر[٦] متّبع غير مخالف[٧]، بخلاف الرّسل)[٨].

فإنّ الله يشرّع لكلّ منهم أحكاماً يوافق بعضها شريعة مَنْ قَبْلَهُ، ولا يوافق بعضها إمّا

---

١. إذ لم يتمّ حينئذٍ أمر الإظهار، و لم يختم أبواب خزائن النبوّة و الرسالة (ص).

٢. أي لأن يزيد في الأحكام. (جامي)

٣. فبهذا فضّل حكم الرسول على حكم الخليفة (ص).

٤. واسمه محذوف و هو «هو».

٥. ثمّ إنّ إظهار العلم و الحكم و تبيين الحقائق و المعارف من الأوضاع و الأحكام المشروعة لمّا كان من خصائص منصب الوليّ و الخليفة، فهو يوهم أنّه زيادة من الخليفة، نبّه على دفع مثله بقوله: «فلا يعطى» (ص).

٦. عند إظهار تلك الحقائق العلميّة و المعارف الحكميّة (ص).

٧. حيث إنّ إظهارها و تبيينها من عين ما شرع الرسول مطابقاً إيّاه، مستنبطاً ذلك منه، و دالاً هو عليه (ص).

٨. فإنّه قد تقع بينهم المخالفة. (جامي)

بزيادة حكم أو نقصه ونسخه.

(ألا ترىٰ عيسىٰ عليه السلام لمّا تخيّلت اليهود أنّه لايزيد علىٰ موسىٰ مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول آمنوا[1] به وأقرّوه، فلمّا زاد حكماً أو نسخ حكماً كان قد قرّره موسىٰ[2]ـ لكون عيسىٰ رسولاً[3]ـ لم يحتملوا ذلك، لأنّه خالف اعتقادهم فيه، وجهلت اليهود الأمر علىٰ ما هو عليه)[4].

أي، أمر الرسالة فإنّها تقتضي الزيادة والنقصان بحكم الوقت واستعداد قوم أُرسل الرسول إليهم.

(فطلبت[5] قتله، وكان من قصّته ما أخبرنا الله تعالىٰ في كتابه العزيز عنه وعنهم، فلمّا كان[6] رسولاً قبل الزيادة إمّا بنقص حُكم قد تقرّر أو بزيادة حكم،[7] علىٰ أنّ النقص[8] زيادة حكم بلاشك)[9].

لأنّ نقص الحكم المقرّر في الشرع رفع ذلك الحكم، ورفع الحكم حكم بالرفع زائد علىٰ ما قرّر.

(و الخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب)[10و11].

---

١. زعماً منهم أنّ لعيسى عليه السلام رتبة الخلافة مع موسى عليه السلام لاغير، و لذلك ما لم يروه يزيد حكماً على حكمه آمنوا به و أقرّوه (ص).

٢. ورأوا منه ذلك لإظهاره على صحائف الأزمان و الأعيان (ص).

٣. و مقتضى أمر الرسالة إظهار أحكامه المنزلة عليه (ص).

٤. من رسالة عيسى عليه السلام و أنّ إظهار تلك الأحكام منه من تلك الحيثيّة الشريفة التي قد حصروها في موسى عليه السلام اعتقاداً فبطلت (ص).

٥. اليهود. (جامي)

٦. عيسى عليه السلام. (جامي)

٧. و كلاهما صورة الزيادة، فإنّ الزيادة إدخال ما لم يكن معتبراً قبل في درجة الاعتبار، سواء كان بإضافة أمر و زيادته على السابق، أو بإسقاط شيء و نقصه عنه، و إليه أشار بقوله: «على أنّ النقص» (ص).

٨. أي نقص حكم.

٩. فإنّ نقص حكم إباحة شيء مثلاً عن الشريعة يستلزم زيادة الحكم بحرمته عليها و بالعكس. (جامي)

١٠. أي منصب الزيادة و النقصان. (جامي).

١١. ضرورة أنّ بعد ختم الرسالة، يعنى بلوغ أمر الإظهار إلى مرتبة تماميّته و ختم خزائن الأحكام و الأوضاع ←

أي: منصب الزيادة والنقصان (**و إنّما تنقص**[١] **أو تزيد علىٰ الشرع الذي قد تقرّر بالاجتهاد**[٢]**، لا علىٰ الشرع الذي شُوفِهَ به**[٣] **محمّد رسول الله ﷺ**).

أي، خوطب به مشافهة، وفي بعض النسخ: (شرعه محمّد ﷺ) وإنّما تدخل الزيادة و النقصان علىٰ الشرع المتقرّر بالاجتهاد، لأنّه حكم من وراء الحجاب، فإذا ظهر من يكون عالماً بنفس الأمر مكشوفاً بالحقائق غيّر[٤] ما ليس في نفس الأمر كذلك.

و أمّا في المشروع المنصوص عليه فلا يدخل فيه الاجتهاد ولا التغيير أصلاً؛ لأنّه في نفس الأمر كذلك.

(**فقد يظهر من الخليفة**)[٥] الآخذ من الله الحكم (**ما يخالف حديثاً ما في الحكم، فيتخيّل أنّه من الاجتهاد وليس كذلك، وإنّما هذا**[٦] **الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبيّ ﷺ، ولو ثبت لحكم به، وإن كان الطريق**[٧و٨] **فيه العدل عن العدل، فما هو**)[٩] أي: فليس ذلك العدل.

→ الشرعيّة المنبئة عن الحقائق بما هي عليه في نفس الأمر (ص).

١. أي الخلافة. (جامي).

٢. أي على المجتهدات التي لانصّ فيها حقيقة، سواء نقل فيها نصّ أو لم ينقل، و إنّما حكم المجتهد فيها بالرأي قياساً. (جامي)

٣. من اللّه أو ممّن أُوحي به إليه. (جامي).

٤. أي من يكون عالماً.

٥. الآخذ من اللّه. (جامي).

٦. يعنى الخليفة الآخذ من اللّه. (جامي).

٧. أي طريق الإسناد. (جامي).

٨. الشارح النابلسي فسّر العبارة هكذا: «و إن كان الطريق» عند أهل النظر «فيه» أي في ذلك الخبر النبويّ، حيث خالفه الخليفة «العدل» أي الميل منه «عن» قبول قول المخبر «العدل» الراوي لذلك الخبر «فما هو» أي ذلك المخبر العدل «معصوم عن» حصول «الوهم» له في سماع الخبر «ولا» معصوم «من النقل» أي رواية ذلك الخبر عن الرسول المعصوم ﷺ «على المعنى» أي بمعنى لفظ الرسول ﷺ لابعين لفظه.

هذا ما أفاده النابلسي (قده) ولكن الصواب أنّ معنى العبارة هكذا: و إن كان طريق إسناد الخبر رواية العدل عن العدل، أي العادل عن العادل كما فسّرها غيره.

٩. أي فما ذلك العدل معصوم عن الخطأ (ق).

(معصوم[1] من الوهم[2] ولا من النقل على المعنى[3و4]، فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم، وكذلك يقع من عيسى[5] عليه السلام فإنّه إذا نزل يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرّر[6و7]، المقرّر فتتبين برفعه صورة الحقّ المشروع الذي كان عليه النبيّ[8] صلى الله عليه وآله وسلم.

أي، تتبيّن صورة الحكم المشروع برفعه كثيراً من شرائع الاجتهاد، فالحقّ هنا مقابل الباطل.

(ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة، فيعلم قطعاً أنّه لو نزل وحي لنزل بأحد الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهيّ، وما عداه وإن قرّره الحقّ[9و10] فهو

---

١. بالرفع على لغة بني تميم. (جامي)

٢. الذي هو مبدأ السهو و النسيان (ص).

٣. الذي هو مبدأ التبديلات و التحريفات. (جامي)

٤. الذي هو مثار سائر التبديلات و التحريفات (ص).

٥. حين يزيد في الشرع ما يزيد (ص).

٦. بتقرير الأئمّة المجتهدين (جامي).

٧. في زماننا بتقرير المجتهدين من الأئمّة الأربعة و غيرهم (ص).

٨. فإنّ الذي عليه الحقّ في نفسه من الصور التي اختلفت الأئمّة في زماننا أنّما هو الواحد منها بلاشكٍّ (ص).

٩. في صورة المجتهدين. (جامي)

١٠. في صورة المجتهدين على ما مكنّهم محمّد صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك حيث قال: «أصحابى كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم فهو رحمة للعالمين» (ص).

أقول: صرّح المحقّقون بعدم صحة الحديث المذكور، قال الذهبي ـ في *ميزان الاعتدال* ج١ ص٤١٢ـ٤١٣ في ترجمة جعفر بن عبدالواحد الهاشمي القاضي ـ: «قال الدارقطني: يضع الحديث. و قال أبوزرعة: روى أحاديث لا أصل لها. و قال ابن عدي: يسرق الحديث و يأتي بالمناكير عن الثقات» ثمّ أورد عدّة أحاديث من موضوعاته و قال: و من بلاياه: عن وهب بن جرير، عن أبيه، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبى هريرة، عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «أصحابي كالنجوم، من اقتدى بشيءٍ منها اهتدى».

و قال في ترجمة حمزة ابن أبي حمزة الجزدي النصيبي (في *ميزان الاعتدال* ج١ ص٦٠٦ـ٦٠٧»: قال ابن معين: لايساوي فلساً. و قال البخاري: منكر الحديث. و قال الدارقطني: متروك و قال ابن عدي: عامة ما يرويه موضوع».

ثمّ ذكر عدّة من موضوعاته وعدّ منها «عن نافع، عن ابن عمر، حديث أصحابى كالنجوم فأيهّم أخذتم بقوله اهتديتم» راجع أيضاً *الكامل* لابن عدي، ترجمة حمزة المذكور ج٢ ص٣٧٧؛ *لسان الميزان*، ج٢

شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الأمّة واتساع الحكم فيها).

كما قال تعالىٰ: **﴿يُريدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَ لا يُريدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾**[1]، وقال رسول الله ﷺ: «**بعثت بالحنيفيّة السهلة السمحه**»[2] فتقريره لرفع الحرج إلىٰ أن يبيّن الله أحكامه.

و الحاصل: أنّ الواليّ الآخذ من الله لايرفع ما نصّ الرسول عليه من الأحكام، بل يرفع الأحكام الاجتهاديّة التي اختلف فيها، ويحكم[3] بما عليه الأمر في نفسه وعند الله، فيرتفع الخلاف.

(وأمّا قوله ﷺ: «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الأخير منهما»[4] فهذا في الخلافة الظاهرة

ص١١٨، جعفر بن عبدالواحد و ج٢ ص١٣٧، جميل بن يزيد (راجع *فصوص الحكم* شرح صائن الدين ج٢ ص٦٧٤ـ٦٧٣).

و أيضاً قال المحقق الخبير المولى علي بن المولى جمشيد النوري المتوفّى ١٢٤٦ هـ ق. في هذا الموضع من كلام صائن الدين ابن تركه:

وللّه درّ قائل قال:

صحابه گرچه جمله كالنجومند ولى بعضى كواكب نحس و شومند

لعمر إلهي إنّ سعة رحمة الحقّ لايتصوّر إلّا في صورة المنع عن الاجتهاد الذي ابتدعوه ترويجاً لأمر الغاصبين لمنصب أهل بيته و عترته ﷺ الذين قال ﷺ: «إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب اللّه و عترتي» و ليت شعري أنّ الشيخين و من بعدهما من الخلفاء، هل هم ثقل الكتاب؟ أم ثقل العترة؟ و أئمّتهم المروّجون لمذهبهم، لم يقل إلى الآن أحد منهم بكون أحد من أولئك الخلفاء الغاصبين كتاب اللّه النازل على رسوله ﷺ ولا بكونه من جملة عترته ﷺ و لقد اخترعوا و ابتدعوا أمر مسلك اجتهادهم الذي هو مجرّد البدعة و التشريع في دين الحقّ، صيّر مثل ماتن هذا الكتاب عترته ﷺ عامّة شاملة لكلّ من ادّعى مرتبة الولاية، و إن كان بعيداً في النسب من النبيّ الأمّي محمّد ﷺ كلّ البعد. اللهمّ إلا من جهة الاشتراك في بنوّة آدم أو نوح النبيّ ـ إن كان من نوع بني آدم و لم يكن من بني الجانّ ـ ربّنا افتح بيننا و بين قومنا بالحقّ، فإنّك أحكم الحاكمين، يا ربّ العالمين (راجع *شرح فصوص الحكم لصائن الدين بن تركة* ج٢ ص٦٧٤).

١. البقرة (٢): ١٨٥.

٢. *بحار الأنوار* ج٧٢ ص٢٣٤، ح١.

٣. أي الولي الآخذ من اللّه.

٤. *صحيح مسلم* ج٣ ص١٤٨٠ كتاب الإمارة باب ١٥، ح٦١.

التي لها السيف، وإن اتفقا[١] فلا بدّ من قتل أحدهما[٢]، بخلاف الخلافة المعنويّة،[٣] فإنّه لاقتل فيها)[٤].

لمّا ذكر أنّ لله خلفاء يأخذون الحكم من الله، ثمّ جعلهم ظاهراً[٥] وباطناً، أورد الحديث وبيّن محلّ الحكم[٦] جواباً عن اعتراض مقدّر، وهو قول القائل: كيف يكون لله خلفاء ظاهراً وباطناً وقد قال نبيّه ﷺ: «**إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الأخير منهما**».

وإنّما لم يكن القتل في الخلافة المعنوية، لأنّ الخليفة في الباطن هو القطب، ولا يمكن أن يكون أكثر من واحد، وباقي الخلفاء المعنوية تحت حكمه وتصرّفه، وجواب «أمّا» قوله من بعد: (فمن حكم الأصل).

(و إنّما جاء القتل[٧] في الخلافة الظاهرة[٨] وإن لم يكن لذلك الخليفة)[٩].

أي، الخليفة الأولىٰ الذي لايقتل (**هذاالمقام**)[١٠] أي مقام الخلافة أو أخذ الأحكام من الله.

(و هو[١١] خليفة رسول الله ﷺ إن عدل)[١٢].

---

١. في الحكم (ق).

٢. و هو آخرهما. (جامي).

٣. غير المقرونة بالخلافة الظاهرة. (جامي)

٤. يعني أنّ الخلافة الحقيقية المعنويّة القطبية الكماليّة لاتكون في كلّ عصر إلّا لواحدٍ، كما أنّ اللّه واحد فكذلك خليفته الذي هو نائبه في الكلّ واحد و لا يأخذ الحكم الكليّ الواحد عن الله الواحد الأحد إلّا ذلك الواحد، أعني كامل العصر. (جندي).

٥. أي خلفاء ظاهراً وخلفاء باطناً.

٦. أي حكم القتل محلّه هو الخلافة الظاهرة.

٧. أي قتل الخليفة الآخر. (جامي).

٨. مطلقاً (ص).

٩. الظاهرة التي في الثانية من الرتبة (ص).

١٠. و هو مقام أخذ الحكم عن الله، فإنّ ذلك لايتعلّق بالصورة التي هي الحاكمة بالقتل، فبين هذه الخليفة و بين الخليفة الأولى تخالف في رتبة الخلافة غير متّحدٍ في النسبة فيها فإنّ الأولى أخذه عن الله (ص).

١١. أي الخليفة الآخر. (جامي)

١٢. فوجوب القتل فيها ـ مع تفاوت النسبة المعنويّة ـ لما في تعدّد ولاة الأمر و الخلفاء الصوريّة من الفساد الذي في دليل التمانع الوارد في التنزيل السماوي، الذي هو أصل سائر الأحكام، و إليه أشار بقوله: «فمن حكم الأصل» (ص).

أي، الذي قرّر علىٰ الخلافة خليفة رسول الله إن عدل في الحكم بين الناس، وإن لم يعدل فهو خليفة ظاهراً، لكن لا خليفة رسول الله.

(فمن حكم الأصل[١و٢و٣] الذي به يُخيّل وجود إلهين)[٤].

هذا جواب «أمّا» أي: أمّا قوله ﷺ: **«إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الأخير منهما»** فمن حكم الأصل، الذي هو وجوب كون الله واحداً، والثاني الذي به يُخَيَّل جواز وجود إلهين واجب القتل؛ لئلا يكونا خليفتين كما لايكون إلهين.

و إنّما كان بالخلافة الثانية تخيّل ذلك؛ لأنّ الخليفة مظهر الحقّ في الظاهر، فكونها اثنين يكون دليلاً وعلامة علىٰ إلهين ظاهرين فيهما، فيخيّل أنّ الأمر كذلك؛ لكنّ الثاني منتف بحكم الأصل فكذلك مظهره أيضاً.

(و ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[٥] وإن اتفقا).

يعني الإلهين.

(فنحن نعلم[٦] أنّهما لو اختلفا تقديراً لنفذ حكم أحدهما[٧و٨]، فالنافذ الحكم هو

---

١. الأصل هو الدليل، أي الدليل الذي يكون قضيّة شرطيّة يتقدّمها نقيض المدعّى هو الوحدة، و نقيضها هو التعدّد الذي يكون مقدماً لهذه الشرطيّة.

٢. «الذي به يخيّل» ليس صفة لـ«الأصل» حتّى يرد أنّ ذلك الأصل ـ على تقدير كونه هو وجوب كون الله واحداً ـ رافع ذلك الخيال لاموجبه، بل يكون مفعولاً لقوله: «حكم» فالحكم مصدر مضاف إلى فاعله، و مفعوله هو قوله: «الذي» و قول الشارح «و الثاني الذي به يخيّل جواز وجود إلهين» بيان مدلول «الذي» في قول الشيخ.

و يحتمل احتمالاً بعيداً أنّ هذه الصيغة ـ أي «يخيّل» ـ لاتكون مشتقّة من الإحالة بصيغة الخطاب، فحينئذٍ تكون «الذي» صفة لـ «الأصل».

٣. الأصل هو الدليل، و الدليل يخيّل التعدّد؛ لأنّ مقالة التعدّدبطريق الفرض، و هو و لو كان فيهما آلهة إلّا الله.

٤. جاء مثله، و هو قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (ص).

٥. الأنبياء (٢١): ٢٢.

٦. ثمّ إنّه لمّا كان الكلام في قتل الخليفة الثانية ـ و إن عدلت ـ لذلك قيّد الدليل بقوله: «وإن اتّفقا» تطبيقاً لما هو بصدد تبيينه من المدّعى، و بعد ذلك تعرّض للشقّ الآخر تعميماً للدليل بقوله: «فنحن نعلم».

٧. فقط. (جامي)

٨. أو لم ينفذ حكمهما أصلاً فلا يكونان واجبين.

الإله علىٰ الحقيقة، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله).

غني عن الشرح.

(و من هنا نعلم[١] أنّ كلّ حكم ينفذ اليوم في العالم فإنّه حكم الله عزّوجلّ، وإن خالف[٢] الحكم المقرّر في الظاهر المسمّىٰ شرعاً، إذ لاينفذ حكم إلّا لله في نفس الأمر؛ لأنّ الأمر الواقع في العالم أنّما هو علىٰ حكم المشيئة الإلهيّة، لا علىٰ حكم الشرع المقرّر)[٣].

لمّا كان الإله في الوجود واحداً، علم أنّ جميع الأحكام النافذة في العالم لاتنفذ إلّا بحكم الله وارادته وتنفيذه بين عباده، وإن وقع ذلك الحكم مخالفاً لمّا قرّره الشرع؛ لأنّ كلّ ما يقع في العالم انّما هو بحكم المشيئة الإلهيّة لابحكم غيره، فما شاء الحقّ وقوعه يقع البتة. وما لم يشأ لم يقع، سواء كان قرّره الشرع أولا.

(و إن كان تقريره[٤] من المشيئة، ولذلك نفّذ تقريره خاصّة)[٥و٦].

«إن» للمبالغة، أي: وإن كان تقرير الشرع المقرّر أيضاً واقعاً بالمشيئة الإلهيّة، فإنّ الحقّ شاء أن يُقَرّر، لذلك نفّذ تقريره خاصّة، أي: وقع التقرير لا العمل به عند مَن لم يعمل بذلك.

(و أنّ[٧] المشيئة[٨] ليس[٩] لها فيه إلّا التقرير[١٠]، لا العمل بما جاء به)[١١].

---

١. أي من مقام كون نفاذ الحكم من خواص المرتبة الإلهيّة. (جامي)

٢. ذلك الحكم النافذ. (جامي)

٣. بالمشيئة، فما شاء الحقّ وقوعه وقع ألبتّة، و ما لم يشأ لم يقع سواء كان الشرع قرّره أوْلا. (جامي).

٤. أي تقرير الشرع المقرّر أيضاً من المشيئة. (جامي).

٥. لا العمل به (جامي).

٦. دون العمل بأحكامه و التزام ما جاء به (ص).

٧. خ ل: «فإنّ».

٨. فإنّ المشيئة المتعلقة بتقرير الشرع ليست لها خاصيّة فيه، أي في الشرع (جامي).

٩. أي في الشرع المقرّر.

١٠. أي إثبات عينه في الخارج (ص).

١١. إلّا إذا تعلّقت المشيئة به أيضاً (جامي)

«و أن» بالفتح معطوف علىٰ قوله: (و من هنا نعلم أنّ كلّ حكم ينفذ اليوم في العالم فإنّه حكم الله)، أي: نعلم «أنّ المشيئة ليس لها فيه» ـ أي: في ذلك الشرع المقرّر ـ «إلّا التقرير لا العمل بما جاء به» ذلك الشرع إلّا ما تعلّقت المشيئة أيضاً بعمله.

(فالمشيئة سلطانها عظيم، ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات)[1].

أي، مظهراًبه تظهر مقتضيات الذات في الوجود العلمي والعيني.

(لأنّها لذاتها[2] **تقتضي الحكم،**[3] **فلا يقع في الوجود شيء، ولا يرتفع خارجاً عن المشيئة، فإنّ الأمر الإلهي**[4] **إذا خولف هنا بالمسمّىٰ معصية)**[5و6] أي: بما يسمّىٰ معصية **(فليس الأمر إلّا بالواسطة،**[7و8و9] **لا الأمر التكويني)**[10].

أي، الأمر قسمان:

١ـأمر بواسطة المظاهر كالأنبياء والأولياء والمجتهدين.

٢ـو أمر بغير الوسائط.

و ما لا واسطة فيه وهو الأمر التكويني لايمكن المخالفة فيه كقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[11]، وما كان بالواسطة فقد تقع المخالفة فيه، لذلك آمن

---

١. فإنّه إذا استقرّت الذات و استولت عليها بالتجلّي ما نفدت حكمها في أقطار الوجود (جامي).

٢. لا لغيرها.

٣. و تثبت الأمر و تقدّره بالذات، دون توسّط رسالة نبيّ ولا دلالة أمر تنزيلي (ص).

٤. التنزيلي (ص).

٥. أي بما يسمّى معصية (جامي).

٦. فالمسمّى معصية و مخالفة أنّما هو باعتبار أمر المكلّف و الشارع المتوسّط، لا باعتبار أمر الواجب التكويني الذي هو المشيئة فلا مخالف لله في أمره الذي لا واسطة فيه، فلا رادّ له ولا معقّب، فهذا مقتضى الألوهيّة (ق).

٧. المسمّى بالأمر التكليفي (جامي).

٨. أعني الأمر التنزيلي الذي هو بواسطة النبيّ ﷺ (ص).

٩. و في النسخ المصححة الأُخرى: «فليس إلّا الأمر بالواسطة» بتقديم «إلّا» على «الأمر».

١٠. الذي لا واسطة فيه (ص).

١١. يس (٣٦): ٨٢.

بعض الناس بالأنبياء وكفر بعض، وممّن آمن أتىٰ بجميع أوامرهم بعضهم ولم يأت بعضهم.

(فما[1] خالف الله أحد قطّ في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة)[2].

لأنّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

(فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة[3] فافهم[4]) أي: فالمخالفة ما وقعت إلّا في أمر الواسطة.

(وعلىٰ الحقيقة، فأمر المشيئة[5] أنّما يتوجّه إلىٰ ايجاد عين الفعل لا علىٰ مَن ظهر علىٰ يديه، فيستحيل أن لايكون، ولكن في هذا المحلّ الخاصّ).

أي، لايتعلّق أمر المشيئة علىٰ الحقيقة إلّا بايجاد عين الفعل، لكن في هذا المحلّ الخاصّ، لا علىٰ فاعله ليلزم أن يكون عدم الفعل منه مستحيلاً، فالمحلّ شرط صدور الفعل، وتعلّق أمر المشيئة بالمشروط لا الشرط، والتعلّق به بأمر آخر وبمشيئة أُخرىٰ، كما وقع الخلاف بين العلماء أن الأمر بالشيء أمر بما لايتمّ ذلك الشي إلّا به أوّلاً كالوضوء للصلاة، فذهب بعضهم إلىٰ أنّ الأمر به ليس بعينه أمراً بما لايتمّ إلّا به بل بأمر آخر.

أمّا لو نازع فيه منازع فكان في موضعه، لأنّ المشيئة تعلّقت بالايجاد في ذلك المحلّ فتعلّقت به أيضاً، ولمّا كان التوجّه هاهنا متضمّناً معنىٰ الحكم عدّاه بـ «علىٰ» في قوله: (علىٰ من ظهر).

---

١. نافية.

٢. التي لادخل للواسطة فيه و لالغيرها ممّا يشوب به صرافة الوحدة (ص).

٣. و هو الأمر التكليفي في الشرع المقرّر لاغير (النابلسي).

٤. حيث إنّ منشأ المخالفة إنّما هو إدخال الواسطة الحاكمة على ما يترتّب على إيجاد الفعل من العوارض الاعتباريّة، التي تعرض الفعل المذكور بالإضافة إلى فاعله المخصوص في الزمان الخاص كالإباحة و الحرمة و غيرهما (ص).

٥. إذا تعلّقت بأفعال العباد. (جامي).

(فوقتاً يسمّىٰ[١] به[٢] مخالفة لأمر الله[٣]، ووقتاً يسمّىٰ موافقة وطاعة[٤] لأمر الله. ويتبعه[٥] لسان الحمد والذّم علىٰ حسب ما يكون)[٦و٧].

أي، يسمّىٰ الفعل الصادر بسبب تعلّق أمر المشيئة بعين ذلك الفعل عند كونه غير موافقٍ لأمر الشارع معصيةً ومخالفةً لأمر الله، وعند كونه موافقاً موافقةً وطاعةً، وحينئذ يتبعه لسان الحمد في الطاعة والذّم في المعصية.

(و لمّا كان الأمر في نفسه علىٰ ما قرّرناه[٨و٩]، لذلك كان مآل الخلق إلىٰ السعادة علىٰ اختلاف أنواعها)[١١و١٢].

أي، لمّا كانت الأفعال كلّها بمشيئة الله كما قرّرناه من أنّه لايقع شيء إلّا بالمشيئة الإلهيّة ولا يرتفع إلّا بها، كان مآل الخلق في الآخرة إلىٰ السعادة علىٰ اختلاف أنواع الخلائق وسعادتهم.

---

١. عين الفعل به (جامي).

٢. أي بأمر المشيئة (جامي).

٣. إذا لم يكن موافقاً للأمر التكليفي (جامي).

٤. إذا كان موافقاً للأمر التكليفي (جامي).

٥. أي الفعل الذي يتعلّق به المشيئة (جامي).

٦. موافقاً او مخالفاً للأمر التكليفي، فإن كان موافقاً يحمد، و إن كان مخالفاً يذمّ (جامي).

٧. أي على حسب الموافقة لأمر الواسطة و المخالفة و إن كان العبد في كليهما موافقاً لأمر الإرادة مطيعاً له (ق).

٨. من أنّه لايقع شيءٌ إلّا بالمشيئة الإلهيّة ولا يرتفع إلّا بها. (جامي).

٩. من أنّ الحمد و الذمّ و الموافقة و المخالفة منشأها إنّما هو المشخّصات الخارجيّة، و هي نسبة تلك العين إلى الزمان و المكان المخصوصين، و النسبة إنّما هي اعتبارات محضة لاحَظّ لها من الوجود، فتكون عين الأفعال التي هي متوجّه أمر المشيئة في نفسها مبرّأة عن هذا النسب، و إن كان في الخارج لايخلو عن نسبة من تلك النسب (ص).

١٠. سيأتي الكلام في ذلك في الفصّ الزكريّاوي، فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد.

١١. و اشتراكها في رفع العذاب عنهم. (جامي).

١٢. فإنّ لكلّ نسبة خاصيّة و أثراً يترتّب عليها، إمّا في طرف الحمد و يسمّى بدرجات الجنّة، أو في جهة الذمّ و يسمّى بدركات الجحيم، و الكلّ سعادة لشمول الرحمة إيّاه.

(فعبّر عن هذا المقام[١] بأنّ الرحمة وسعت كلّ شيء[٢]، وأنّها[٣] سبقت الغضب الإلهيّ)[٤].

أي، عبّر الحقّ عن لسان هذا المقام «**بأنّ الرحمة وسعت كلّ شيء**»، فإنّ المشيئة الإلهيّة وسعت جميع الأشياء أعيانها وأحوالها؛ لأنّها بها وجدت في العلم وبها ظهرت في العين.

و قال أيضاً: «**إنّ رحمتي سبقت غضبي**»[٥] فرحمته السابقة مشيئته الذاتية العامّة، السابقة علىٰ كلّ شيء اسماءً كانت او اعياناً.

(والسابق متقدّم[٦]، فإذا لحقه[٧] هذا[٨] الذي حكم عليه المتأخّر[٩و١٠] حكم عليه المتقدّم[١١و١٢] فنالته الرحمة[١٣]، إذ لم يكن غيرها سبق)[١٤و١٥].

أي، إذا لحقه حكم الغضب الذي هو المتأخّر بواسطة المخالفة حكم عليه المتقدّم بالرحمة السابقة فأخذته من يد «المنتقم»، وحكم الغضب إمّا قبل أخذ «المنتقم» حقّه منه أو بعده، أو حال الانتقام، لأنّ السابق علىٰ الغضب هو الرحمة، فالمآل أيضاً إليها.

(فهذا معنىٰ «سبقت رحمته غضبه»).

---

١. أي مقام كون مآل الكلّ إلى السعادة. (جامي).

٢. من متوجّهات أمر المشيئة (ص).

٣. أي و عبّر عن هذا المقام أيضاً بأنّها أي الرحمة. (جامي).

٤. سبقاً ذاتياً يستلزم العلوّ و الاستيلاء (ص).

٥. *بحار الأنوار* ج٨ ص٣٠٦، ح١٣ و ج١٤ ص٣٩٣، ح١٢؛ *مسند أحمد* ج٢ ص٢٤٢، ٢٥٨، ٣٩٧؛ *صحيح مسلم* ج٨ ص٩٥.

٦. في الوجود و نفاذ الأمر (ص).

٧. بالاستحقاق له. (جامي).

٨. أي هذا العبد. (جامي).

٩. يعني الغضب. (جامي).

١٠. يعني الغضب المسبوق بالقهر و الشقاوة (ص).

١١. يعني الرحمة. (جامي).

١٢. يعني الرحمة السابقة باللطف و السعادة (ص).

١٣. و أخذته من يد غضب المنتقم. (جامي).

١٤. فالرحمة سبقت الغضب فلا يلحقها الغضب و إلّا لم تكن سابقة. (جندي).

١٥. بالعلوّ الإحاطي الذي هو أثر التقدّم الذاتي (ص).

اعلم، أنّ السبق يستعمل علىٰ معانٍ منها التقدّم بالوجود.

و منها قولهم: «سبق الفرسُ الفرسَ» أي: لحقه وتعدّاه.

و منها سبقه فلان في الصنعة أو في الكرم، أي: زاد عليه وغلبه، وفي قوله تعالىٰ: «**سبقت رحمتي غضبي**» جميع هذه المعاني مرعية.

وأمّا الأوّل: فإنّه لو لم تكن رحمته لماوجد شيء من الأشياء فضلاً عن الغضب.

و أمّا الثاني: فلأنّه تلحق الرحمة فتأخذ المجرم من يد «المنتقم».

و أمّا الثالث: فعند توجّه «المنتقم» إليه من الانتقام، وقد يتوجّه «الرحمن» بالمغفرة والرحمة إليه فلا يبقىٰ له حكم عليه.

فقوله: (هذا) إشارة إلىٰ قوله: (و السابق متقدّم ... الخ) وهو يجمع المعاني الثلاثة، لذلك قال: (فهذا معنىٰ سبقت رحمته غضبه).

(لتحكم[1] علىٰ مَن وصل إليها فإنّها في الغاية وقفت)[2].

أي، لتحكم الرحمة علىٰ كلّ مَن وصل إليها: أي: إلىٰ الرحمة، وفاعل «وصل» ضمير عائد إلىٰ «مَن»، فإنّ الرحمة السابقة علىٰ كلّ شيء لاتقف إلّا في الغاية والنهاية؛ ليكون الأوّل عين الآخر، فالرحمة الإلهيّة أوّل الأشياء وآخرها.

(و الكلّ سالك إلىٰ الغاية[3]**، فلابدّ من الوصول إليها)** أي: إلىٰ الغاية **(فلا بدّ من الوصول إلىٰ الرحمة**[4][5] **ومفارقة الغضب)**[6].

---

١. أي الرحمة. (جامي).

٢. و هي الحدّ المحيط الذي ليس وراءه شيء (ص).

٣. يتوجّه إليها في الحركة الظهوريّة (ص).

٤. التي هي الغاية. (جامي).

٥. امر خداى دان همه مقبول و ناقبول — من رحمة بدا و الى ما بدا يؤل
از رحمت آمدند و برحمت روند خلق — اين است سرّ عشق، كه حيران كند عقول
خلقان همه بفطرت توحيد زاده اند — وين شرك عارضى شمر و عارضى يزول
گويد خرد كه سرّ حقيقت نهفته دار — با عشق پرده در برو اى عقل بوالفضول
يك نكته زان حكايت ما كان و ما يكون — كاين نكته گه صعود نمايد گهى نزول
جزمن كمر بعهد امانت نبست كس — گر خوانيم ظلوم و گردانيم جهول

٦. الذي غلبته الرحمة. (جامي).

أي، وكل العباد بل وكلّ الأشياء سالك بقطع مراتب الوجود العلمي والعيني بالحركة الدوريّة الوجوديّة، فلا بدّ من الوصول إلىٰ غاياتها وكمالاتها، ولابدّ من الوصول إلىٰ الرحمة ومفارقة الغضب وأحكامه؛ لأنّ غايات الأشياء وكمالاتها لاتكون إلّا مرغوباً فيها، لامهروباً عنها.

(فيكون الحكم[1] لها[2] في كلّ واصل إليها[3] بحسب ما يعطيه حال الوصول إليها).

أي، فحينئذٍ يكون الحكم للرحمة في كلّ عين من الأعيان التي وصلت إلىٰ الغاية، فتعمّ الرحمة عليها جميعاً، لكن علىٰ حسب درجاتهم وتفاوت طبقاتهم، فيكون للبعض نعيم في عين الجحيم، ولبعض آخر في الجنّة، ولآخر في الأعراف الذي بينهما.

(فمَن كان ذا فهم[4] يشاهد ما قلنا[5] و إن لم يكن فهم فيأخذه عنّا)

أي، فمن كان ذا بصيرة وعرفان مكشوف القلب فيشاهد ما قلنا في الوجود شهوداً عيانيّاً، ومن لم يكن كذلك ويكون مؤمناً بالأنبياء والأولياء فيأخذه عنّا تقيّداً ايمانيّاً.

(فما ثمّ[6] إلّا ما ذكرناه فاعتمد عليه، وكن بالحال فيه[7] كما كنّا)[8]

أي، فما في نفس الأمر، إلّا ما ذكرناه وبيّناه لك، فاعتمد علىٰ قولنا وكن مشاهداً صاحب حال في هذا الوجود الدنياوي، كما كنّا ليكون لك أرفع الدرجات، لأنّك لاتحشر إلّا كما تنشر حال المفارقة.

---

١. الحاكم هو الغاية (ص).
٢. أي للرحمة. (جامي).
٣. أي الغاية. (جامي).
٤. عظيم يورثه الذوق و الكشف. (جامي).
٥. فيه إشعار ما ورد في الحديث: «الناس عالمٌ أو متعلّم و الباقي همجٌ» (ص).
٦. أي في نفس الأمر. (جامي).
٧. أي فيما ذكرناه، يعني اجتهد حتّى يصير حالك، ولا تكتف بمجرّد التقليد. (جامي).
٨. الفعل منسلخ عن الزمان، أي كما نحن بالحال فيه. (جامي).

(فـمنه[1] إلينا[2] مـا تلونا عليكم[3] و منّا[4] إليكم مـا وهبناكم منّا)[5،6]

أي، فمن الحقّ نزل إلينا ما تلونا عليكم وبيّنا عندكم، ومنّا نزل إليكم ما وهبناكم من المعارف والعلوم، وفي بعض النسخ: (و ليس إليكم ما وهبناكم منّا) أي: ليس ما ورد إليكم ممّا وهبناكم منّا، بل من الله، والظاهر تصحيف من الناسخ.

(و أمّا تليين الحديد فقلوب قاسية يليّنها الزجر والوعيد تليينَ النار[7و8] الحديدَ).

أي، وأمّا كونه بحيث يليّن الحديد، فاشارة إلىٰ تليينه ـ بالمواعظ والحكم والتصرفات الروحانيّة ـ القلوب القاسية الجافية، كتليين النار الحديد.

(و إنّما الصعب قلوب أشدّ قساوة من الحجارة، فإنّ الحجارة تكسّرها وتكلّسها[9] النار ولا تليّنها).

أي، تليين الحديد أمر سهل وإنّما الصعب تليين قلوب هي أشدّ قساوة وصلابة من

---

١. أي من الحقّ. (جامي).

٢. وفاض علينا. (جامي).

٣. ما قلنا لكم وارد إلينا من الحقّ و قد وهبنا لكم فلكم منّا ذلك، و ليس ذلك وارداً من الحق إليكم بل منّا إلّا ماشاء الله تعالى. (جندي).

٤. نزل. (جامي).

٥. فـ «منّا» ثانياً تأكيد للأوّل أو متعلّق بـ «وهبناكم» من أحوالنا التي نزلت إلينا من الحقّ سبحانه. (جامي).

٦. من الحقائق و المعارف التي هي لبّ تلك الصور، و تلك الحقائق هي عين حقيقة الكمّل، و فصّ كلمتها لاغير عند التحقيق، فـ «منا» الثانية بيان لـ «ما» على هذا التقدير.

و يحتمل أن يكون صلة للوهب، و الأولى منها ابتدائيّة.

و لمّا كانت هذه الحكمة من خزانة الوهب - كما بيّن ـ و باطن الكلمة الداوديّة و بيّناتها كاشفة عنها، صرّح بعبارة الوهب؛ تطبيقاً لما مهّد سابقاً.

و حاصل هذا الكلام أنّ الواصل إليه من المبدأ بوساطة النبي ﷺ أنّما هو الكلام المتلوّ الكاشف عن الكلّ، ذوقاً لالغةً و وضعاً.

و أمّا المعارف التي أظهرها و باح بإفشائها في عبارات دالّة عليها وضعاً و لغة، و هي مستنبطة أوّلاً من أصل حقيقتها، التي هي الكتاب الجامع (ص).

٧. خ ل: «كتليين النار».

٨. أي مثل تليين النار. (جامي).

٩. يعني (رض) أنّ الحجارة ليس لها قبول التليين، فإنّها للكسر أو للتّكليس. (جندي).

الحجارة التي هي أشد من الحديد، فإنّ النار تليّن الحديد ولا تليّن الحجارة، بل تكسرها وتكلّسها، أي: تجعلها كِلْساً وهو النورة، فالقلوب القاسية أصعب تليناً من كلّ شيء.

(**وما**[١] **ألان**) أي: الحقّ (**له**) أي: لداود (**الحديد إلّا لعمل الدروع الواقية**) أي: الحافظة من العدو.

(**تنبيهاً من الله أن لايتقىٰ**) علىٰ صيغة المبني للمفعول (**الشيء إلّا بنفسه، فإنّ الدرع يتقىٰ به السّنان والسيف والسكين والنّصل**[٢]**، فاتقيت الحديد بالحديد**) أي: فاتقيت أنت من الحديد بالحديد.

(**فجاء الشرع المحمّدي بـ «أعوذ بك منك**[٣و٤] **» فافهم**).[٥]

أي، كما يتقىٰ بالحديد من الحديد كذلك قال رسول الله ﷺ: «**أعوذ بك منك**».

(**فهذا روح تليين الحديد**[٦]**، فهو به «المنتقم الرحيم» والله الموفّق**).

أي، هذا الذي ذكرته من أنّ تليين الحديد إشارة إلىٰ تليين القلوب القاسية، وأنّه تعالىٰ ألان الحديد الصوري ليندفع الحديد بالحديد كما قال رسول الله ﷺ: «**أعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك**»، فهو روح تليين الحديد.

ومعناه: فإنّ الحقّ هو «المنتقم» وهو «الرحيم»، فينبغي أن يستعاذ من الاسم «المنتقم» بالاسم «الرحيم»، لتكون الاستعاذة بالله من الله، والله الموفقّ لهذه الاستعاذة والاطلاع علىٰ أسرارها لاغيره.

---

١. نافية.

٢. وكلّها حديد كالدرع (جامي).

٣. *بحار الأنوار* ج١٦ ص٢٥٣، ح٣٥.

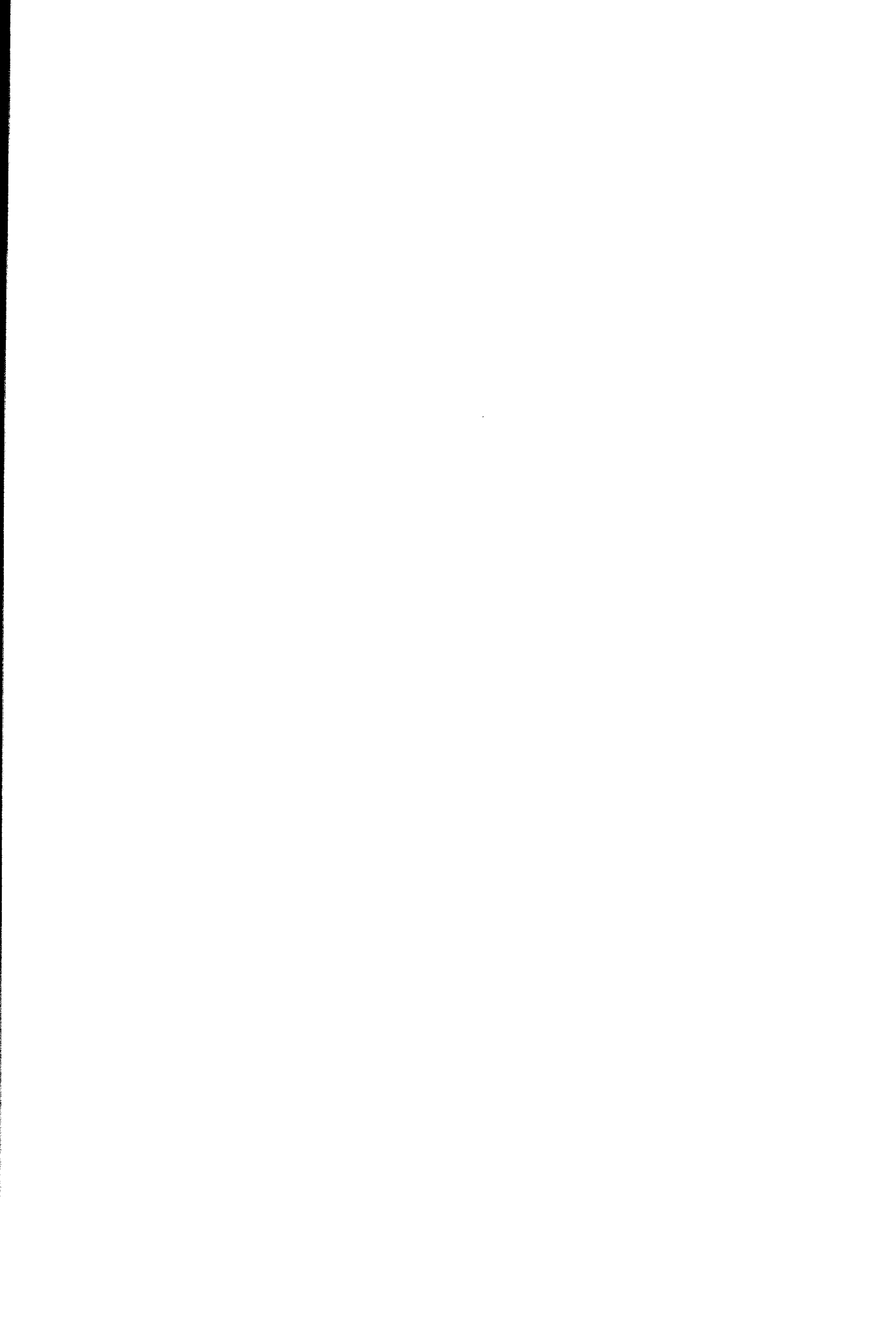
٤. حيث إنّه عبّر عن تلك الجهة الجمعيّة الإجماليّة و الوحدة الذاتيّة بكاف الخطاب، الكاشف عن كنه الكلّ (ص).

٥. فإنّ كاف الخطاب مع دلالتها على الوحدة التنزيهيّة لاتخلو من حيث الخطاب عن الجمعيّة التشبيهيّة (ص).

٦. يشير الشيخ إلى أنّ صورة تليين الحديد على يدي داود لعمل الدروع، صورة ما كان الله أعطاه من قوّة تلينيه لقلب من يسمع كلامه و مزاميره، و من جملة ذلك ترجيع الجبال و الطير، لقوّة تأثيره و لذّة ألحانه في الجماد و النبات و الحيوان و الإنسان، فتليين القلوب روح تليين الحديد. (جندي).



فصّ حكمة
نفسيّة في كلمة يونسيّة



فصّ حكمة نفسيّة [1] في كلمة يونسيّة [2]

اعلم، أنّ النفس الناطقة الانسانية مظهر الاسم الجامع الإلهيّ، [3] فهي من حيث أنّها كذلك برزخ للصفات الإلهيّة و الكونيّة وللمعاني الكلّية والجزئيّة، ولهذه البرزخيّة

---

١. إنّما أضيفت الحكمة النفسيّة إلى الكلمة اليونسيّة، لما نفّس الله بنَفَسه الرحماني عنه كربه، التي ألبّت عليه من قبل قومه و أهله و أولاده، من جهة أنّه كان من المدحضين، فالتقمه الحوت و هو مليم، فلمّا سبّح و اعترف و استغفر، فنادى في الظلمات: أن لاإله إلاّ أنت سبحانك إنّي كنت من الظالمين، فنفّس الله عنه كربه و وهبه أهله و سير به، قال الله تعالى: ﴿فنجّيناه من الغمّ و كذلك ننجي المؤمنين﴾.
ووجدت بخطّ الشيخ المصنّف (ره) مقيّداً بفتح الفاء في النفس فصحّحنا النسخ به، و كان عندنا بسكون الفاء فيها، و قد شرح شيخنا الإمام صدرالدين في فكّ الختوم له، على أنّها حكمة نفيسة، على ما سنشرح ذلك إن شاء الله تعالى (جندي).

٢. وجه اختصاص الكلمة اليونسيّة بالحكمة النفسيّة ما في أصل حقيقة النفس و كنه قابليّتها من أنّها ما لم تتنزّل من معارج أعالي القدس و مطالع أنوار الجبروت إلى مهاوي وأسافل بحور الجسم و ظلمات بطون حيتان الأمزجة، لم يحصل لها استعداد الترقّي إلى مراقي القرب و نادي الخطاب و المناداة، حتّى فاز في عين تلك الظلمات بالتوحيد التنزيهي في حضرة الحضور، و التسبيح الجمعي في مجلي الخطاب، إلى أن نفّسه الله تعالى من كربه و نجّاه من تعبه.
فعُلم أنّ للكمة اليونسيّة اختصاصاً بمادّة حروف النفس ـ بفتح الفاء كانت أو بسكونها ـ فإنّ الجهة الامتيازيّة بين المادّتين أنّما هو الفاء و الواو، و ذلك مقاربان لفظاً و مخرجاً، و إنّما يفترقان رقماً بالاتّصال الموجب للخفاء و الانفصال الحاكم بالظهور (ص).

٣. اسمه الجامع يساوي سور القرآن فتبصّر، و قد أوضحناه في بعض رسائلنا المدونّة في الحروف.

تعلّقت الأبدان؛ إذ البرزخ لابدّ أن يكون فيه ما في الطرفين، فجمعت بين ما هو روحاني محض ومعنىٰ صرف مقدّس عن الزمان والمكان، منزّه عن التغيّر والحدثان، وبين ما هو جسماني طلق محتاج إلىٰ المكان والزمان متغيّر بتغيرات الأزمان والأكوان، فتمّ لها العالم العلوي الروحاني والسفلي الجسماني، فصارت خليفة في ملكه مدبرة لرعاياه. ولهذا المعنىٰ أورد الشيخ (رضى الله عنه) الحكمة النَفْسيّة بعد الحكمه السليمانيّة والداوديّة تتميماً لما تتعلّق به الخلافة، وإنّما قارنها بالكلمة اليونسيّة لأنّه كما ابتلاه الله بالحوت في اليّم كذلك ابتلىٰ النفس بالتعلّق في الجسم، وكما أنّه ﴿نَادىٰ فى الظُّلُمَات اَنْ لاَ اِلَه اِلاّ اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمينَ﴾ و قال تعالىٰ فيه: ﴿وَ نَجَّيْنَاهُ مِنَ الغَمِّ وَ كَذِلكَ نُنْجى المُؤْمِنينَ﴾[1].

كذلك توجّهت النفس أيضاً في عين ظلمات الطبيعة و البحر الهيولاني والجسم الظلماني إلىٰ ربّها فانكشف لها وحدانيّة الحقّ وفردانيّته فأقرّت بها، واعترفت بعجزها وقصورها فأنجاها الله من مهالك الطبيعة، وأدخلها في أنوار الشريعة والطريقة والحقيقة في مقابلة الظلمات الثلاث[2]، ورزقها النعيم الروحاني في عين الحجيم الجسماني.

و لمناسبات أُخر بين النفس وبينه من ابتلاع حوت الرّحم النطفة المشتملة علىٰ روحانيّة النفس المجرّدة وأنوارها، وكونها في الظلمات الثلاث التي هو الرحم والمشيمة والجلد الرقيق الذي فيه الجنين، وغيرها من المعاني الجامعة بينهما التي لايعلمها إلّا الراسخون في العلم.

فهذه الحكمة حكمة نفْسيّة ـ بسكون الفاء ـ، وقيل[3]: نَفسية بفتح الفاء لما يفتح الله بنفسه الرحماني من كربه الذي لحقه من جهة قومه وأولاده، وغير ذلك ممّا جرىٰ له في

---

١. الأنبياء (٢١): ٨٧ ـ ٨٨.

٢. ظلمات الطبيعة و البحر الهيولاني و الجسم الظلماني.

٣. و القائل هو عبد الرزاق الكاشي، و سبقه إلى ذلك الجندي، أوّل شرّاح *الفصوص*، نقلاً عن خطّ المصنّف.

بطن الحوت، وليس في تقرير هذه الحكمة ما يدلّ عليه، والله أعلم بالمراد.

(اعلم، أنّ هذه النشأة الانسانيّة بكمالها)[١و٢و٣] أي: بجميعها ظاهراً وباطناً.

(روحاً وجسماً ونفساً، خلقها الله علىٰ صورته)[٤و٥و٦] أي: صورته المعنويّة التي هي صفاتها الكماليّة.

(فلا يتولّىٰ حل نظامها إلّا من خلقها)[٧].

أي، لايتولّىٰ حلّ نظام هذه النشأة الانسانيّة، ولا يباشره إلّا مَن خلق هذه النشأة، وذلك:

---

١. أي بتمامها.

٢. عند بروز ما استجنّ في أرض قابليّتها على مزارع الاظهار (ص).

٣. أي مجموعها ظاهراً و باطناً كما ذكر في الفص الأوّل؛ لأنّ المراد بآدم نوع الإنسان (ق).

٤. محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عمّا يروون أنّ الله خلق آدم على صورته، فقال: «هي صورة محدثة مخلوقة، و اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة، فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه و الروح إلى نفسه، فقال: بيتي، و نفخت فيه من روحي (*الكافي* ج١ ص١٠٤).

أقول: فالإمام الباقر عليه السلام لم يردّ الحديث، بل قبله و أمضاه، ثمّ فسّره بقوله: «هي صورة محدثة ...» و لو كان السائل يستطيع أن يتحمّل المعارف لعلّه عليه السلام أفاض عليه في معنى الصورة حقائق أُخرى، فإنّهم يكلّمون الناس على قدر عقولهم.

٥. الجامعة بين التنزيه الذي هو مدارك الروح و التشبيه الذي هو مدارج الجسم، و الجامع بينهما، أعني اللطيفة التي النفس الناطقة، و هي المسمّاة بالقلب في عرفهم الخاصّ فإطلاق النفس ـ هاهنا ـ على النفس الناطقة بالعرف العامّ الذي عليه كلمة أهل النظر و الحكماء، و كثيراً ما ينزل في هذا الكتاب على عرفهم و مداركهم، كما قد اطلّعت عليه في الفصّ الآدمي (ص).

٦. قد تقدّم في شرح فصّ الآدمي سرّ قوله: «خلق الله آدم على صورته» و أنّه سار الحكم في أولاده و ذريّته فإنّ المراد منه النوع، فلمّا كان الإنسان على الصورة الإلهيّة، ولا يجوز أن يتولّى حلّ نظامها إلّا الله؛ فإنّ قبض الأرواح و الأنفس على اختلاف ضروبها من قبضها بملك الموت أو بالقتل و الهدم و غير ذلك، فإن الأمر يرجع في كلّ ذلك إلى الله كما قال الله تعالى: **﴿الله يتوفّى الأنفس حين موتها و التى لم تمت فى منامها﴾** (الزمر (٣٩): ٤٢).

أي يأخذها في نومها و الأسباب الموضوعة لذلك كلّها في قبضة الله.

٧. و هو الله سبحانه (جامي).

(إمّا بيده)[١و٢].

كمّا قال الله تعالى: ﴿يَتَوَفَّىٰ الأَنْفُسَ حينَ مَوْتِهَا﴾[٣].

(و ليس إلاّ[٤] ذلك[٥]، أو بأمره)[٦و٧و٨].

أي، وليس حلّ نظامها إلاّ بيده من غير واسطة أو بواسطة أمره، وهو الملك، فسمّىٰ الملك أمراً لكونه موجوداً بالأمر، كما سمّىٰ عالم الأرواح بالأمر.

(و مَن تولاّها[٩] بغير أمر الله[١٠] فقد ظلم نفسه[١١]، و تعدّىٰ[١٢و١٣] حدّ الله فيها، و سعىٰ في خراب ما أمره الله تعالىٰ بعمارته)[١٤].

ضمير «تولاّها» للنشأة، أي: من تولّىٰ حلّ نظام هذه النشأة الانسانيّة بغير أمر الله، أي بغير الأمر الشرعي لا أمر المشيئة، فإنّ ذلك محال، إذ لايقع شيء إلاّ بالمشيئة،

---

١. و ذلك التولية إمّا بيده كما سبق بيانه في حكم المشيئة التي بالواسطة كما قال الله تعالى: ﴿الله يتوفّى الأنفس حين موتها﴾ (ص).

٢. أي بغير واسطة الأمر التكليفي التشريعي (جامي).

٣. الزمر (٣٩): ٤٢.

٤. في الحقيقة (جامي).

٥. لأنّ الكلّ بمشيئته (جامي).

٦. التشريعى التكليفي (جامي).

٧. إشارة إلى الحكم الشرعي بالقصاص. (جندي).

٨. و هو الذي بالواسطة، أي بواسطة الرسل و أحكامهم المنزلة عليهم، فلا يحتاج إلى أن يجعل «الأمر» بمعنى «الملك»، فإنّ أمر الرسل أمره بالواسطة، و قد حقّق آنفاً أنّ الواقع في نفس الأمر لايخلو عن الأمرين، و الكلّ تحتهما و إن كان عند التحقيق، الذي بالواسطة بيد الله تعالى، كما سبق في بحث المشيئة تحقيقه، و كان قوله: «و ليس إلاّ ذلك» إشارة إلى هذا المعنى (ص).

٩. بأن حلّ نظامها (جامي).

١٠. التشريعي التكليفي (جامي).

١١. من حيث إنّه هدم صورته الكاملة (ص).

١٢. من حيث إنّه حكم بالكفّ عنه (ص).

١٣. أي تعدّى ما عيّن الله و أوجبه عليه في شأنها من حفظها (جامي).

١٤. وهو إصلاح الصورة و إتمام أمرها، فإنّ سائر الأنبياء أنّما وضعوا الأحكام لإتمام تلك الصورة و إحكام نظامها، فإنّ سائر تلك الأحكام متعلّقة بأفعال هذه الصورة، و الفعل تمام صورة الشخص.

وتعدّىٰ حدود الله التي وضعها في محافظة النشأة الانسانيّة، وسعىٰ في خراب هذه النشأة التي أمر الله بعمارتها، فقد ظلم نفسه كما قال تعالىٰ: ﴿و مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[١].

(واعلم، أنّ الشفقة علىٰ عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله)[٢و٣و٤و٥].

أي، من القتل بالغيرة في الله.

(أراد داود بنيان البيت المَقْدسْ فبناه مراراً، فكلّما فرغ منه تهدّم، فشكا ذلك إلىٰ الله فأوحى الله إليه «أنّ بيتي هذا[٦] لايقوم علىٰ يدي مَن سفك الدماء»[٧]، فقال داود: «ياربّ، ألم يكن ذلك) أي: ذلك القتل (في سبيلك» قال: «بلىٰ، ولكنّهم أليسوا عبادي؟»، فقال: «يارب، فاجعل بنيانه علىٰ يدي مَن هو منّي»، فأوحىٰ الله إليه: «أنّ ابنك سليمان يبنيه»، فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانيّة، فإنّ اقامتها أولىٰ من هدمها[٨]، ألا ترىٰ عدوّ الدين قد فرض الله في حقّهم الجزية والصلح إبقاءً عليهم وقال سبحانه: ﴿وَ اِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَىٰ اللهِ﴾[٩]).

أي، إن مالوا إليك للانقياد والصلح معك فمل إليهم واعطهم ما سألوك، وضمير «لها» عائد إلىٰ «السلام» لأنّه مؤنث سماعي.

---

١. الطلاق (٦٥): ١.

٢. أي الانتقام.

٣. أي بإجراء الحدود المُفضية إلى هداكهم (جامي).

٤. فإنّ الأوّل مبدؤه و أصله الرحمة، و الثاني منشؤه القهر و الغضب، فإنّ سائر أوصاف العبد و أفعاله فرع أوصاف الحقّ و ظلالها، و قد عرفت أنّ الرحمة هي السابقة حكماً و إحاطة، فهي أحقّ بالرعاية لقربها إلى الذات، فكذلك ما يتفرّع عليها من أوصاف العبد.

و ممّا يؤيّد ذلك أنّ داود لمّا أتمّ له أمر الخلافة و الرسالة استقرّ على عرش إيالته و أراد داود بنيان بيت المقدس (ص).

٥. ولا يؤاخذ على عدم الغيرة، فإنّ الغيرة لا أصل لها في الحقائق النبويّة؛ لأنّها من الغيريّة ولا غير هناك (ق).

٦. أي بيت المقدس (ص).

٧. و ذلك لأنّ سفك الدماء مبدؤه من الغيرة، التي إنّما تنشأو تشقّق من «الغير» و هو ينافي التقدّس (ص).

٨. هذا في الأمم السالفة، و في شريعتنا ما يؤيّد ذلك (ص).

٩. الأنفال (٨): ٦١.

(ألا ترىٰ مَن وجب عليه القصاص كيف شرّع لوليّ الدم أخذ الفدية أو العفو، فإن أبىٰ فحينئذٍ يقتل، ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية وعفا، وباقي الأولياء لايريدون إلّا القتل فكيف يراعي من عفا ويرجّح علىٰ مَن لم يعف فلايقتل قصاصاً؟، ألا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة «إن قتله كان مثله»).

«النسعة» حبل عريض كالحزام[1]، وكان في زمن رسول الله ﷺ قتل واحد فوجد وليّه نسعته ـ أي: حبله ـ علىٰ يد شخص فقصد قتله، فقال رسول الله ﷺ: «**إن قتله كان ظالماً مثله**»، فإنّ مجرّد وجود النسعة لايوجب القتل، ولا يثبت القصاص.

(ألا تراه تعالىٰ يقول: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾[2] فجعل القصاص سيئة، أي: يسوء ذلك القتل[3] مع كونه مشروعاً (فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَىٰ اللهِ) لأنه علىٰ صورته).

أي، لأنّ المعفو عنه علىٰ صورة الحقّ.

(فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره علىٰ مَن هو) أي: المعفو عنه **(علىٰ صورته)** و هو الحقّ **(لأنّه أحقّ به، إذ أنْشَأه له)**.

أي، لأنّ الحقّ أحقّ بالعفو من عبده؛ إذ أنشأ العبد لأجل نفسه حتىٰ تظهر أسماؤه وصفاته به، كما قال: «**يا بن آدم، خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي**»[4]

فلّما لم يعف[5] عنه وأمر بالقصاص منه مراعاةً للنسل وبقائه، وقع أجر من عفا عنه عليه[6] ليعطيه الجنّة ويعفو ذنوبه ويغفر سيئاته.

---

۱. حزام ـ باحاى حطّى وزاى هوّز ـ ككتاب: آنچه به وى بندند و تنگ ستور، و دست بند طفل در گهواره. *(منتهى الإرب)*.

۲. الشورى (٤٢): ٤٠.

۳. خ ل: الفعل.

٤. اي لأجل ظهور أسمائي الحُسنى و صفاتي العُليا.

٥. أي و إن لم يعف الحقّ، و أمر بالقصاص لحفظ نظام الكلّ و بقاء النسل، لكن مع ذلك من عفا لمراعاة الأدب و لحفظ مظهر الحقّ وقع أجره على الله، لمراعاة العافي الأدب.

٦. أي على الحقّ.

(و ما ظهر بالاسم «الظاهر» إلّا بوجوده).

أي، وما ظهر الحقّ بالاسم «الظاهر» إلّا بوجود العبد، فمن عفا عنه وأحسن إليه وجب أجره علىٰ الله.

(فمن راعاه)[١] أي: راعىٰ الانسان **(فأنّما راعىٰ الحقّ)**[٢] لأنّه مظهره واسمه «الظاهر».

(و مايذمّ الانسان لعينه[٣]، وإنّما يذمّ لفعله، وفعله ليس عينه، وكلامنا في عينه)[٤].

أي، ليس الانسان مذموماً من حيث أنّه انسان، بل من حيث أفعاله الذميمة يذمّ، وفعله ليس عينه، فلا تبطل عينه ولا يخرّب وجوده لفعله.

(ولا فعل إلّا للّه، [٥] ومع هذا ذُمّ منها[٦] ما ذمّ[٧]، وحُمِد ما حمِد)[٨و٩].

لأنّ الفعل مبدأه الصفات، ومبدأ الصفات هو الذّات، والذّات ليست إلّا عين الوجود المتعيّن، والوجود هو الحقّ، فالكلّ مستهلك في عين ذاته تعالىٰ فهو الفاعل[١٠] الحقيقيّ، ومع هذا ذّم بعض الأفعال وحمد بعضها.

---

١. بأن عفا عنه و لم يقتله (جامي).

٢. بإبقاء مظهره حتّى يتمكّن من الظهور (جامي).

٣. أي وجوده.

٤. أنّه صورة الحقّ. فلئن قيل: الفعل له عين أيضاً موجودة، فكيف يصحّ أن يكون مرجع الذمّ ـ و هو العين من حيث هي ـ غير مذمومة.

قلنا: إنّ عين الفعل من حيث إنّها عين غير مذمومة، و إنّما اكتسب ذلك من النسبة التي له إلى عين تلك الصورة، و أشار إلى ذلك الإستكشاف بقوله: ولا فعل إلّا لله، و مع هذا ذُمّ منها ماذُمّ (ص).

٥. ولامؤثّر في الوجود إلّا الله (جامي).

٦. أي من الأفعال (جامي).

٧. أي ذمّ الفعل من العين و اكتسب منها ذلك عند نسبته إليها.

٨. و في بعض النسخ: «و حمد منها» ثمّ إنّه يمكن أن يقال: إنّ منشأ الذّم إذا كان مجرّد نسبة الفعل إلى العين فكيف يكون الفعل منها محموداً تارة و مذموماً أُخرى؟

عيّن كيفيّة ذلك التميّز و التفصيل بقوله: «و لسان الذمّ على جهة الغرض» (ص).

٩. و حُمد منها ما حمد، أي من عين الإنسان، إذا أضيف إليها الفعل، فإنّه يذمّ و يحمد. (جندي).

١٠. الموجد بحسب استعدادات الأعيان.

و قيل: معناه، ذمّ من الأعيان ما ذمّ[1] و حمد ما حمد إذا اضيف[2] إليها الفعل، والأوّل أنسب لما نفىٰ الفعل عن العبد.

(و لسان الذمّ علىٰ جهة الغرض[3و4] مذموم عند الله).

أي، إذا ذمّ أحد شيئاً لايوافق غرضه وجعله مذموماً فذلك الذمّ مذموم عند الله؛ لأنّ صاحبه واقف عند غرضه وحظّ نفسه، بخلاف ما يذمّه الشرع فإنّه اخبار عمّا في نفس الأمر علىٰ ما هو عليه، ولا غرض للشارع في ذلك.

(فلا مذموم إلّا ما ذمّه الشرع[5]، فإنّ ذمّ الشرع لحكمة[6] يعلمها الله أو مَن أعلمه الله)، وهذا تصريح منه علىٰ أنّ الحسن والقبح شرعي[7] لا عقلي[8].

(كما شرع القصاص للمصلحة ابقاء لهذا النّوع، وارداعاً للمتعدّي حدود الله فيه)[9]

---

١. أي ذمّ باعتبار صراط الله الجامع و إن كان محموداً باعتبار صراط ربّه الخاصّ به.

٢. أي أضيف إليها الفعل الذي صدر باعتبار تعيّن الخاصّ و الماهيّة.

٣. بأن ذمّ أحدٌ شيئاً لايوافق غرضه (جامي).

٤. أي لغرض من الذامّ بخصوصه، لا على جهة العموم و حفظ صورة الجمعيّة (ص).

٥. الحافظ لتلك الصورة، فإنّه الكاشف عن أحكام الأعيان و أوصافها، إذ زمام أمر الإظهار أنّما هو بيده، و هو الذي يتمكّن من إظهار بعض الأشياء بالحمد له و إخفاء الآخر بذمّه.

و بيان ذلك أنّك قد عرفت أنّ الأمر المقتضي لإيجاد المكوّنات ـ عيناً كانت أو حكماً ـ له مدرجتان في التنزيل:

إحداهما: ذاتيّة بلاواسطة، إنّما يتوجّه إلى تحقّق الأعيان فقط، و هو المشيئة، و الذي يتوجّه لتحصيله هو الشيء و هو لكونه ذاتيّاً لاتخلّف.

و الأخرى: بالواسطة و هي أنّما يتوجّه إلى أحكام الأعيان و أوصاف أفعالها، و هو التشريع، و الذي يتوجّه لتحصيله هو الشرع (ص).

٦. أي لحكمة دقيقة لايُطّلع عليها بالقوّة البشريّة (ص).

٧. أي يكشفه الشرع لا العقل، لعلمه تعالى بلوازمهما دون العقل، و ليس المراد أن يجعله الشرع حسناً من غير اقتضاء ذاته أو قبيحاً من دون اقتضاء ذاته؛ لأنّ الترجيح بلامرجّح باطلٌ (الأستاذ محمّدرضا قمشه اى ـ رض ـ).

٨. راجع ص٣٠٢ من *كشف المراد* بتصحيحنا و تعليقتنا عليه.

٩. أي في هذا النوع، و قيل: المعنى فيه أيضاً، أي في القصاص ورد قوله تعالى: **﴿ولكم في القصاص حياة ...﴾** (جامي).

أي: في هذا المعنىٰ نزل (﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَٰوةٌ يا أُولِى الأَلْبَابِ﴾[١و٢] وهم اى اولوا الألباب **أهل لبّ الشيء الذين عثروا)** أي: اطّلعوا **(علىٰ أسرار النواميس الإلهيّة)** أي: الشرائع الإلهيّة **(و الحكميّة)** أي: الأحكام التي يقتضيها العقل.

أي، أُولوا الألباب هم الذين عرفوا أسرار الوجود وحكم الأحكام الشرعية والعقلية كلّها.

(وإذا علمت أنّ الله راعىٰ هذه النشأة وراعىٰ اقامتها، فأنت أولىٰ بمراعاتها، إذ لك بذلك[٣] السعادة) أي: لأنّ مراعاتها توجب لك السعادة.

(فإنّه ما دام الانسان حيّاً[٤] يرجىٰ له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له)[٥] فإذا راعيته واعتنته ليصل إلىٰ كماله، تجازىٰ بأحسن الجزاء.

(و من سعىٰ في هدمه، فقد سعىٰ في منع وصوله لما خلق له).[٦]

فيجازىٰ من الحقّ بمثله، فيُمنَع من وصوله إلىٰ كمال نفسه؛ لأنّ الوجود مكاف.

(و ما أحسن ما قال رسول الله ﷺ[٧]: «ألا أُنبّئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوكم، فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم؟ ذكر الله»)[٨و٩].

أي، ذكر الله أفضل من الغزو في سبيل الله ومن الشهادة فيه؛ لأنّه موجب لهدم بنيان

---

١. البقرة (٢): ١٧٩.

٢. فخصّ الخطاب بأولي الألباب تنبيهاً على أنّ هذا السرّ أنّما يختصّ به هؤلاء (ص).

٣. أي بأن تراعيها (جامي).

٤. بهذه النشأة الجمعيّة الإحاطيّة (ص).

٥. من شهود الحقّ بجميع أسمائه و عبوديّته لله (ص).

٦. بل في منع وصول نفسه أيضاً؛ لأنّه يُجازى بمثل ما فعل إمّا بالقصاص أو بغيره (جامي).

٧. *المسند* لأحمد بن حنبل ج ٥ ص١٩٥؛ *المستدرك* للحاكم ج١ ص ٤٩٦؛ *كنز الأعمال* ج١ ص٤١٦، ح١٧٦٧، مع اختلاف يسير.

٨. أي ما هو خيرلكم ممّا ذكر، ذكر الله (جامي).

٩. فإنّك قد عرفت أنّ الغاية لهذه الحركة الوجوديّة هو الظهور التامّ الذي بآدم، ثمّ الإظهار الكامل الذي لكلامه، فهو الخير إذا قيس إلى الإنسان نفسه، و إذا قيس إلى أفعاله فهو الأفضل، فذكر الله الذي هو غاية الغايات، أعني إظهاره تعالى، هي ثمرة هذه النشأة الانسانيّة (ص).

الربّ من الطرفين، وإن كان فيه إعلاء كلمة الله ورفع أعلام الله وثواب الشهادة، لكن كلّ ذلك لايقابل لما في هدم بنيان الله من الشرّ.

(و ذلك [1] أنّه لايعلم قدر هذه النشأة الانسانيّة إلاّ مَن ذكر الله الذكر المطلوب [2،3] منه، فإنّه تعالىٰ «جليس من ذكره» والجليس مشهود للذاكر، ومتىٰ لم يشاهد الذاكر [4] الحقّ الذي هو جليسه فليس بذاكر).

«ذلك» إشارة إلىٰ كون الذكر أفضل من الغزو والشهادة في سبيل الله، وإنّما كان كذلك لأنّ ثوابهما حصول الجنّة، والذاكر جليس الحقّ تعالىٰ كما قال: «**أنّا جليس مَن ذكرني**»، والجليس لابدّ أن يكون مشهوداً، فالحقّ مشهود الذاكر، وشهود الحقّ أفضل من حصول الجنّة؛ لذلك كانت الرُؤية بعد حصول الجنّة وكمال تلك النعمة.

وقوله: (أنّه لايعلم قدر هذه النشأة الأنسانية إلاّ من ذكر الله الذكر المطلوب) إعتراض [5] إنّما جاءبه تنبيهاً علىٰ حقيقة الذكر ومراتبه، ليعلم متىٰ يكون الحقّ جليساً للذاكر.

والمراد بالذكر المطلوب من العبد أن يذكر الله باللّسان، ويكون حاضراً بقلبه وروحه وجميع قواه بحيث يكون بالكلّية متوجّهاً إلىٰ ربّه فتنطفى الخواطر وتنقطع أحاديث النفس عنه، ثمّ إذا داوم عليه ينتقل الذكر من لسانه إلىٰ قلبه، ولا يزال يذكر بذلك حتّى يتجلّىٰ له الحقّ من وراء أستار غيوبه، فَيُنوّر باطن العبد بحكم ﴿وَاَشْرَقَتِ الاَرْضُ

---

١. أي حُسن ما قال النبيّ ﷺ بحيث يُقضى منه العجب (جامي).

٢. فإنّ من جملة المراتب الوجوديّة مرتبة الكلام و الذكر، فإذا ظهر الحقّ في هذه المرتبة و استتبع لها جميع المراتب الباقية، بأن يظهر في سائر تلك المراتب مظهراً إيّاه، و يكون الكلّ مجلاه من الحسّ و الخيال و الذكر و الفكر و القلب، فإنّ الذاكر له في الكلّ حكم و ظهور، فإذا ظهر بسائر هذه المراتب يكون شخصاً كاملاً، فالذاكر لابدّ و أن يشاهد المذكور بجميع مداركه (ص).

٣. الذكر المطلوب من العبد هو أن يذكر الله سبحانه بلسانه مع نفي الخواطر و حديث النفس و مراقبة الحقّ بالقلب، بأن يكون تقلّبه مع المذكور، و بعقله متعقّلاً لمعنى المذكور، و بسرّه فانياً في المذكور عن الذكر، و بروحه مشاهداً له (ق).

٤. بجميع أجزاء وجوده الحقّ (جامي).

٥. أي جملة معترضة.

بِنُورِ رَبِّها﴾[١] ويعدّه إلىٰ التجلّيات الصفاتيّة والاسمائيّة ثمّ الذاتيّة، فيفنىٰ العبد في الحقّ، فيذكر الحقّ نفسه بما يليق بجلاله وجماله، فيكون الحقّ ذاكراً ومذكوراً وذكراً بارتفاع الثنوية و انكشاف الحقيقة الأحديّة.

واعلم، أنّ حقيقة الذكر عبارة عن تجلّيه لذاته بذاته من حيث الاسم «المتكلّم» إظهاراً للصفات الكماليّة، ووصفاً بالنعوت الجلاليّة والجماليّة في مقامي جمعه وتفصيله، كما شهد لذاته بذاته في قوله: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا اِلهَ إلّا هُوَ﴾[٢] وهذه الحقيقة لها مراتب[٣]:

أعلاها وأُولٰيها ما في مقام الجمع من ذكر الحقّ نفسه باسمه «المتكلّم» بالحمد والثناء علىٰ نفسه[٤].

و ثانيها: ذكر الملائكة المقرّبين، وهو تحميد الأرواح وتسبيحها لربّها.

و ثالثها: ذكر الملائكة السماويّة والنفوس الناطقة المجرّدة.

و رابعها: ذكر الملائكة الأرضيّة والنفوس المنطبعة مع طبقاتها.

و خامسها: ذكر الأبدان وما فيها من الأعضاء.

و كلّ ذاكر لربّه بلسان يختصّ به، وإليه أشار بقوله:

(فإنّ ذكر الله سارٍ في جميع العبد)[٥و٦].

أي، لايعلم قدر هذه النشأة إلّا من ذكر الله الذكر المطلوب، فإنّ ذكر الله سارٍ في جميع أجزاء العبد روحه وقلبه ونفسه وجميع قواه الروحانيّة و الجسمانيّة، بل في جميع أعضائه، وذلك السريان نتيجة سريان الهويّة الإلهيّة الذاكرة لنفسها بنفسها.

---

١. الزمر (٣٩): ١٨.

٢. آل عمران (٣): ١٨.

٣. راجع في حقيقة الذكر و مراتبه النكتة ٦٦٣ من كتابنا *هزار و يك نكته* والعين الستّين من كتابنا *سرح العيون في شرح العيون*.

٤. في حديث الدعاء: «لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيتَ على نفسك» راجع *مجمع البحرين* مادة «حصى».

٥. أي في جميع أجزاء العبد.

٦. فالذاكر له من ذكره بجميع أجزائه (جامي).

و إن جعلنا الاضافة إلىٰ الفاعل فمعناه: أنّ ذكر الحقّ لنفسه ومظاهره سارٍ في جميع أعضاء العبد، وذلك الذكر سبب وجودها وحصول كمالاتها، فينبغي أن يذكره العبد أيضاً بجميع أجزائه أداءً لشكر نعمه.

(لا من ذكره بلسانه خاصّة، فإنّ الحقّ لايكون في ذلك الوقت إلّا جليس اللّسان خاصّة[١]، فيراه اللّسان من حيث لايراه الانسان بما هو راءٍ وهو البصر)[٢،٣].

أي، يراه اللّسان بالبصر الذي يخصّه ولا يراه الانسان من حيث روحه وقلبه لغفلته، وفيه إشارة إلىٰ أنّ لكلّ شيء نصيباً من الصفات السبعة الكماليّة يسمع به ويبصر به وينطق.

و لمّا كان الحيوان يبصر بالبصر ويسمع بالسمع، وليس رؤية اللّسان وسمعه بالبصر والسمع، بل بروحانيّة مختصّة به، وليس هذا المقام موضع بيانه أجمل فقال: (بما هو راء).

(فافهم هذا السرّ في ذكر الغافلين)[٤] تحريض للسالك الطالب لأسرار الوجود، ليتنبّه من هذا القول ويعلم أنّ لوازم الوجود موجودة[٥] في كلّ ماله وجود، إلّا أنّها ظاهرة الوجود في البعض وباطنة في الآخر.

---

١. فإنّ صورة المذكور إنّما تشخّصت فيه فقط (ص).

٢. أي اللسان (جامي).

٣. يجوز أن يكون متعلّقاً بـ«لايراه» أي لايراه الإنسان بما هو راءٍ، و هو البصر، أو بمعنى أنّه لايرى الإنسان، مع أنّ الرائي هو. و يجوز أن يكون متعلّقاً بـ«فيراه» أي فيراه الإنسان بما يراه من القوّة الخفيّة التي لاتدرك بالمدارك البشريّة. و الثاني أظهر (ص).

٤. فإنّه لايمكن أن يكون في الوجود غافل مطلقاً، أي في جميع مراتبه، فإنّه لابدّ لكلّ شيءٍ من الحضور ولو ببعض أجزائه و مراتبه، و هو الذاكر منه (ص).

٥. قوله: «و يعلم أنّ لوازم الوجود» ناظرٌ إلى كلام ابن الفناري في، *مصباح الأنس* ص٣٠٥، حيث يقول: «إنّ كلّ شيءٍ فيه الوجود، ففيه الوجود مع لوازمه، فكلّ شيءٍ فيه كلّ شيءٍ ظهر أثره أم لا» انتهى كلامه.

وأقول أيضاً: إن كان قول أصحاب الكمون على مبنى هذا الرأي السديد و القول الثقيل فنعمّا هو. و كذا في ص٢٣٣، حيث قال: «كلّ شيءٍ فيه كلّ شيءٍ».

(فالذاكر) الذي هو اللّسان **(من الغافل حاضر بلاشكّ، والمذكور جليسه فهو[1] يشاهده)[2].**

أي، فالذاكر يشاهد الحقّ.

(و الغافل من حيث غفلته ليس بذاكر، فما هو) أي: فليس الحق **(جليس الغافل)[3].**

و قوله: **(فإنّ الانسان كثير[4]، ما هو[5] أحدي العين، والحقّ أحدي العين كثير بالأسماء الإلهيّة[6]، كما أنّ الانسان كثير بالأجزاء، وما[7] يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر).**

تعليل لجعله اللّسان ذاكراً والانسان غافلاً، ومعناه: أنّ الانسان من حيث إنّه مركّب من حقائق مختلفة روحانيّة وجسمانيّة كثير، ليس أحدي العين وإن كان من حيث كلّيته المجموعيّة أحديّاً، وما[8] يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر.

و قوله: (والحقّ أحدي العين) إلىٰ قوله: (بالأجزاء) اعتراض أورده للمناسبة الرابطة بين الانسان وربّه، وهي أنّ كلّاً منهما أحدي من وجه كثير من وجه آخر.

(فالحقّ جليس الجزء الذاكر منه، والآخر) أي: والجزء الآخر من الانسان **(متّصف بالغفلة عن الذكر، ولابدّ أن يكون في الانسان جزء يذكر به[9]، ويكون الحقّ جليس ذلك، فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية)[10و11].**

كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذي يعبد الله في جميع أحواله، لذلك لا تخرب

---

١ و ٢. أي الذاكر يشاهد المذكور.

٣. ولايلزم من هذا أنّ الإنسان إذا [كان] غافلاً لايكون الحقّ جليسه مطلقاً (ص).

٤. إذ قد تقرّر أنّ تشخّصه و أحديّته أحديّةُ جميع الكلّ فيكون كثير العين (ص).

٥. نافية.

٦. و الأسماء بعضها جزئيّات بعض (ص).

٧ و ٨. نافية.

٩. حتّى تبقى صورة شخصيّته به، فإنّك قد عرفت أنّ قيام الشخص بالمدد الوجودي الواصل إليه بوساطة النسبة، و هي الحضور من الجزء (ص).

١٠. كما في العالم الكبير (ص).

١١. الإلهيّة كما يحفظ العالم بوجود الكامل الذي يذكر الله في جميع أحيانه (جامي).

الدنيا ولا يستأصل ما فيها مادام الكامل فيها، أو من يقول: «الله ... الله» كما جاء في الحديث الصحيح: «**لاتقوم الساعة وعلىٰ وجه الأرض مَن يقول: الله الله**»[١].

فكذلك وجود العالم الانساني لايخرب ولايفنىٰ، ويكون محفوظاً بالعناية الإلهيّة مادام جزء منه ذاكراً للحقّ.

و لمّا ذكر أنّ العبد محفوظ مادام جزء منه ذاكراً، أجاب عن سؤال مقدّر وهو أن يقال: كيف يكون محفوظاً وقد يطرأ عليه الموت؟

فقال: (**وما[٢] يتولّىٰ الحقّ هدم هذه النشأة بالمسمّىٰ موتاً فليس باعدام كلّي**) وافناء لعينه مطلقاً(**و إنّما هو[٣] تفريق[٤و٥]، فيأخذه[٦] إليه**)أي: فيأخذ الحقّ روح الانسان إليه.

---

١. الحديث مرويّ في الباب ٣٥ من *سنن الترمذي* عن أنس قال رسول الله ﷺ: «لاتقوم الساعة حتّى لايقال في أرض الله: الله» (ج٩ ص٥٧، ط١ مصر).

و في *جامع مسلم* عن أنس عنه ﷺ أيضاً: «لاتقوم الساعة على أحد يقول الله: الله» (ج١ ص٩١، ط بيروت) ونحو ما في الترمذي في مسندابن حنبل (ج٣ ص١٠٧، ٣٠١، ط١ بيروت).

و في *الأسفار* للمولى صدرا الشيرازى: «لاتقوم الساعة و على وجه الأرض من يقول الله: الله» (ج٢ ص١٦٠، ط١) و فيه أيضاً: «قال أعلم الخلق: لاتقوم الساعة و في وجه الأرض من يقول: الله، الله، ثمّ فسّره. بقوله: فإنّ من كان بعد على وجه الأرض لم يحشر بعد إلى الله؛ لأنّ القيامة من داخل حجب السماوات و الأرض، و منزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الأمّ، فالنفس الإنسانيّة مادام لم تولد ولادة ثانية و لم تخرج عن بطن الدنيا و مشيمة البدن لم يصل إلى فضاء الآخرة و ملكوت السماوات و الأرض كما قال المسيح عليه السلام: لن يلج ملكوت السماوات مَن لم يولد مرّتين.

و هذه الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الإرادي و لغيرهم بالموت الطبيعي، فما دام السالك خارج حجب السماوات و الأرض فلا تقوم له القيامة؛ لأنّها داخل هذه الحجب و إنّما الله داخل الحجب، و الله عنده غيب السماوات و الأرض و عنده علم الساعة، فإذا قطع السالك هذه الحجب وتبحبح حضرة العنديّة صار سرّ القيامة عنده علانية و علمه عيناً» (*الأسفار* ج٤ ص١٥٧، ط١).

٢. موصولة.

٣. أي الموت (جامي).

٤. بين الجسم و الروح (جامي).

٥. لما تقوم به الأحديّة الجمعيّة الكليّة التي هي لشخص الإنسان، و ذلك أنّما يتقوّم بالأجزاء عند جمعيّتها، فعند التفريق لايمكن قيامه به (ص).

٦. أي العبد من حيث روحه إليه (جامي).

(و ليس المراد)[١] أي: المطلوب بالنسبة إلىٰ الانسان **(إلّا أن يأخذه الحق**[٢] **إليه)** ليوصله إلىٰ كماله، ويخلّصه من عالم الكون والفساد ونقائصه.

(﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[٣] **فإذا أخذه**[٤] **إليه**[٥]) أي: الحقّ إذا أخذ الانسان اليه بالموت **(سوّىٰ له مركباً**[٦] **غير هذا المركب**[٧] **من جنس الدار التي ينتقل إليها،**[٨] **وهي دار البقاء**[٩] **لوجود الاعتدال)**[١٠].

أي، لوجود الاعتدال الحقيقي[١١] في الأبدان المسوّاة في العالم البرزخي، أو لوجود الاعتدال للمزاج الروحاني[١٢] الحاصل من اجتماع القوىٰ الروحانيّة بعضها مع بعض، ومن الهيئات الحاصلة في النشأة الدنياويّة فإنّه لايبطل ببطلان المزاج الجسماني، كما لايوجب فناءُ تعيّن البدن[١٣] فناءَ النفس الناطقة.

و إنّما قال: (من جنس الدار التي ينتقل إليها) لئلا يلزم القول بالتناسخ، والمركب المسوّى[١٤] هو البدن المثالي البرزخي، وهو لكلّ من أهل الكمال بحسب

---

١. أي مراد العبد (جامي).

٢. ويخلصه من عالم الكون و الفساد (جامي).

٣. هود (١١): ١٢٣.

٤. أي الحقّ (جامي).

٥. أي إلى نفسه (جامي).

٦. أي بدناً يكون له بمنزلة المركب غير هذا المركب الذي هو بدنه العنصري (جامي).

٧. من جمعيّة حاصلة من الحقائق التي من جنس الدار (جامي).

٨. إمّا بدناً مثالياً كما في البرزخ أو بدنا أخروياً بعد الحشر شبيهاً بالبدن العنصري في دارالجزاء، الجنّة أو النار (ص).

٩. أي لعدم بقاء قهرمان الكثرة فيه، و عدم نفاذ حكم التضادّ المستدعي للتفريق في دارالبقاء (ص).

١٠. فإنّه حينئذٍ يظهر في تلك الدار حكم الوحدة، و الإعتدال صورتها (ص).

١١. الذي يحفظ الأجزاء عن الانفكاك فلا يموت أبداً.

١٢. يأتي الكلام في المزاج الروحاني أيضاً في أوّل الفصّ الإلياسي.

١٣. أي بدن معين.

١٤. و إلى هذا المركب المسوّى يشير صدر المتألّهين ـ ره ـ في *الأسفار* ج٣ ص١٢٢ بقوله: «فعل الحرارة العزيزيّة تعديل المزاج و تحويل البدن وتحريك المواد بالتسخين إلى مزاج حارٍّ يناسب الخفّة و اللطافة لأن يبدّل مركب ←

درجاته[1] ومناسباته مع الملأ الأعلىٰ وأرواح السماوات وغيرها، فيتنعمون ولكلّ من أهل النقصان بحسب دركاته ونقائصه فيتعذّبون.

ولا يتوهّم العودة أو التعلّق بجسم من الأجسام الكوكبيّة أو السماويّة أو الأرضيّة، كما هو رأي بعض الاشراقيين من الحكماء، إذ لا مدخل للعقل فيه، و ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنى مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾[2].

و النصوص الشرعية حاكمة بعدم العود إلىٰ يوم القيامة، اللّهم إلّا أن يكون العائد من المتروحين[3] في العوالم، وعوده[4] بالأمر الإلهيّ لتكميل الناقصين واخراج المؤمنين وانجائهم من نيران عالم التضاد، او لتكميل نفسه بما قُدّر له في الأزل، ولم يحصل ذلك له في النشأة السابقة، كظهو عيسىٰ عليه السلام في النشأة الأولىٰ بالنبوّة وفي الثانية بختم الولاية، ولهذا المقام أسرار لايمكن هنا إظهارها، والله الهادي.

(فلا يموت أبداً، أي: لاتفرّق أجزاؤه).

أي، أجزاء البدن الأخراوي لكونه أبديّاً، قال تعالىٰ: ﴿خَالِدينَ فيها اَبَداً﴾[5]،

النفس و يسوّى له مركباً ذلولاً برزخياً مطيعاً للراكب غير جموح؛ لعدم تركّبه من الأضداد فيميل تارة إلى جانب و أخرى إلى جانب آخر ... ».

ثمّ البحث عن الحرارة العزيزيّة التي هي نار إلهيّة، و نقل الآراء فيها يطلب في الفصل الثاني من الباب الثاني من القسم الأوّل في الكيفيّات من الجواهر و الأعراض من *الأسفار* ج٢ ص٢٣.

١. قال المتألّه السبزواري (ره): «إنّ البدن الأخروي هو الدنيوي بعينه و شخصه، و الامتياز بينهما ليس إلّا بالكمال و النقص» (*شرح الأسماء* ص ٢٨٠).

الحديث الأربعون من كتاب *الأربعين* للعلّامة الشيخ البهائي(ره) بإسناده عن أبي بصير قال: سألت أباعبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام عن أرواح المؤمنين فقال: «في الجنّة على صورة أبدانهم لو رأيته لقلت: فلان».

و قد أشبعنا البحث عن ذلك في كتابنا في *اتّحاد العاقل بالمعقول*.

٢. يونس (١٠): ٣٦.

٣. خ ل: «المسرحين».

٤. على سبيل بروز الكمّل لا على سبيل التناسخ.

٥. النساء (٤): ٥٧.

وقال: ﴿لايَذُوقُونَ فيها المَوْتَ الّا المَوْتَةَ الأولىٰ﴾[١].

(وأمّا[٢] أهل النار[٣] فمآلهم إلىٰ النعيم ولكن في النار[٤]، إذ لابدّ لصورة النار بعد انتهاء مدّة العقاب أن تكون برداً وسلاماً علىٰ من فيها[٥]، وهذا نعيمهم).

أي، ومآل أهل النار أيضاً إلىٰ النعيم المناسب لأهل الجحيم، إمّا بالخلاص من العذاب أو الالتذاذ به بالتعوّد، أو تجلّي الحقّ في صورة اللّطف في عين النار، كما جعل النار برداً وسلاماً علىٰ إبراهيم، ولكن ذلك بعد انتهاء مدّة العقاب، كما جاء: «**ينبت في قعر جهنم الجرجير**»[٦]، وما جاء نصّ بخلود العذاب، بل جاء الخلود في النار، ولا يلزم منه خلود العذاب.

(فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق)[٧].

أي، بعد استيفاء «المنتقم» حقوق الله وحقوق الخلق منه.

(نعيم خليل الله حين أُلقي في النار[٨]، فإنّه ﷺ تعذّب برؤيتها[٩] وبما تعوّد في علمه[١٠] وتقرّر من أنّها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان، وما علم[١١] مراد الله فيها

---

١. الدخان (٤٤): ٥٦.

٢. ثمّ إنّه يمكن أن يقال: إنّ الأمر في الناس و بقاء صورته في تلك النشأة متفاوت، فإنّ السعداء في درجات النعيم و الأشقياء في دركات عذاب الجحيم، فكيف يكون الكلّ مرجعه واحداً فنبّه على بيانه بقوله: «و أمّا اهل النار» (ص).

٣. الخالدون فيها.

٤. و النصوص الواردة فيهم بمعنى الخلود، أنّما يدلّ على الخلود فيها، لا في العذاب (ص).

٥. بحكم الرحمة السابقة (ق).

٦. *بحار الأنوار* ج٦٦ ص٢٣٦، ح٣، مع اختلاف يسير.

٧. يعني بعد أن أدّى حقوق وجوه المخالفات و العداوات، و صنوف المقابلات، ممّا يقتضي اختفاء حكم الاتّحاد الذي هو مقتضى أمر الخلّة و المحبّة نعيم خليل الله (ص).

٨. ثمّ لمّا استشعر أنّه يمكن أن يقال: «كيف يجعل الخليل مقيساً عليه و هو لم يكن معذّباً قطّ؟» تعرّض لدفعه بقوله: فإنه ﷺ تعذّب برؤيتها (ص).

٩. النظريّة التي هي منتهى نتائج مقدّمات الكثرة (ص).

١٠. تقليداً للمشهور المعهود (ص).

١١. يعنى عند الإلقاء و قبله. (جندي).

ومنها في حقّه).

أي، ما علم أنّ الحقّ يريد أن يريه الراحة في عين العذاب، والنعيم في عين الجحيم.

(فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً مع شهود الصورة النارية[١و٢] في حقّة)[٣].

أي، وجد برداً وسلاماً في حقّه مع أنّه كان مشاهداً للصورة النارية علىٰ لونها.

(و هي نار في عيون الناس)[٤] ونور وراحة لإبراهيم.

(فالشيء الواحد يتنوّع في عيون الناظرين، هكذا هو التجلّي الإلهي)[٥].

فإنّه واحد لكنّه يختلف بحسب القوابل والاستعدادات، فيظهر متنوّعاً.

(فإن شئت[٦] قلت: إنّ الله تجلّىٰ[٧] مثل هذا الأمر[٨]، وإن شئت[٩] قلت: إن العالم في النظر إليه[١٠] وفيه[١١] مثل الحقّ في التجلّي)[١٢و١٣].

---

١. خ ل: «اللونيّة».

٢. أي المرئيّة على لون النار دون أثرها (جامي).

٣. أي حقّ الخليل عليه السلام (جامي).

٤. بحسب صورته النوعيّة العينيّة المعانية، فإنّها ما تغيّرت عن صورتها (ص).

٥. فإنّه واحد يختلف و يتنوّع بحسب اختلاف القوابل و تنوّع الاستعدادات، فمبدأ ذلك الاختلاف و التنوّع إمّا أن يكون قابليّة العبد على تقدير أن يكون القابل من الفيض الأقدس، و إمّا أن يكون الحقّ نفسه، فإنّه إذا كان القابل من الفيض الأقدس عن ثنويّة المفاض عليه و المفيض، يكون مؤدّى العبارتين واحداً؛ و لذلك قال: فإن شئت قلت (ص).

٦. جعلته مثالاً للتجلّي الوحداني الإلهي (جامي).

٧. بصور متنوعة (جامي).

٨. أي مثل القابل و على شكله (ص).

٩. جعله مثالاً للعالم (جامي).

١٠. المنتهى إليه (جامي).

١١. أي و النافذ فيه بملاحظة تفاصيل أحواله المستورة فيه (جامي).

١٢. أي تجلّيه بحسب القوابل (جامي).

١٣. و في طيّ عبارته هذه نكته جليلة حكمية، و هي أنّه إذا كان مؤدّى العبارتين واحداً، فيكون المثل موجوداً قطعاً، و ليس مثل مثله شيءٌ و إلّا، فلا يكون القابل من الفيض الأقدس، ولايكون لتسوية العبارتين وجه كما لا يخفى على الفطن.

و إيراد لفظ «المثل» هاهنا لإيماء هذا المعنى و تبيين قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيءٌ﴾ فإنّ المثل محقّق الوجود ←

أي، بعد إن علمت أنّ الشيء الواحد يتنوّع ويظهر أنواعاً مختلفة، فإن شئت قلت: المتجلّي هو الله في مرايا الأعيان بالصور المختلفة، كما صارت النار برداً وسلاماً علىٰ إبراهيم، وكانت ناراً علىٰ أعين الناظرين.

و إن شئت قلت: إنّ أعيان العالم هي المتجلّية في مرآة وجود الحقّ بصور مختلفة عند النظر إليه، فالعالم مثل الحقّ في الظهور والتجلّي بالصور.

(فيتنوّع[١] في عين الناظر[٢و٣و٤] بحسب مزاج الناظر أو يتنوّع مزاج الناظر لتنوّع التجلّي، وكلّ هذا سائغ في الحقائق).[٥و٦]

أي، يتنوّع التجلّي في عيون الناظرين بحسب أمزجتهم الروحانيّة واستعداداتهم، فتظهر بصورها لكن تتنوّع الاستعدادات والأمزجة أيضاً علىٰ حسب التجلّي، وذلك بحكم الغلبة.

فإن كان حكم المتجلّىٰ له غالباً علىٰ حكم التجلّي، يظهر المتجلّىٰ ويتنوّع بحسب ذلك الحكم، فتغلب أحكام الكثرة علىٰ الوحدة.

و إن كان حكم التجلّي غالباً علىٰ حكم المتجلّىٰ له، يهبه الاستعداد ويجعله مناسباً لأحكامه، فتغلب أحكام الوحدة علىٰ الكثرة.

و ليس لمثله وجود، فإنّ التجلّي الوجودي المذكور يتمثّل، فيتنوّع في عين الناظر (ص).

١. أي العالم (جامي).

٢. يعني ـرض ـ مزاج الروحاني الذي للناظر بحسب الكشف و الشهود لامزاجه الجسماني و إن كان له مدخلٌ من وجه مّا، لا من جميع الوجوه. (جندي).

٣. تارة يتنوّع التجلّي الواحد باختلاف حال الناظر و تارة يتنوّع الناظر لتنوّع التجلّي على ما ذكر؛ إذ المظهر الذي غلب عليه أحكام الكثرة يتنوّع التجلّي الإلهي الواحد فيه بحسب أحواله، فينصبغ التجلّي بحكم المظهر، و أمّا إذا كان الغالب على المظهر حكم الوحدة و هو قلب العبد الكامل المنسلخ عن أحكام الكثرة، فإنّه يتنوّع بحسب تنوّع التجلّي فإنّ هذا القلب مع تقلّب الحقّ في تجلّياته و الحقّ يقلّب قلبه فإنّه مقلّب القلوب، وكلا الأمرين سائغ، هذا في الكامل و ذاك في غيره (ق).

٤. و استعداده لظهور عليه (جامي).

٥. أي وكلّ واحد من هذا المذكور من التمثيلات الثلاثة سائغ في معرفة الحقائق و بيانها (جامي).

٦. فإنّه إذا أثبت الفيض و القبول لابدّ من الثنويّة الاعتباريّة لاغير، و هو الذي يسوّغ تسوية العبارتين (ص).

وقد مرّ في الفصّ الشيثي من أنّ: لله تجلّيين؛ تجلي غيب، وتجلّي شهادة، فبالتجلّي الغيبي يهب للقلب الاستعداد فيتسع، فيتجلّى بالشهودى علىٰ حسب ذلك الاستعداد.

(فلو أنّ الميت[١] والمقتول، أيّ ميت كان أو أيّ مقتول كان).

أي، سواء كان مقتولاً بالظلم أو بالحقّ، أو ميتاً سعيداً أو شقياً.

(إذا مات أو قتل لايرجع إلىٰ الله، لم يقض الله بموت أحد، ولايشرع قتله).

لأنّ العدم شرّ محض، والإعدام بالكلّية يوجب فناء الربوبيّة؛ لأنّها بالمربوب تتحقّق ولا يمكن ذلك، فعند خروجه من محلّ سلطنة الاسم «الظاهر» وربوبيّته دخل في ولاية سلطان «الباطن» وعبوديّته، فما خرج عن كونه عبداً.

(فالكلّ في قبضته، فلا فقدان في حقّه).

إذ الوجود محيط به لايمكن أن يخرج شيء منه، وضمير «في حقّه» للحقّ، أي: فلا فوت بالنسبة إليه.

(فشرع القتل، [٢] وحكم[٣] بالموت، لعلمه بأنّ عبده لايفوته[٤و٥]، فهو راجع إليه[٦] علىٰ أنّ[٧] في قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[٨] أي: فيه يقع

---

١. ثمّ إنّ هذا الكلام وقع ـ هاهنا ـ لتمهيد بيان مرجعيّة الكلّ إليه؛ فلذلك أفصح عمّا هو المطلوب بقوله: «و لو أنّ الميّت» (ص).

٢. على ألسنة أنبيائه (جامي).

٣. في سابق قضائه (جامي).

٤. يعني لو لا أنّ العبد بعد موته كان باقياً على عبوديّته و مربوبيّته لربّه لم يحكم بموته و قتله، فإنّ ربوبيّته موقوفة على مربوبيّة هذا العبد، فلا يفوته ولا يقبل الانفكاك عنه أصلاً (ق).

٥. يشير ـ رض ـ إلى أنّ العبد المربوب لايفوت ربّه و لايقبل الانفكاك عنه أصلاً؛ فإنّ ربوبيّة الرب بمربوبيّة المربوب وجوداً و علماً، فإنّ بطن العبد عن ربوبيّة الربّ الظاهر بالموت أو القتل، فقد تولّاه حين توفّاه الربّ القابض الباطن، فإذا أخذ حفظه في نشأةٍ و موطنٍ و مقامٍ كالدنيا، نقله إلى نشأة أخرى و موطن و حالة أخرى و تجلٍّ أعلى و أجلى و أولى بالنسبة إليه من الأولى، فهو يقبضه إليه عن ظهور و تجلٍّ و يبسطه في نورٍ و تجلٍّ آخر في شأن أعلى و فضاءٍ أضوى و يورده مورداً أعذب و أحلى. (جندي).

٦. بزواله عن الظاهر و انتقاله إلى الباطن، و هذا ـ أي رجوعه ـ إليه هو الظاهر ذوقاً و كشفاً (جامي).

٧. هذا الرجوع منطوٍ (جامي).

٨. أي أمر الوجود (جامي).

التصرّف[١] **وهو المتصرّف)**[٢].

لمّاكان رجوع الشيء إلىٰ الشيء متصوّراً بمعنيين، أحدهما كقولنا: «رجع الأمير إلىٰ سلطانه»[٣] وهذا لايوجب أن يكون الراجع عين المرجوع إليه، والآخر كقولنا: «رجع أجزاء البدن إلىٰ أُصولها» فسّر قوله: ﴿**وَالَيْهِ يُرْجَعُ الامْرُ**﴾ بأنّه: هو المتصرّف والمتصرّف فيه.

فاسم «أنّ» محذوف، أي: علىٰ أنّ في هذا القول إشارة إلىٰ أنّ المتصرّف والمتصرّف فيه واحد.

(فما خرج عنه شيء لم يكن عينه).

أي، فما ظهر منه شيء لم يكن ذلك الشيء عين الحقّ.

(بل هويّته) أي: هويّة الحقّ **(هو عين ذلك الشيء)**[٤و٥].

إنّما ذكّر الضمير الراجع إلىٰ الهويّة تغليباً للمعنىٰ **(و هو الذي يعطيه الكشف في قوله: ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الامْرُ كُلُّهُ﴾)**.

أي، الكشف الحقيقيّ لايعطي إلّا ما ذكرنا من أنّ هويّة الحقّ عين هويّة الاشياء، وبهذا المعنىٰ قال تعالىٰ: ﴿**وَالَيْهِ يَرْجِعُ الامْرُ كُلُّهُ**﴾، لا بالمعنىٰ الآخر الذي يفهم منه أهل الظاهر، وهو الهادي.

---

١. فهوالمتصرّف فيه، يعني القابل (جامي).

٢. يعني الفاعل، و أمر الوجود منحصرٌ في القابل و الفاعل (جامي).

٣. في غير واحدة من النسخ: «رجع الأمر إلى السلطان».

٤. فهو عين ذلك الشيء بتجلّيه في صورته عيناً و علماً و وجوداً، فهويّته عين ذلك الشيء؛ إذ الذي يعطيه الكشف هو أنّ الذات الأحديّة تجلّى في صور الأعيان، و هي عين علمه بذاته، ليست أموراً زائده على الوجود؛ لأنّها صور معلوماته و شؤونه الذاتية منه، ظهرت بوجوده مع ثبوتها في علمه، و إليه عادت بقبضه إليه كما قال تعالى: ﴿ثمّ قبضناه إلينا قبضاً يسيراً﴾ أي لم يلبثه أن نبسطه (ق).

٥. كما قلنا:

نحن فيه هو فأعرفنا به و هو فينا نحن فافهم ما أقول. (جندي).

فصّ حكمة
غيبيّة في كلمة أيّوبيّة

فصّ حكمة غيبيّة في كلمة أيّوبيّة[1]

لمّا كان الحقّ تعالىٰ غيب الغيوب كلّها، وكانت هويّته سارية في جميع الاشياء العلويّة والسفليّة المكانيّة و المرتبيّة، وقال تعالىٰ في أيّوب عليه السلام ﴿أُرْكُض بِرِجْلِكَ هذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ﴾[2]، فأظهر له ماء الحياة الحقيقيّة من الغيب وطهّره[3] به من الأمراض الحاصلة من مسّ الشيطان، أي: من البعد عن جناب الرحمنٰ كما سنبيّنه، سمّيٰ[4] هذه الحكمة غيبيّة؛ لأنّ الماء المطهّر له كان مستوراً تحت رجله، وغيباً فيما يمشي عليه بكلّه، وهو في الحقيقة إشارة إلىٰ الماء الذي قال تعالىٰ فيه: ﴿وَكَانَ عَرشُهُ

---

١. لمّا كانت أحواله عليه السلام في زمان الابتلاء و قبله و بعده غيبيّة، أسندت هذه الحكمة الغيبيّة إلى الكلمة الأيوبيّة و أوّل الأمور الغيبيّة أنّ الله قد أعطاه من غيبه بلاكسبه الملك و المال و البنين و الخدم ... و الثاني زوال كلّ ما ذكر من غير سبب معهود و موجب مشهود في مدّة يسيرة ... و الثالث أنّ بعد غيبته عن أهله و ماله مسّه الشيطان بضرٍّ فظهرت من غيوب جسمه الآلام و الأسقام، و تولّد الدود في جسمه، ... الرابع زوال الأمراض عنه و رجوع المال و غيره إليه بلا سببٍ ظاهرٍ ... و الخامس ظهور الماء من غيب الأرض بلاموجب طبيعي. هذا مضمون ما قاله مولانا مؤيد الدين الجندي في شرحه.

٢. ص (٣٨): ٤٢.

٣. قال عزّ من قائل ﴿و سقيهم ربّهم شراباً طهورا﴾ (الإنسان (٧٦): ٢١) في مجمع *البيان* عن الإمام جعفربن محمّد الصادق عليه السلام في تفسيره قال: «يطهّرهم عن كلّ شيءٍ سوى الله، إذ لا طاهر من تدنسٍ بشيء من الأكوان إلّا الله» ولا تجد من عارف بيان التطهير بهذه المثابة المرويّة عن صادق آل محمد صلى الله عليه وآله.

٤. جواب «لمّا».

عَلَىٰ الْماءِ﴾[١].

و لذلك طهّر باطنه عن ملاحظة الأغيار كما طهّر ظاهره من الأمراض الموجبة للنفار، ومن جنس هذا الماء كان ما غسل به جبرئيل صدر رسول الله ﷺ.

و أضافها إلىٰ الكلمة الأيّوبيّة لنزول الخطاب في حقّه، فالمراد بالحكمة الغيبيّة ظهور الحقّ له بالسلوك والرياضة والطاعة والعبادة، وحصول ماء الحياة ـ التي هى في عين الظلمات ـ بالصبر في أنواع البلايا والمحن الواقعة في نفسه وأهله وأحواله وأولاده.

فكان كلّها رفعاً لدرجاته، وتحصيلاً لكمالاته، وترقيّاً في حالاته وتجلّياته، بشهوده المبتلِي والممتحِن[٢] في عين البلايا والمحن.

وبه صبر علىٰ مقاساة الشدائد ومعاناتها، ولم يشتغل بازالتها ومداواتها حتّىٰ وصل في عين القرب من الربّ، وحصل في مقام الأنس برفع وحشة الطلب، فنادىٰ ﴿أنّي مَسَّنَى الضرُّ﴾[٣]، فكشف الله عنه ضرّه، وطهّر عن أدناس الموانع سرّه.

لايقال[٤]: إنّما سمّى حكمته غيبيّة؛ لأنّ أُموره كلّها ما ظهرت إلّا من الغيب أوّلاً وآخراً.

لأنّ أهل العالم كلّهم لاتظهر أُمورهم إلّا من الغيب، فلا اختصاص حينئذٍ.

(واعلم، أنّ سرّ الحياة[٥] سرى في الماء، فهو[٦] أصل العناصر[٧]

---

١. هود (١١): ٧.

٢. المُبتلي و الممتحن ـ على هيئة اسم الفاعل ـ هما الله سبحانه، و الاسمان منصوبان على أنّهما مفعولان لقوله: «بشهوده» أي كان في عين البلايا و المحن يرى المُبتلى و الممتحن أي يرى الله سبحانه في بلاياه و محنه.

٣. الأنبياء (٢١): ٨٣.

٤. و القائل هو المولى العارف عبدالرزاق الكاشاني ـ قده ـ في شرح الكتاب.

٥. اعلم أنّ سرّ الحياة إذا تمثّلت و تجسّدت ظهرت بصورة الماء و كذا العلم الذي هو الحياة الحقيقيّة، و هو معنى قوله: سرّ الحياة سرى في الماء. و لمّا كان أصل الكلّ الحياة و العلم، و الماء صورتهما، جعل أصل العناصر الماء، فإنّ الحياة التي هي عين الذات الأحديّة تمثّلت بصور الأرواح ثمّ تنزّلت إلى صور الطبائع، ثمّ تمثّلت بصور العناصر فثبت أنّ من الماء الذي هو صورة الحياة كلّ شيءٍ حيٌّ (ق).

٦. أي الماء (جامي).

٧. التي واحد منها الماء المتعارف، فيلزم من ذلك أن يكون أصلاً للمولّدات أيضاً؛ لأنّ أصل الأصل أصلٌ، و ←

والأركـــان،[١] ولذلك[٢] جـــعل الله من الماء كـلّ شيء حـيّ، ومـــا ثَـمَّ[٣] شيء إلّا وهـو حيّ، فإنّه مـا من شيء إلّا وهو يسبّح بحمد الله ولكن لايُفـقه تسبيـحه إلّا بكشف إلهيّ، ولا يسبّح إلّا حيٌّ).

سرّ الحياة هو الهويّة الإلهيّة السارية في جـميع الاشياء بظهورها في النفس الرحمانى أوّلاً، وبسـريانها بواسطتـه في كل[٤] شيء حـصل منه ثانيـاً، وذلك لأنّ سـرّ الشيء غـيبـه المستور فيه ومعناه الظاهر بصورته.

و يجوز أن يراد[٥] به نفس الحياة وحـقيقتها، أي حـقيقة الحياة سـارية في الماء وكلاهما متقاربان لأنّ الهويّة الإلهيّة هي المتجلّية بالصفة الحيوانيّة لاغيرها.

و إنّما جعل الماء أصـلاً لغيره من العناصر والأركان، لما نـطق به الحديث النبوي: من أنّ الله خلق درّة بيضـاء، فنظر إليها بنظر الجلال والهـيبة فـذابت حيـاءً فصار نصـفهـا ماء ونصفها ناراً، فحصل منهما دخان فخلق السماوات من دخانها والأرض من زبدها.

قيل[٦]: الدرّة هي العقل الأوّل.

و فـيه نظر؛ لأنّ[٧] مـاذاب وصـار شيـئاً آخـراً لايكون[٨] باقيـاً علىٰ تعيّـنه الذاتي، والعـقل الأوّل باق علىٰ تعيّنه لايقـبل التـغيّر أصلاً، بل المراد بهـا ما قـبل صور العناصـر من[٩] الهيولىٰ العنصريّة، والله أعلم.

ولأجل سريان هذه الحياة الذاتية في الماء جـعل الله من الماء كلّ شيء حيّ، أي: كلّ

منها السماوات السبع؛ لأنّها عنصريّة على مذهب الشيخ ـ رض ـ (جامي).

١. أي سائر أركان العالم من العرش و الكرسي (جامي).

٢. أي لسريان سرّ الحياة في الماء (جامي).

٣. أي في الوجود.

٤. أي ذلك الشيء.

٥. بسرّ الحياة.

٦. والقائل هو العارف الكاشاني ـ قده ـ في شرحه على الفصوص.

٧. موصولة.

٨. خبر «أنّ».

٩. بيان لقوله: «ما قبل».

ما له حياة خلق من الماء؛ إذ النطف التي يخلق الحيوان منها ماء.

و ما يتكوّن بغير توالد فهو أيضاً بواسطة المائيّة المتعفنة، وكذلك النباتات أيضاً لاتنبت إلّا بالماء، ولمّا كان كلّ ما هو في الوجود مسبّح لربّه تعالىٰ بالنصّ الإلهيّ، ولا يسبّح إلّا الحيّ، قال:

(فكلّ شيء حيّ، فكلّ شيء الماء أصله، ألا ترىٰ العرش[١] كيف كان علىٰ الماء[٢]، لأنّه[٣] منه[٤] تكوّن فطفا عليه)[٥و٦].

أي، علا وارتفع عليه، والمراد بالماء الذي هو أصل كلّ شيء النفس الرحماني الذي هو الهيولى الكلّي والجوهر الأصلي، كما تقدّم أنّ صور جميع الاشياء حاصلة عليه، لا الماء المتعارف فهو الماء الذي كان عرش الله عليه، إذ العرش كما يطلق ويراد به الفلك الأطلس[٧]، كذلك يطلق ويراد به الملك[٨]، كما قال الشيخ (رضى الله عليه) في الباب الثالث عشر من (الفتوحات): «إنّ العرش في لسان العرب يطلق علىٰ المُلك، يقال:

---

١. و هو أوّل الأجسام (جامي).

٢. المراد بالعرش: العرش الجسماني، أي الفلك الأطلس، و إنّما تكوّن من الماء؛ لأنّ الله تعالى خلق أوّل ما خلق درّة بيضاء فنظر إليها بعين الجلال فذابت حياءً، فصار نصفها ماءً و نصفها ناراً، فكان عرشه على الماء، أي ذلك الماء، فالدّرة هي العقل الأوّل، الذي تكوّن منه جميع الأكوان و النظر إليه بعين الجلال احتجاب الحقّ تعالى بتعيّنه، فإنّ نظر الجمال تجلّي الوجه الإلهي بنوره، و نظر الجلال تستره لغيره و ذوبانه تلاشيه بماهيّته الإمكانيّة العدميّة، و تكوّن الأشياء منه، فإنّه كالهيولى لجميع الممكنات، و النصف الناري تكوّن الأرواح منه بالتعيّنات النوريّة، و النصف المائي الأجسام منه، فإنّ الهيولى هو البحر المسجور المملوء بالصور، فكان العرش على ذلك الماء. و لمّا كان العقل الأوّل الذي هو أصل الكلّ عين الحياة، و العلم و الماء مثالهما، صحّ أنّ أصل الكلّ الماء (ق).

٣. أي العرش (جامي).

٤. أي من الماء (جامي).

٥. لأنّه ظهر منه، و الظاهر لابدّ و أن يكون طافياً على أصله (ص).

٦. أي ظهر، ظهور العرش على ماء الهيولى، فإنّ كلّ ماطفى على الماء ظهر و بطن الماء تحته، و كذا بطن الهيولى بظهور صور الأجسام فيها (ق).

٧. و هو العرش الجسماني الذي من مظاهر العرش الروحاني.

٨. و قد تقدّم في الفصّ الداودي: «جعل أبوطالب المكيّ المشيئة عرش الذات».

«ثل عرش الملِك» أي دخل خلل في مُلكه، ويطلق ويراد به السرير». [١]

و نقل[٢] عن غيره[٣] أيضاً من أكابر الأولياء بعد هذا الكلام بقليل أنّ العرش الذي علىٰ الماء هو المُلك، ولكون العرش الجسماني صورة من الصور الفائضة علىٰ الهيولى يصدق[٤] عليه أيضاً أنّه علىٰ الماء، كما أشار إليه قوله تعالىٰ: ﴿وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾[٥]، أي: الممتلئ من الموجودات، وهو البحر الذي موجه صور الأجسام كلّها.

وإنّما أطلق اسم الماء عليه[٦] لأنّ الماء العنصري مظهر له، لذلك اتصف[٧] بصفاته فصار مادةّ لجميع ما في العالم الجسماني من السماوات والأرض والنبات والحيوان.

و أيضاً لمّا أطلق عليه[٨] النفس مجازاً تشبيهاً بالنفس الانساني، أطلق اسم الماء عليه مجازاً؛ لأنّ النفس بخار، والبخار أجزاء صغار مائيّة مختلطة بأجزاء هوائيّة، فحصل أنّ الماء كما يطلق علىٰ الماء المتعارف، كذلك يطلق علىٰ الهيولى، وعلىٰ النفس الرحماني الذي هو هيولى جميع العالم وأصله.

ولايقال[٩]: إنّ المراد بالماء الذي عليه العرش والذي هو أصل العناصر هو العلم، وإن كان يتجسد في المثال بصورة الماء.

لأنّ المراد بيان أصل الموجودات في الخارج، لا في العلم.

(فهو[١٠] يحفظه من تحته، كما أنّ الانسان خلقه الله عبداً فتكبّر علىٰ ربّه وعلا عليه،

---

١. هذا الباب في معرفة حملة العرش. ج١ ص١٤٧ ط١ بمصر.

٢. الشيخ ـ ره ـ.

٣. و هو ابن مسرّة الجبلي كما تقدّم في الفصّ الإبراهيمي.

٤. أي على العرش الجسماني.

٥. الطور (٥٢): ٦.

٦. أي على النفس الرحماني.

٧. أي الماء العنصري.

٨. أي على النفس الرحماني.

٩. و القائل هو العارف المولى عبدالرزاق الكاشاني في الشرح.

١٠. أي الهيولى تحفظ الصور العرشيّة من تحته (ق).

فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته[١] بالنظر إلىٰ علوّ هذا العبد الجاهل بنفسه)[٢و٣].

و في بعض النسخ: (بربّه) وكلاهما صحيح؛ لأنّ الجاهل بالنفس جاهل بالربّ وبالعكس، أي: فالماء الذي هو النفس الرحماني يحفظ هذا الملك وتعيّناته من تحته. أي باطنه، كما أنّ الحقّ سبحانه يحفظ الانسان الجاهل بنفسه وعبوديّته من باطنه وغيبه. نظراً إلىٰ علو مرتبته من حيث حقيقته ومكانته الزلفىٰ عندالله، وهو يدّعي الربوبيّة ويتكبّر علىٰ الله من جهله بنفسه وعبوديتها؛ إذ لو لم يكن حفظ الحقّ تعالىٰ له وللعالم كلّها ـ كلّه ظ ـ من الباطن لانعدم في الحال، فإنّه بلا وجود عدم.

(وهو قوله عليه السلام: «لو دليتم يحبل لهبط علىٰ الله»[٤] فأشار إلىٰ أنّ نسبة التحت إليه[٥]، كما أنّ نسبة الفوق إليه).

و في بعض النسخ: (كما نسبة الفوق إليه)[٦] فـ«ما» زائدة كقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ﴾[٧].

(في قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾[٨] ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[٩]، فله الفوق والتحت)[١٠].

---

١. تحتيّة متوهّمة له سبحانه (جامي).

٢. فيكون الحقّ تحته بهذا الاعتبار في ظنّ العبد الجاهل.

٣. و هو المنهمك في أحكام التفرقة الكونيّة، الحائر في ظلمات كثرة الإمكان كما دلّ عليه كلام الخاتم حيث خاطب بالجمع، و هو قوله ﷺ: «لو دلّيتم بحبلٍ ...» (ص).

٤. *السنن* للترمذي ج٥، ص٤٠٤، ح٣٢٩٨.

٥. ثمّ إنّه كان لله بحسب أسمائه الحسنى عند التوجّه إلى كما لها مظهر ان ـ أحدهما: عند تمام أمر الظهور، و هو العالم بأسره و هيئته الجمعيّة الإحاطيّة هو العرش. و ثانيهما: عند كمال أمر الإظهار، و هو آدم بتمامه و هيئته الجمعيّة الإحاطيّة هو الإنسان العبد ـ أشار إليهما في إثبات نسبة التحت و إضافته إلى الحقّ، فأشار بكلامه إلى أنّ نسبة التحت إليه كما نسب الفوقيّة إليه (ص).

٦. أي كنسبة الفوقيّة (جامي).

٧. آل عمران (٣): ١٥٩.

٨. النحل (١٦): ٥٠.

٩. الأنعام (٦): ٦١.

١٠. و هما الجهتان الحقيقتيان اللتان قد حصلتا بظهور الحقّ، و أمّا باقي الجهات فلاتظهر إلّا بالإنسان، الذي هو محلّ إظهار الحقّ تماماً (ص).

أي، هذا المعنىٰ المذكور، هو معنىٰ قوله عليه السلام: «**لو دليتم بحبل لهبط علىٰ الله**»، وإنّما كانت نسبة الفوقيّة والتحتية إليه سواء؛ لأنّ الحقّ محيط بالظاهر والباطن علىٰ العالم، فكما تنسب إليه الفوقيّة تنسب إليه التحتيّة، فله الفوق والتحت جميعاً، لأنّهما من جملة مراتبه الوجوديّة.

(و لهذا[1] ما ظهرت الجهات الست إلّا بالانسان[2]، وهو[3] علىٰ صورة الرحمن)[4و5].

أي، ولكون نسبة الفوقيّة والتحتيّة، بل نسبة جميع الصفات المتقابلة إلىٰ الله تعالىٰ سواءً، ما ظهرت الجهات الست إلّا بالانسان، لكونه هو المخلوق علىٰ صورة الرحمن الجامع للصفات المتقابلة.

و اعلم[6]، أنّه لو كان المراد بالظهور العلم بالجهات لكان غير منحصر في الانسان؛ لأنّ النفوس الفلكيّة أيضاً عالمة بها، بل جميع الحيوانات، فالأنسب أن يقول: المراد بالظهور التحقّق.

أي: لايتحقّق بهذه الجهات المتقابلة بحسب المقام إلّا الانسان؛ لأنّ جميع مراتب الوجود مقاماته بخلاف غيره، فإنّ لكلّ منها مقاماً معلوماً لايتعدّاه كما قال تعالى: ﴿**وَمَا مِنّا إلّا لَهُ مَقَامٌ مَعلُومٌ**﴾[7].

فهو الذي في السماء له ظهور، وهو الذي في الأرض له ظهور، كما أنّ أصلهِ الذي

---

١. أي لإحاطته بجميع الجهات (جامي).

٢. الذي هو موطن الظهور و الإظهار (ص).

٣. أي الإنسان (جامي).

٤. الجامع لتمام الأسماء، و كيف لايكون الأمر على هذاو قدأفاد الذوق الصحيح أنّه لامُطعِم إلّا الله؟ (ص).

٥. يعني ـ رض ـ لمّا كانت نسبة الفوق و التحت إليه سواء، فحفظه لعبده من تحته ما ينافي فوقيّته، فإنّه بإحاطته فوقه و تحته. (جندي).

٦. إعلم أنّ الجهات الستّ الظاهرة أيضاً مختصّة بالإنسان، و لسائر الأشياء لاتكون بالحقيقة، الجهات السّت إلّا بالمقايسة بالإنسان كما بيّن الشيخ الرئيس في *طبيعيات الشفاء*، فلايحتاج إلى توجيه الشارع من حمل الجهات على الجهات المعنويّة حتّى يصح الإختصاص بالإنسان.

٧. الصّافات (٣٧): ١٦٤.

ظهر الانسان علیٰ صورته ﴿هُوَ الَّذى فى السَّمَاءِ اِلٰهٌ وفى الأرْضِ اِلٰهٌ﴾[1].

و کذلك باقي الجهات، وقد مرّ تحقیقه في المقدّمات[2] من أنّ الحقیقة الانسانیّة هي التي ظهرت في جمیع صور العالم.

(**ولا مطعم**[3و4و5] **إلّا الله، و قد قال في حقّ طائفة**[6]: ﴿**وَلَو اَنَّهُمْ اَقَامُوا التَّوريٰةَ وَالانْجيل**﴾[7و8]، **ثمّ نکرّ وعمّم فقال:** ﴿**وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِن رَبِّهِمْ**﴾ **فدخل في قوله:** ﴿**وَمَا أُنزِلَ اِلَيهِمْ من رَبِّهِمْ**﴾[9] **کلّ حکم منزل علیٰ لسان رسول أو ملهم**[10] ﴿**لأكَلُوا مِنْ فَوقِهِمْ**﴾ **وهو المطعم من الفوقیّة**[11] **التي نسبت إلیه** ﴿**وَمِن**[12] **تَحْتِ اَرْجُلِهِم**﴾[13] **وهو المطعم من التحتیّة التي نسبها إلیٰ نفسه علیٰ لسان رسوله المترجم عنه ﷺ**[14].

---

۱. الزخرف (٤٣): ٨٤.

۲. راجع الفصل الثامن.

۳. بالغذاء الروحاني و الجسماني (جامي).

٤. أي لامفیض لما یتغذّی به الشخص في أطواره ـ روحانیّاً ذلك أو نفسانیّاً أو جسمانیّاً ـ إلّا الله (ص).

٥. هذا بیان لإحاطته و حفظه للعبد من جمیع الجهات، فإنّ الإحاطة و الحفظ من الصفات الرحمانیّة، و من الحفظ الإطعام، فإنّه من الإمداد الرحمانیّة التي لوانقطعت لهلك العبد (ق).

٦. وهم قوم موسی و عیسی ﷺ (جامي).

۷. بإنفاذ أحکامهما، و هما الکتابان المنزلان علی الرسولین: أحدهما الغالب علیه التنزیه، و الآخر التشبیه. و لمّا کان فیض الحقّ لایختصّ بأن یکون من الرسول أو کتابه فإنّ لکلّ أحد مدرجة خاصّة إلی فیضه العام؛ لذلك قال: «نکّر و عمّم» (ص).

۸. بالانقیاد لأحکامهما (جامي).

۹. علی غیره من الناس (ص).

۱۰. أي من الجهة الفوقیّة (جامي).

۱۱. عقلاً و عقداً من العلوّ لتنزیهي (ص).

۱۲. من الأحوال و المواجید الکسبیّة الحاصلة لهم بسلوکه الطریق بالأرجل (جامي).

۱۳. المائدة (٥): ٦٦.

۱٤. المُعرب عن الأشیاء و المظهر إیّاها علی ما هي علیه في نفسها، و ذلك في قوله ﷺ: «لهبط علی الله» و هو طرف التشبیه الحقیقي الختمي، الذي فیه نهایة التنزیه ... و یمکن أن ینزل هذین الطرفین للفیض الوارد من الحقّ إلي طریقي الکسب و الوهب، فإنّ الوهب من جهة فوق الامتنان، و علوّ رحمته تعالی و الکسب من طرف تحت السئوال و مساعي أرجل جدّ العبد و تعبه (ص).

لمّا قال: إنّ نسبة الفوقيّة والتحتيّة إليه سبحانه سواء، أراد أن يبيّن أنّه تعالىٰ يربّي عباده منهما.

فقوله: (لا مطعم إلّا الله) مأخوذ من قوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلا يُطْعَمُ﴾[١]، وإنّما جاء[٢] به لانّه تعالىٰ قال في حقّ قوم موسىٰ وعيسىٰ عليهما السلام: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرِيَةَ وَالانْجِيلَ﴾ أي: أحكامهما ﴿وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِم مِن رَبِّهِمْ﴾ من الكتب الإلهيّة علىٰ لسان أيّ رسول كان، أو علىٰ قلوب عباده بطريق الإلهام، ﴿لأَكَلُوا﴾ أي: الرزق المعنوي من العلوم والمعارف والحكم ﴿مِن فَوقِهِم﴾ أي: من ربّهم الذي يطعمهم ويربيهم من الجهة الفوقيّة ﴿وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ أي: لأكلوا رزق الوجدانيات، ولذاقوا ذوق التجلّيات، ونالوا الحالات الذوقيّة والواردات الإلهيّة التي تحصل بالسلوك بالأرجل، والحقّ هو المطعم والمربي من الجهة التحتيّة أيضاً، كما نسبها رسول الله ﷺ بقوله: «**لو دليتم بحبل لهبط علىٰ الله**».

(و لو لم يكن العرش علىٰ الماء ما انحفظ وجوده، فإنّه بالحياة ينحفظ وجود الحيّ، ألا ترىٰ أنّ الحيّ اذا مات الموت العرفي تنحلّ أجزاء نظامه، و تنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص؟)[٣و٤].

أمّا العرش الجسماني، فلأنّه لولا الهيولى القابلة للصورة الجسمانية لما كان للصورة العرشيّة وجود ضرورة.

---

١. الأنعام (٦): ١٤.

٢. أي بقوله: «لامطعم إلّا الله».

٣. فإنّ لتلك الأجزاء و القوى نظماً في كلّ عالم بما يناسبه، و حياة تقبله و توافقه؛ و لذلك قيّد الموتَ بـ«العرفي»، و النظم بـ«الخاصّ»، فظهر من هذه المقدّمات أنّ الماء هو مبدأ نظام الأجزاء و الأركان و القوى، التي عليها بناء المزاج الشخصي و الهيئة الوحدانيّة الجمعيّة؛ و لذلك قال تعالى لأيّوب عليه السلام حين أشرف مزاجه على الإنحلال و نظام أمره إلي الإختلال: ﴿**اركض برجلك**﴾ (ص).

٤. يعني ـ رض ـ إذا عدم الحيّ الحياة التى، الماء صورته انحلّت أجزاء نظامه؛ و ذلك لأنّ الحرارة الغريزيّة التي بها حياة الحيّ أنّما تنحفظ بالرطوبة الغريزيّة، فحياة الحرارة أيضاً بالرطوبة و هي صورة الماء، فبفقدانه وجود الموت الذي هو إفتراق أجزاء الإنسان. (جندي).

وامّا العرش بمعنىٰ الملك، فلأنّه لولا النفس الرحماني القابل لصور حقائق العالم لما كان شيء منها موجوداً، فضلاً عن دوامه.

و أمّا السماوات والأرض التي كلّ منها عرش لاسم من الأسماء فلأنّه لولا وجود الماء المتعارف لما كان شيء منها موجوداً.

وقد تقدّم أنّ الهيولىٰ والنفس الرحمّاني يسّمىٰ في اصطلاح أهل الله بالماء، كما سمّي الماء المتعارف به.

و لمّا كان الماء مظهراً للاسم الحيّ، وكلّ شيء حيّ، قال: (فإنّه بالحياة ينحفظ وجود الحيّ) والباقي ظاهر.

و لمّا كان ذكره من أوّل الفصّ إلىٰ هنا تمهيداً للمقدّمات في بيان حال أيّوب عليه السلام قال.

(قال تعالىٰ لأيّوب عليه السلام: ﴿أرْكُض بِرِجْلَكَ هذا مُغتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ﴾[1]، أي: ماء بارد وشراب لما كان عليه من افراط حرارة الألم، فسكّنه[2] الله ببرد الماء)[3].

أي، قال تعالى لأيّواب: اضرب برجلك الأرض ليظهر لك ماء تغتسل به بارد، مسكّن حرارة الآلام مطهّر لبدنك من الأمراض والأسقام، فلمّا أتىٰ بالمأمور به سكّن الله افراط الحرارة ببرودة الماء هذا ظاهره.

و أمّا باطنه فهو أمر بالرياضة والمجاهدة بضرب أرض النفس ليظهر له ماء الحياة الحقيقيّة متجسداً في عالم المثال، فيغتسل به فتزول من بدنه الأسقام الجسمانيّة ومن قلبه الأمراض الروحانيّة.

فلمّا جاهد وصفا استعداده، وصار قابلاً للفيض الإلهيّ، ظهر له من الحضرة الرحمانيّة ماء الحياة فاغتسل به، فزال من ظاهره وباطنه ما كان سبب الحجاب والبعد عن ذلك الجناب.

---

١. ص (٣٨): ٤٢.

٢. أي أيّوب أو إفراط الحرارة (جامي).

٣. و كسره شدّة حرارته وتعصيه لها (ص).

(و لهذا كان الطبّ[1] النقص من الزائد والزيادة في الناقص، والمقصود[2] طلب الاعتدال[3]، ولا سبيل إليه إلاّ أنّه يقاربه).

أي، أزال الحقّ منه افراط الحرارة الذي كان سبب الآلام، لا الحرارة مطلقاً ولهذا المعنىٰ كان الطبّ والتداوي بالتنقيص من الكيفيّة الزائدة والازدياد من الناقصة، ليحصل المقصود وهو القرب من الاعتدال؛ إذ لا سبيل إلىٰ الاعتدال الحقيقي[4]، إلاّ أنّ الطبيب يجعل المزاج قريباً من الاعتدال.

(و إنّما قلنا: «ولا سبيل إليه» اعني: الاعتدال، من أجل أنّ الحقائق[5] والشهود[6] تعطي التكوين مع الأنفاس علىٰ الدوام، و لايكون التكوين[7] إلاّ عن ميل[8] يسمّىٰ في الطبيعة انحرافاً أو تعفيناً، وفي حقّ الحقّ[9] ارادة وهي ميل إلىٰ المراد الخاصّ[10] دون

---

١. يعني طبّه الله تعالى، بنقص حرارة الألم و زيادة البرد و السلام و سلم منها، فإن كانت ـ أعني الآلام ـ ناراً أوقدها الشيطان سبع سنين في أعضاء أيّوب ﷺ فشفاه الله عنها بهذا الطبّ الإلهي. (جندي).

٢. من ذلك النقص و الزيادة (جامي).

٣. أي تساوى الزائد و الناقص (جامي).

٤. أي إلى الإعتدال الحقيقي المطلق، الذي شهدت البراهين بامتناعه و استحالة تكوّنه (ص).

٥. الحكميّة (ص).

٦. الذوقي (ص).

٧. بعد الانعدام (جامي).

٨. من أحد جزاء ذلك المكوّن، فإنّ التكوين إنّما يلحق المركّبات من الطبائع، و ليس في الوجود إلّا ذلك، كما سبق تحقيقه، فإنّ الطبائع ما لم يحصل بينها تفاعل و تقاهر لم يتكوّن منها مزاج واحدٌ بالشخص، كما بيّن تحقيقه في الصنائع الحكميّة، و هذا الميل الذي عند التفاعل و التقاهر يسمّى في الطبيعة انحرافاً (ص).

٩. و إذا كان الأمر متطابق الأحكام لابدّ و أن يكون في الحضرات الأسمائيّة هذا الميل، و إليه أشار بقوله: «و في حقّ الحقّ إرادة» (ص).

١٠. من مقتضيات الأسماء، فإنّ لكلّ منها اقتضاء حكمه الخاصّ به، و أحديّة جمع الكلّ، قد حكم بإطلاق خزائن الجود المطلق على سائر تلك الأحكام، لكنّ الإرادة ما لم تخصّص أحد الاحكام الخاصّة لم يتكوّن، فعلم أنّه ما لم يحصل في هذه الحضرة أيضاً ميل إلى مراد خاصّ دون غيره لم يكن التكوّن و الاعتدال (ص).

غيره، والاعتدال[١] يؤذن بالسواء[٢] في الجميع، وهذا[٣] ليس بواقع[٤]، فلهذا منعنا من حكم الاعتدال).

و إنّما قلنا: (لاسبيل إلىٰ الاعتدال الحقيقيّ) لأنّ معرفة الحقائق والشهود اليقيني، تعطي العارف المشاهد أنّ الاشياء لاتزال تتكوّن في كلّ آن ونفس علىٰ الدوام[٥]، كما قال تعالىٰ: ﴿بَلْ هُمْ فى لَبْسٍ مِنْ خَلق جَديدٍ﴾[٦].

و الكون لايكون إلّا بعد الانعدم، وكلّ منهما لايمكن بلاميل، أمّا الانعدام فلأنّه لايحصل إلّا بالميل إلىٰ الباطن، وهذا الميل في الحيوان يسمّىٰ انحرافاً في الطبيعة، وفي غيره من المركّبات يسمّىٰ تعفيناً، كما إذا تغيّر مزاج فاكهة أو لبن أو عصير أو غير ذلك، يقال: عفن.

و ذلك الميل بالنسبة إلىٰ جناب الحقّ يسمّىٰ ارادة[٧]، وذلك لأنّها المخصّصة والمرجّحة في حقّ الممكنات إمّا إلىٰ الوجود أو العدم، والتخصيص والترجيح عين الميل بأحد الحكمين المتساويين نسبتهما إلىٰ ذات الممكن.

و إذا كان التكوين لايحصل إلّا بالميل فلا يمكن الاعتدال الحقيقيّ؛ لانّه الجمع بين الشيئين علىٰ السواء فلا يمكن وقوعه.

واعلم، أنّ الاعتدال وعدمه لايكون إلّا بالنسبة إلىٰ المركّب من الشيئين المتغائرين، وليس بين الوجود والعدم تركيب حتّىٰ يعتبر فيه الاعتدال أو عدمه، وغرض الشيخ (رضى الله عنه) من هذا الكلام إثبات أنّ العالم وجد عن الميل المسمّىٰ بالارادة، فلايزال

---

١. الاعتدال الذي هو مقتضى أحديّة الجمع و الإطلاق يؤذن بالسواء في الجميع (ص).

٢. بين الأمور المتضادّة (جامي).

٣. أي الاعتدال (جامي).

٤. في صورة منها لامتناعه كما بيّن (جامي).

٥. و هذا هو تجدّد الأمثال.

٦. ق (٥٠): ١٥.

٧. «العلم و الإرادة و الشوق و الميل معنى واحد يوجد في عوالم أربعة» (الأسفار ج٣، ص٧٦ ط١ آخر الفصل ٧ من الموقف الرابع من الإلهيّات).

الميل متحققاً فيه سواء كان المائل بسيطاً أو مركّباً، ومع وجود الميل لايمكن الاعتدال؛ لأنّه أنّما يتصوّر إذا كان الشيء مركّباً بحيث لايكون لشيء من أجزائه بحسب الكمّية والكيفيّة زيادة علىٰ الآخر.

(و قد ورد في العلم الإلهي[1،2] النبوي اتصاف الحقّ بالرضا والغضب،[3] وبالصفات) أي: المتقابلة **(و الرضا مزيل للغضب)** أي: عن المغضوب عليه.

(و الغضب مزيل للرضا عن المرضي عنه[4]، والاعتدال أن يتساوىٰ الرضا والغضب، فما غضب الغاضب علىٰ من غضب عليه وهو عنه راض).

أي، ويرضىٰ عنه أبداً كما يذكر من بعد أنّه زعم المحجوبين.

(فقد اتصف بأحد الحكمين في حقّه)[5].

أي، فقد اتصف الغاضب الذي هو الحقّ بأحد الحكمين، وهو الغضب في حقّه، أي: في حقّ المغضوب عليه.

(وهو ميل، ومارضي الحقّ عمّن رضي عنه وهو غاضب عليه) أي: يغضب عليه أبداً.

(فقد اتصف بأحد الحكمين في حقّه).

أي، فقد اتصف الراضي الذي هو الحقّ بأحد الحكمين، وهو الرضا في حقّه، أي: في حقّ المرضي عنه.

---

١. قال في الفصّ العزيرى: «وصف الحقّ نفسه بالغضب و الرضا» و في الفصّ الآدمي أيضاً ص٨٧.

٢. الفائض من الحضرة الألوهيّة النبوي الجاري على لسان النبي ﷺ (جامي).

٣. إذا اتّصف الحقّ بأحدهما زال الآخر، ولكن بالنسبة إلى مغضوب عليه أو مرضيّ عنه معيّنين، و إلاّ فهو بالنسبة الكليّة الغضبيّة القهريّة الجلاليّة أو الرضا الكليّ اللطفي الجمالى، لايزال اتّصافه بها من كونه إلهاً و ربّاً، و أمّا من حيث غناه الذاتي فلا يتّصف بشيء منهما، فهو غنّي عن العالمين، فصحّ أنّ الميل و الانحراف ليس إلاّ من قبل القابل، لظهور حكم الرضا و الغضب في القابل و غير القابل، لا بالنسبة إلى الحقّ و إن كان حقيقة الرضا و الغضب الكلّيين الإلهيّين ـ الظاهر أحكامهما أبداً دائماً في المرضيّين عنهم و المغضوبين عليهم من العالمين ـ يأتين لله ربّ العالمين على السواء. (جندي).

٤. أي لابدّ من إنفاذ أحد الحكمين المتقابلين عند التوجّه إلى المحكوم عليه، فإنّ الحقّ في نفسه له الإطلاق في سائر هذه الأوصاف ... و إذا كان لابدّ من إنفاذ أحد الحكمين المتقابلين عند ملاحظة المحكوم عليه، فكيف يتصوّر الاعتدال (ص).

٥. و إن كان للحقّ في نفسه سائر المتقابلات مطلقاً (ص).

(و هو ميل) .

فليس فيها أيضاً اعتدال لأنّ كلاً منهما موجب لعدم الاخر، وهذا بالنسبة إلىٰ القوابل، وأمّا بالنسبة إلىٰ أعيان تلك الصفات الحاصلة في الجناب الإلهيّ والحضرة الاسمائيّة فليس كذلك، لأنّه مقام الجمع ولا غلبة لأحدهما علىٰ الآخر، وإن كان يسبق بعضها بعضاً كسبق الرحمة الغضب.

(و إنّما قلنا[١] هذا من أجل من يرىٰ أنّ أهل النار لايزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه، فما لهم حكم الرضا من الله، فصحّ المقصود)[٢] .

أي، إنّما قلنا لايتعلّق حكم الرضا علىٰ من يتعلّق به حكم الغضب عليه وبالعكس، بناء على زعم أهل الحجاب من أهل النار لايزال حكم الغضب جارٍ عليهم دائماً أبداً، ولا يتعلّق بهم حكم الرضا من الله.

فإن كان الأمر كما زعموا فصحّ المقصود، فقوله: (فصحّ المقصود) جواب الشرط المحذوف، يدلّ عليه قوله:

(فإن كان كما قلنا[٣]: مآل أهل النار إلىٰ ازالة الآلام وإن سكنُوا النار،[٤] فذلك رضا،[٥] فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت) .

أي، فإن كان مآل أهل النار إلىٰ ازالة الآلام والنعيم المناسب لأهل الجحيم كما قرّرناه من قبل في مواضع، وذلك عين الرضا منهم؛ لأنّ زوال الألم عين زوال الغضب، وإذا زال الغضب حصل الرضا.

و إنّما قال: (فإن كان كما قلنا) مع أنّه علىٰ يقين من ربّه أنّ الأمر كما قال إلزاماً للمحجوبين، وذلك كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في بعض أشعاره:

---

١. الكلام هاهنا و هو أنّه لابدّ من إنفاذ حكم أحد المتقابلين ـ أعني الرضا و الغضب ـ بالنسبة إلى العبد، و لايزال العبد تحت أحدهما من أجل من يرى (ص).

٢. فإن كان الأمر كما زعموا فصحّ المقصود، يعني وجود الميل و عدم الاعتدال (جامي).

٣. مراراً و قرّرناه (جامي).

٤. و بقيت عليهم الصورة الناريّة (جامي).

٥. الله عنهم؛ لأنّه زال تألّمهم بها (جامي).

قـال المنجّم والطبـيب كـلاهـمـا لن تحشر الأجساد[١] قلت: إليكما
إن كـان قـولكمـا، فلست بخـاسـر، أو كـان قـولـي، فـالخـسـار عليكمـا

مع أنّه عليه السلام قال: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً».

(فمن[٢] غضب[٣] فقد تأذّىٰ، فلا يسعىٰ في انتقام المغضوب عليه[٤] بايلامه إلّا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلىٰ المغضوب عليه، والحقّ إذا أفردته عن العالم[٥] يتعالىٰ علوّاً كبيراً عن هذه الصفة[٦و٧] علىٰ هذا الحدّ،[٨] وإذا كان الحقّ هويّة العالم فما ظهرت الأحكام كلّها إلّا فيه[٩] ومنه)[١٠و١١].

---

١. خ ل: «الأموات». البيتان لعلى بن ابى طالب القيرواني الأندلسي.

٢. ثمّ شرع في بيان ما يضاف إلى الحقّ من الغضب باعتبار مقامي: جمعه و تفصيله، فقال: «فمن غضب» (جامي).

٣. من الخلائق (جامي).

٤. فلا يزال هذا الميل متحققاً، فعلم أنّ هذا الكلام يوافق عقائد أهل الظاهر و يطابق أذواق أهل الباطن، ثمّ إنّه لمّا كان سوق كلامه هذا إلى مساقه المذكور مع أهل الظاهر و لأجلهم نزّله إلى مداركهم الجزئيّة، لأنّ أمثال هذه الأحكام التي قيل للغضب و الغاضب من الانتقام و الالتذاذ به تختصّ به المظاهر الكونيّة، و الكلام في صفات الله تعالى على ما هي عليه في نفسها عند أهل التحقيق في مشهدهم الذوقي؛ لذلك أشار إلى وجه تحقيق الأمر بما عنده بقوله: «والحقّ إذا أفردته» (ص).

٥. باعتبار غناه الذاتي عن العالمين (جامي).

٦. يعني الغضب (جامي).

٧. فإنّك قد عرفت أنّ أحكام هذه الأسماء المتقابلة و ظهورا تنافيها و تقابلها ليس إلّا باعتبار المحكوم عليه و ملاحظة المظاهر الكونيّة، و إذا أفردت الحقّ عنها فله الإطلاق في سائر هذه الأسماء و التقدّس بها عنها.
و في بعض النسخ: «على هذا الحدّ».
وأنت عرفت أنّ الكلام بإطلاقه صحيح، فلا احتياج إلى هذا القيد الا لمجرّد تبيين خصوصيّة المحلّ، و الظاهر أنّه كان من الحاشية فوقع في المتن (ص).

٨. أي بهذا المعنى المذكور (جامي).

٩. باعتبار أنّه محلّ لظهورها (جامي).

١٠. فلايكون الغضب و الانتقام إلّا له (ص).

١١. باعتبار أنّه مبدأ لهما فلا يمكنك إن أسندتهما إليه تعالى و ما يدلّ على ما ذكرناه من عدم ظهور الأحكام إلّا فيه، و منه هو قوله تعالى: ﴿و إليه يرجع الامر كلّه﴾ (جامي).

أي، الغاضب والمنتقم أنّما يغضب وينتقم ليجد الراحة بذلك الانتقام، وينتقل الألم الذي كان عنده إلىٰ المغضوب عليه، والحقّ تعالىٰ من حيث ذاته وانفراده عن العالم غنيّ عن العالمين متعال عن هذه الصفة علواً كبيراً، ومن حيث إنّ هويّة العالم عين هويّة الحقّ، فما ظهر أحكام الرضا والغضب كلّها إلّا من الحقّ وفي الحقّ.

فإن خطر ببالك أنّ هذا الكلام مبنيٌّ علىٰ أنّ الغضب والانتقام المنسوب إليه تعالىٰ كالغضب والانتقام المنسوب إلينا، وأمّا إذا كان بمعنىٰ آخر فلايكون كذلك، فعليك[1] أن تتأمّل في قوله عليه السلام: «إنّ الله خلق آدم علىٰ صورته» ليندفع ذلك الوهم.

(و هو قوله: ﴿وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾[2] حقيقة وكشفاً[3،4] (فَاعْبُدْهُ[5] وتَوَكَّلْ عَلَيْه[6،7]) حجاباً وستراً).

أي، قولنا: (فما ظهرت الأحكام إلّا فيه ومنه) هو معنىٰ قوله: ﴿وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ﴾ أي: مآل الأمور ـ حسنها وقبيحها نعيمها وجحيمها ـ كلّها ترجع إليه تعالىٰ حقيقة و كشفاً، كما قال: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾[8].

فإذا كان الأمر كذلك فاعبده بما أمرك به وما استطعت عليه، وتوكّل علىٰ الله حال كونه محجوباً مستوراً عن نظرك، أو حال كونك في الحجاب والستر عن الله والمعنىٰ واحد.

(فليس في الامكان أبدع من هذا العالم؛ لأنّه علىٰ صورة الرحمن).

---

١. جواب قوله: «فإن».

٢. أي أمر الوجود ذاتاً وصفة و فعلاً (جامي).

٣. ولايمتنع من عبوديّته بانكشاف هذه الحقيقة عليك (جامي).

٤. قد مرّ أنّ الحقّ عين كلّ شيء فإذا كان عين هويّة العالم، أي حقيقته فالأحكام الظاهرة في العالم ليست إلّا في الله و هو من الله، و هو معنى قوله: ﴿و إليه يرجع الامر كلّه﴾ حقيقةً وكشفاً (ق).

٥. أي فاعبده تحقّقاً (ص).

٦. أي و توكلّ عليه كشفاً و تبييناً، حتّى تكون العبادة حجاباً و التوكّل ستراً (ص).

٧. هود (١١): ١٢٣.

٨. النساء (٤): ٧٨.

أي، إذا كان هويّته تعالىٰ هويّة العالم، ويرجع جميع ما في العالم من الأمور إليه تعالىٰ، فليس في الامكان أبدع وأحسن من نظام هذا العالم؛ لأنّه مخلوق علىٰ صورة الرحمن.

و إنّما جعل العالم مخلوقاً علىٰ صورة الرحمن لأنّه تفصيل ما تجمعه الحقيقة الانسانيّة المخلوقة علىٰ صورة الرحمن.

(أوجده[١] الله، أي: ظهر وجوده تعالىٰ بظهور العالم، كما ظهر الانسان بوجود الصورة الطبيعية)[٢و٣].

أي، أوجد الحقّ العالم، ثمّ لمّا كان وجود العالم مستدعياً لوجود الحقّ لأنّه محدث، ولابدّ له من محدث أحدثه وهو الحقّ سبحانه فسّر «أوجده الله» تعالىٰ بقوله: (أي: ظهر)؛ وذلك لأنّ الحقّ غيب العالم وباطنه فظهر بالعالم، كما أنّ الحقيقة الانسانيّة غيب هذه الصورة الطبيعيّة، فظهرت بها.

(فنحن) أي: أعيان العالم مع جميع الصور الروحانيّة والجسمانيّة **(صورته الظاهرة، وهويّته تعالىٰ روح هذه الصورة المدبّرةُ لها**[٤]**، فما كان التدبير**[٥] **إلّا فيه)**[٦] أي: في الحقّ **(كما لم يكن)** أي: التدبير **(إلّا منه،**[٧] **فهو «الأوّل»**[٨و٩] **بالمعنىٰ و«الآخر» بالصورة، وهو «الظاهر» بتغيير الأحكام**[١٠] **والأحوال و«الباطن» بالتدبير)**[١١].

---

١. أي ظهر بصورته (ق).

٢. العنصريّة (جامي).

٣. فإنّه ما لم توجد هذه الصورة لم تكن لأوصاف الإنسان و أحكامه أثر (ص).

٤. ولاشكّ أنّ الروح باطن الصورة (ص).

٥. فما كان التدبير الذي هو حكم الروح إلّا فيه، كما لم يكن ظهور الأوصاف و الأحكام الخارجيّة إلّا منه (ص).

٦. أي في الحقّ باعتبار ظهوره بصورة العالم (جامي).

٧. باعتبار غيب هويّته (جامي).

٨. بالمعنى المنطوي تحت الصورة يعني غيب هويّته (جامي).

٩. راجع الفصّ السليماني في الأسماء الحُسنى: الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن.

١٠. في عدّة نسخ: «بتغيّر الأحكام».

١١. فعلم أنّ سائر هذه الأحكام التي للعالم أنّما هي في الحقّ من حيث «الباطن» و منه من حيث «الظاهر» (ص).

أي، الحقّ هو «الظاهر» بهذه الصورة المتغيّرة وأحكامها وأحوالها و«الباطن» بحسب التدبير والتصرّف، كما قال تعالىٰ: ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إلىٰ الأَرْضِ﴾[1].

﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾[2و3] **فهو علىٰ كُلِّ شيءٍ شهيد)**[4و5و6] أي: حاضر مشاهد **(ليعلم عن شهود لا عن فكر)**[7].

والعليم محيط بمعلومه مشاهد له شهوداً عيانيّاً، فعلمه شهودي لا مستفاد عن القوّة الفكريّة، هذا إذا قرئ «ليعلم» مبنيّاً للفاعل، أمّا إذا قرئ مبنيّاً للمفعول، فمعناه: فهو علىٰ كلّ شيء شهيد، أي: حاضر «ليعلم» أي: ليعلمه كلّ شيء عن شهود لا عن فكر؛ إذ الفكر لايكون إلّا للغائب، والأخير أنسب.

(فكذلك علم الأذواق[8] **لا عن فكر، وهو العلم الصحيح وما عداه**[9] **فحدس وتخمين، ليس بعلم أصلاً)**[10] ظاهر.

(ثمّ كان لأيّوب عليه السلام **ذلك الماء**[11] **شراباً، لازالة ألم العطش الذي هو من النصب**

---

١. السجدة (٣٢): ٥.

٢. البقرة (٢): ٢٩.

٣. في الباطن (ص).

٤. من حيث أوّلية و بطونه (جامي).

٥. سبأ (٣٤): ٤٧.

٦. في الظاهر، فإنّ العلم الصحيح هو أن يكون مبدؤه الذوق القلبي، أو الشهود الحسيّ، كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد﴾ (ق (٥٠): ٣٧) و لذلك قال: «ليعلم عن شهودٍ» (ص).

٧. كما كنت قبل الشهود (جامي).

٨. يكون عن ذوقٍ و شهودٍ (جامي).

٩. أي ما عدا ما كان عن شهود ذوق فحدسٌ و تخمينٌ، فإنّ الحدسيّات و المتواترات و التجربيّات و إن عُدّت من اليقيّنات عند أهل النظر، ولكن لمّا كان فيها تطرّق الشبه من قوّتي: الوهم و الخيال ما عدّهامن العلم، و كذلك البرهانيّات إذا استحصلت بمجرّد الفكر العاري عن الذوق جملة؛ و لذلك أطلق عليه التخمين، الذي فيه بقيّة تردّد الظنّ و تشويشه؛ و لذلك قال: «ليس بعلم أصلاً» (ص).

١٠. لإمكان تطرّق الشُبه من قوّتي: الوهم و الخيال (جامي).

١١. المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿هذا مغتسل بارد و شراب﴾ (جامي).

والعذاب الذي مسّه به الشيطان،[١] أي: البعد عن الحقائق أن يدركها علىٰ ما هي عليه)[٢].

«النصب» بفتحتين وضمتين وضمة وسكون وهي لغات فيه، والمعنىٰ من الضرّ في البدن، والعذاب الذي مسّه به الشيطان هو عذاب الحجاب من الجناب الإلهيّ، والبعد والحرمان من النعيم الأبدي، لذلك فسّر الشيطان بالبعد عن الحقائق وادراكها؛ لأنّه فيعال من «شطن» والشطن،[٣] هو البعد عن الحقائق وإن كان معذّباً بالعذاب الجسماني، لكن لمّا كان العذاب الروحاني أشدّ ايلاماً قلنا: هو عذاب الحجاب اذ قال ايوب عليه السلام مسّني بنصب وعذاب، فلمّا شرب ماء الحياة وحُيِّيَ به ظاهره وباطنه، وتنوّر قلبه بادراك الحقائق زال منه ألم الفراق ونار الشوق والاشتياق.

(فيكون[٤] بادراكها[٥] في محلّ القرب[٦]) لأنّ المدرك قريب من مدركه.

(فكلّ مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة. فإنّ البصر[٧] متّصل به من حيث شهوده، ولو لا ذلك الاتصال لم يشهده).

إشارة إلىٰ مذهب من يقول: بخروج الشعاع من البصر)[٨].

(أو يتصل المشهود بالبصر).

---

١. الشيطان من شطن إذا بعد. و قيل: من شاط، إذا نفر، فهو فيعال أو فعلان بمعنى المبالغة، أي البعيد في الغاية (ق).

٢. لكونه صورة الانحراف العيني، أي جبلت عينه على الانحراف و الميل من العالم العقلي إلى العالم السفلي؛ ولذا كان من الجنّ (ق).

٣. و الصواب أن يقال: و الشطون هو البُعد. راجع المعاجم.

٤. عطف على «يدركها» أي يدركها فيكون (جامي).

٥. أي إدراك الحقائق.

٦. منها؛ لأنّ كلّ مدرك قريب من المدرك (جامي).

٧. أي نوره و شعاعه (جامي).

٨. راجع في ذلك النكتة ٨٠٩ من كتابنا *هزارويك نكته* أو شرحنا على الفصّ ٤٤ من *فصوص الفارابي* ص٢٥٣، ط١.

إشارة إلىٰ مذهب من يقول: بالانطباع.

(كيف كان فهو قرب بين البصر والمبصر).

أي، سواء كان الأوّل حقّاً أو الثاني، كيف ما كان لابدّ من القرب بين البصر والمبصر.

(و لهذا كنّى أيّوب في المسّ[1] فأضافه[2] إلىٰ الشيطان[3] مع قرب المسّ)[4].

أي، ولأجل هذا القرب أتىٰ أيّوب عليه السلام بكناية المتكلّم وضميره في فعل المسّ، أي: جعل المسّ قريباً من نفسه مع أنّه نسبه إلىٰ الشيطان بقوله: **﴿أَنّى مَسَّنَى الشَّيطانُ بِنُصبٍ وَ عَذَابٍ﴾**[5] وهو البعد.

(فقال) أيّوب عليه السلام بلسان الاشارة في هذا القول **(البعيد منّي قريب[6] لحكمه[7] فيّ)**.

أي، البعيد قريب منّي لمعنىٰ ركزه الله في عينّي، وهو الحجاب الذي حصل من التعيّن فإنّ الشيطان لايدخل علىٰ أحد، ولايتصرّف فيه إلّا لمعنىٰ له فيه.

فهذا الكلام شكاية إلى الله من نفسه وتعيّنه الموجب للثنويّة والبعد من الرحمنٰ والقرب من الشيطان، ويمكن أن يحمل علىٰ معنىٰ آخر وهو أنّ البعيد الذي هو الشيطان قريب منّي لحكمه فيّ، أي: لمعنىٰ حاصل في باطني، وهو أنّ الشيطان أيضاً مظهر من المظاهر الحقّانية، والمظهر قريب من الظاهر فيه، فالبعيد الذي هو الشيطان في نظري قريب من الحقّ الذي هو ظاهر في صورتي.

و لمّا قال: (البعيد منّي قريب) كأنّ القائل يقول: كيف يكون البعيد قريباً منه؟ فقال:

---

١. الذي هو من الإضافات (ص).

٢. أي إضافة إسناد إلى الشيطان الذي هو البعد (جامي).

٣. الذي هو البعد، إضافة إسناد (ص).

٤. أي مع أنّ المسّ هو القرب فأسند القرب إلى البعد (جامي).

٥. ص (٣٨): ٤١.

٦. فإنّ قرب البعيد منه أنّما يكون لبعده؛ و لهذا قال: «و قد علمت» (ق).

٧. أي البعد (ص).

(و قد علمت[1] أنّ القرب والبعد أمران اضافيان، [2] فهما نسبتان لاوجود لهما في العين[3] مع ثبوت أحكامهما في القريب والبعيد).

ألا ترىٰ إلىٰ الحقّ تعالىٰ إذا تجلّىٰ لعين من الأعيان يقرب منه كلّ بعيد فيشاهده شهوداً عيانيّاً، كما يقرب البعيد بالمسافة من عين الناظر إليه، وإذا اختفى[4] عن عين يبعد منه كلّ قريب لغلبة الظلمة واستيلائها عليها، مع أنّ هويّته تعالىٰ في هذيّة كلّ عين، فالقرب والبعد أمران اضافيان بالنسبة إلىٰ الأعيان واستعداداتها.

(واعلم، [5] أنّ سرّ الله[6] في أيّوب الذي جعله الله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حاليّاً، تقرأه هذه الأمّة المحمّدية لتعلم ما فيه[7]، فتلحق بصاحبه[8] تشريفاً لها)[9].

أي، السرّ في قصّة أيّوب عليه السلام الذي جعل الله عينه مع أحوالها عبرة لنا، وكتاباً مسطوراً مقروأً بلسان الحال ما كتب فيها، يقرؤه عرفاء هذه الأمّة المحمّدية ليعلم ما فيه من الأسرار، وهو إظهار الماء المطهّر للظاهر والباطن من أرض نفوسهم، وطلب الفناء في الله، وتحمّل المشاق والصبر علىٰ المجاهدات، فتلحق بمقامه، فيكون

---

١. ثمّ إنّه يمكن أن يقال: إنّ حكم القريب أنّما هو القرب، كما أنّ حكم البعيد هو البعد، فكيف جعل حكم القريب هو البعد؟ فدفع ذلك بقوله: «و قد علمت» (ص).

٢. يحصلان من إضافة أحد الشيئين إلى آخر، فهما نسبتان بين أطرافهما (جامي).

٣. فلئن قيل: فكيف يكون الشيطان هو البعد، و له وجود خارجى كما لايخفى؟

قلنا: إنّ البعد المطلق ـ من حيث هو هو ـ و إن لم يكن له وجود عيني، ولكن أفراده المشخّصة منه موجودة في الخارج، و هو البعد المشخّص في البعيد، و إلى ذلك أشار بقوله: «مع ثبوت أحكامهما» (ص).

٤. أي الحقّ.

٥. ثمّ إنّ ـ هاهنا ـ سرّاً عزيزاً يدلّ على علوّ ذوق أيوّب في العلم بالله و على قرب صاحب هذه الإضافات المتقابلة من الذات، و هي أنّ أبين وصف للهويّة الذاتيّة الإطلاقيّة هو جمعيّة الأضداد ـ كما عرفت غير مرّة ـ و قد أشير في قوله: ﴿مسنّى الشيطان﴾ إلى تلك الجمعيّة، على ما لايخفى على الفطن، و إليه أشار بقوله: «واعلم أنّ سرّ الله» (ص).

٦. المودع في أيوب هو السرّ الذي جعله (جامي).

٧. أي في هذا الكتاب المسطور (جامي).

٨. يعني صاحب الكتاب (جامي).

٩. أي لهذه الأمّة (جامي).

هذا الاخبار تشريفاً لها[١] .

(فأثنىٰ الله عليه ، أعني : علىٰ أيّوب بالصبر مع دعائه في رفع الضرّ عنه ، فعلمنا أنّ العبد إذا دعا الله في كشف الضرّ عنه لايقدح[٢] في صبره)[٣] .

بل عدم الدعاء بكشف الضرّ مذموم عند أهل الطريقة ؛ لأنّه كالمقاومة مع الله ، ودعوىٰ التحمّل بمشاقه[٤] كما قال الشيخ المحقّق ابن الفارض (رضى الله عنه) .

و يحسن إظهار التجلّد للعدىٰ[٥]   و يقبح غير العجز عند الأحبّة

(و إنّه صابر ،[٦] وإنّه نعم العبد كما قال)[٧] .

أي ، كما قال اللّه تعالىٰ في حقّه : ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ﴾ .

(﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[٨] ، أي : رجّاع إلىٰ الله لا إلىٰ الأسباب ، والحقّ يفعل عند ذلك[٩] بالسبب)[١٠] .

أي ، الحقّ يعطي ما يطلبه علىٰ يد عبد من عبيده ، فيجعله سبباً .

(لا أنّ العبد يستند إليه) .

أي : إلىٰ السبب ، وفي بعض النسخ : (لأنّ العبد يستند إليه) أي : لأنّ وجود العبد مستند إلىٰ الله تعالىٰ ، فينبغي أن يرجع إلىٰ مستنده .

(إذ الأسباب المزيلة لأمرما) أي : من المضار **(كثيرة ، والمسبب واحد العين ، فرجوع العبد إلىٰ الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولىٰ من الرجوع إلىٰ سبب خاصّ ،**

---

١ . أي للأمّة .

٢ . أي هذا الدعاء (جامي) .

٣ . أي في تحقّقه بالصبر في نفس الأمر (جامي) .

٤ . خ ل : «لمشاقّه» .

٥ . العدى كـ «إلى» جمع العدوّ .

٦ . أي في الحكم بأنّه صابر (جامي) .

٧ . حكم بتحقّقه بكمال العبوديّة حيث قال : «إنّه اوّاب» (جامي) .

٨ . ص(٣٨) : ٤٤ .

٩ . أي عند الفعل الظاهر من الأسباب (جامي) .

١٠ . فهي الآلة ، و الفاعل هو الحقّ تعالى ، لاقتضاء علمه بالأسباب و المسبّبات (جامي) .

ربّما لايوافق ذلك علم الله، فيقول: إنّ الله لم يستجب لي، وهو ما دعاه).

«ما» نافية، أي: الحال أنّ العبد الداعي لم يدع الحقّ، بل دعاما يطلق عليه اسم الغيرية ومال إليه، وهو السبب القريب في الصورة، وهذا معنىٰ قوله:

(و إنّما جنح إلىٰ سبب خاصّ لم يقتض الزمان[١] ولا الوقت[٢و٣]، فعمل أيّوب[٤] بحكمة الله[٥] إذ كان نبيّاً،[٦] لمّا عُلِم[٧] أنّ الصبر: وهو حبس النفس عن الشكوىٰ عند الطائفة)[٨و٩].

أي، عند علماء الظاهر وأهل السلوك الذين لم يصلوا إلىٰ مقام التحقيق بعد.

(و ليس ذلك بحدّ للصبر عندنا، وإنّما حدّه حبس النفس[١٠] عن الشكوىٰ لغير الله، لا إلىٰ الله).

لأنّ الشكاية إلىٰ الغير تستلزم الاعراض عن الله، وعدم الرضا أيضاً بأحكامه، وذلك يستلزم ادّعاء العبد بالعلم بالأولويّة وكلّها مذمومة، والشكاية إلىٰ الله تستلزم إظهار العجز والمسكنة والافتقار إلىٰ الله، وإظهار أنّ الحقّ قادر علىٰ إزالة موجبات الشكوىٰ، وكلّها محمودة.

(فحجب[١١] الطائفة نظرهم في أنّ الشاكي يقدح بالشكوىٰ في الرضا بالقضاء،

---

١. خ ل: «لم يقتضه الزمان».

٢. أي وقت الداعي و حاله (جامي).

٣. اللذان هما مدارج تنزّل الصور العلميّة إلى العين. هذا بيان تحقّقه بكمال العبوديّة و أنّه نِعْم العبد، و أمّا وجه أنّ هذا الدعاء لايقدح في صبره و أنّه صابر فقوله: «فعمل أيّوب بحكمة اللّه» (ص).

٤. في الدعاء لدفع الضرّ (جامي).

٥. خ ل: «حكمة الله».

٦. عارفاً بحكمه و مصالحه في جميع الأفعال و الأحوال و المقامات (جامي).

٧. على صيغة المبنيّ للمفعول (جامي).

٨. الظاهريّة من الصوفيّة (جامي).

٩. يعني ـ رض ـ أنّ المتقدّمين من المشرقيّين من أهل التصوّف قالوا به. (جندي).

١٠. ظنّي أنّ لفظة «الواو» زائدة من إلحاق النسّاخ، و تكون «هو خبر» «إنّ» و لايحتاج حينئذٍ إلى التوجيهات التي ذكرها الشرّاح.

١١. جواب «لمّا».

وليس كذلك فإنّ الرضا بالقضاء لاتقدح فيه الشكوىٰ إلىٰ الله ولا إلىٰ غيره، وإنّما تقدح في الرضا بالمقضيّ، [١] ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضيّ، [٢] والضرّ هو المقضيّ ما هو عين القضاء) [٣].

أي، وإنّما منع هذه الطائفة عن الشكاية نظرهم فى أنّ من يكون شاكياً لايكون راضياً بالقضاء، سواء كانت الشكاية إلىٰ الله أو إلىٰ غيره، وليس كذلك لأنّ القضاء حكم الله في الأشياء علىٰ حدّ علمه بها، وما يقع في الوجود المقضيّ [٤] به الذي يطلبه عين العبد باستعداده من الحضرة الإلهيّة.

ولا شكّ أنّ الحكم غير المحكوم به والمحكوم عليه، لكونه نسبة قائمة بهما، فلا يلزم من الرضا بالحكم الذي هو من طرف الحقّ الرضا بالمحكوم به، ومن عدم الرضا بالمحكوم به لايلزم عدم الرضا بالحكم.

و إنّما لزم الرضا بالقضاء لأنّ العبد لابدّ أن يرضىٰ بحكم سيّده، وأمّا المقضيّ به فهو مقتضىٰ عين العبد سواء رضىٰ بذلك أو لم يرض، كما قال: «**من وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد دون ذلك فلا يلومنّ إلاّ نفسه**.

و لو قال قائل: المقضيّ به لازم للقضا، وعدم الرضا باللازم الذي هو المقضيّ به يوجب عدم الرضا بملزومه الذي هو القضاء.

نقول: إنّ القضاء هو الحكم بوجود مقتضيات الأعيان وأحوالها، فوجودها لازم للحكم لانفسها [٥].

---

١. راجع *الأسفار* ج٦ ص٣٨٢.

٢. إذ المقضى به أمر يقتضيه عين المقضى و حاله و استعداده، و القضاء حكم الله بذلك، و هما متغايران، فلا يلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم به، فإنّه مقتضى حقيقة العبد المقضيّ عليه لامقتضى حكم الله (المولى عبدالرزاق القاساني).

٣. يشير -رض- إلى أنّ القضاء حكم الله بمقتضى حقيقة المقضيّ عليه و حاله و استعداده بالمقضى به، كان ما كان، فالقضاء وهو الحكم غير المقضى به و هو المحكوم به، فلايلزم من الرضا بحكم الله الرضا بالمحكوم به؛ لتغايرهما، فإنّ المتغايرين متفارقان بما هما متغايران. (جندي).

٤. أي هو المقضيّ.

٥. أي هاهنا أمران:

←

(وعلم أيّوب أنّ في حبس النفس عن الشكوىٰ في رفع الضرّ إلىٰ الله مقاومة القهر الإلهيّ، وهو[1] جهل[2] بالشخص؛ إذ ابتلاه الله بما تتألّم منه نفسه فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم،[3] بل ينبغي له عند المحقّق أن يتضرّع ويسأل الله في إزالة ذلك عنه، فإنّ ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف) .

لأنّ هويّته هويّة الحقّ، فالازالة عن نفسه إزالة عن الحقّ تعالىٰ مايؤذيه .

(فإنّ الله تعالىٰ قد وصف نفسه بأنّه يؤذىٰ به) علىٰ المبني للمفعول **(فقال: ﴿إنَّ الَّذينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَه﴾[4]، وأيّ أذىٰ أعظم من أن يبتليك ببلاء عند غفلتك عنه، أو عن مقام إلهيّ لاتعلمه)** .

أي، الابتلاء أنّما يحصل للعبد بسبب الغفلة عن الله أو عن حضرة من حضراته الكلية، وذلك من غيرته علىٰ عبده، فابتلاؤه إيّاك من محبّته فيك؛ لأنّ المحبوب يحبّ من يحبّه ويغار عليه إذا اشتغل بغيره، فإذا رأىٰ أنّك اشتغلت عنه بغيره ابتلاك ببلاء .

(لترجع إليه بالشكوىٰ فيرفعه عنك، فيصحّ الافتقار الذي هو حقيقتك)[5و6] .

إنّما جعل الافتقار الذي هو صفة العبد عين حقيقته لكونه لازماً ذاتياً له، وبه يتميّز العبد عن ربّه .

أحدهما: إيجاد الأعيان الثابتة في الخارج .

و ثانيهما: ما تقتضيها تلك الأعيان .

و الأوّل قضاؤه المبرم، فلابدّ للعبد أن يرضى بقضاء سيّده. و الثاني ليس بمجعول بالذات، فإن الله، ما جعل المشمشة ـ مثلاً ـ مشمشة، بل أوجدها، فالرضا بالقضاء أمر و عدم الرضا بالمقضيّ ـ أي بما تقتضيه العين الثابتة ـ أمر آخر .

١ . و هوليس من آداب العبوديّة و مقتضيات المعرفة بأوصاف الربوبيّة (جامي) .

٢ . أي جهلٌ متلبّس بالشخص (جامي) .

٣ . فالمراد بالجهل هاهنا إمّا مقابل العلم، أو فعل الشيء بخلاف ما ينبغي أن يفعل، و على ذلك قوله تعالى: ﴿أتتخذنا هزواً قال أعوذُ بالله أن أكون من الجاهلين﴾ (البقرة (٢) : ٦٧ فجعل فعل الهزء جهلاً .

٤ . الأحزاب (٣٣) : ٥٧ .

٥ . المميّزة نسبة العبوديّة عن الربوبيّة (جامي) .

٦ . باعتبار التعيّن الذي أنت به عبدٌ (ق) .

(فيرتفع عن الحقّ الأذىٰ بسؤالك إيّاه في رفعه عنك).

و ذلك لأنّ حقيقتك هويّة الحقّ الظاهر في صورتك، فإذا سألت رفع الأذىٰ عنك سألت رفع الأذىٰ عنه.

(إذ أنت صورته الظاهرة، كما جاع بعض العارفين[1] فبكىٰ، فقال له في ذلك من لا ذوق له في هذا الفن معاتباً له، فقال له العارف: إنّما جوّعني لأبكي، فيقول:) أي: صاحب البلاء **(إنّما ابتلاني بالضرّ لأسأله في رفعه عنّي، وذلك لايقدح في كوني صابراً، فعلمنا أنّ الصبر أنّما هو حبس النفس عن الشكوىٰ لغير الله).**

ظاهر.

(وأعني بالغير[2] وجهاً خاصّاً من وجوه الله، وقد عيّن الله الحقّ وجهاً خاصّاً من وجوه الله وهو المسمّىٰ وجه الهويّة، فيدعوه من ذلك الوجه في رفع الضرّ عنه، لا من الوجوه الأُخر المسمّاة أسباباً، وليست إلّا هو من حيث تفصيل الأمر في نفسه).

هذا جواب عن سؤال مقدّر وهو قول القائل: جميع الموجودات مظاهر الحقّ وليس للغير وجود، فكيف تتصور الشكوىٰ لغير الله؟

فأجاب بأنّ المراد بالغير هو الهويّة المتعيّنة بتعيّنات متقيّده جزئية كانت أو كلّية، وهي الوجوب الخاصّة.

والحقّ سبحانه قد عيّن وجهاً خاصّاً وهي المرتبة الإلهيّة الأحديّة الجامعة، لتكون قبلة الحاجات، فيطلب المطالب من ذلك الوجه الجامع لجميع الوجوه والتعيّنات بأحديّة جمعه، وهو المسمّىٰ وجه الهويّة اى وجه الهوية المطلقة الذي لجميع الوجوه كلّها، وهو الاسم «الله» فيدعوه الداعي من ذلك الوجه لا من الوجوه الأُخر التي هي منعوتة بالسوىٰ والغيرية والأسباب، وإن كانت هذه الوجوه أيضاً ليست إلّا تفصيل ذلك الوجه الجامع، فهي هو في الحقيقة، لكن من حيث التفصيل لا من حيث الجمع، كما قيل:

كلّ الجمال غدا لوجهك مجملاً   لكنّه في العالمين مفصّل

---

١. و هو أبويزيد البسطامي كما في *الفتوحات*.

٢. و لمّا كان الغير معدوم العين عندهم قال: «و أعني بالغير» (جامي).

(فالعارف لايحجبه سؤاله هويّة الحقّ في رفع الضرّ عنه عن أن تكون جميع الأسباب[١] عينه من حيثيّة خاصّة[٢]، وهذا[٣] لايلزم طريقته إلّا الادباء من عباد الله[٤] الامناء علىٰ أسرار الله[٥]، فإنّ للّه امناء لايعرفهم إلّا الله ويعرف بعضهم[٦] بعضاً، وقد نصحناك[٧] فاعمل[٨] وإيّاه سبحانه فأسأل).

أي، العاف إذا سأل عن الوجه الجامع الإلهيّ في رفع الضرّ عنه لايحتجب به عن الوجوه الأُخر التي هي الأسباب في كونها عينه من حيثية أُخرىٰ خاصّة، كما احتجب به غيره وحكم بالمغايرة بين ذلك الوجه وبين الوجوه الأُخر مطلقاً، بل يحكم بأنّ الوجوه كلّها مجتمعة في حقيقة واحدة هي تجمعها، والوجه الذي صار قبلة الحاجات في الشرع مجمل تلك الوجوه ومجمعها، وهي تفصيله.

فبالجمع والتفصيل وقعت المغايرة بينهما لابالحقيقة، وهذا المعنىٰ لايلزم طريقته، ولا يعرف حقيقته إلّا الأدباء من عباد الله الامناء علىٰ أسرار الله، لايعرفهم حقّ المعرفة إلّا الله والعارفون، و قد نصحناك في أن لاتسأل في البلوىٰ والضرّ إلّا من الله، فاعمل بمقتضاه ومن الحقّ سبحانه فاسأل لا من غيره وسواه، والله الموفّق.

---

١. أي كلّ واحد منها (جامي).

٢. هي عينيّة لاسمٍ خاصّ هو عين الهويّة المطلقة (جامي).

٣. المعنى لايعرف حقيقته و لايلزم (جامي).

٤. المتأدّبون بآداب العبوديّة (جامي).

٥. الذين لايظهرونها على غير أهله (جامي).

٦. بعضهم من حيث فنائه في الله بعضاً فتكون معرفته معرفة الله، فلاينافي حصر المعرفة في الله أوّلاً (جامي).

٧. بلُبّ الحقائق (جامي).

٨. أي فاعمل عَمل أولي الألباب (جامي).



فصّ حكمة
جلاليّة في كلمة يحياويّة



فصّ حكمة جلاليّة في كلمة يحياويّة

قد مرّ أنّ كلّ ما يختصّ بالقهر من الصفات الإلهيّة والأسماء الربانيّة يسمّىٰ بالجلال، وكلّ ما يختصّ باللّطف والرحمة يسمّىٰ بالجمال، والأوّل يعطي القبض والخشية والتقىٰ والورع، والثاني يعطي البسط والرجاء والأُنس واللّطف والرحمة.

فلمّا كان يحيىٰ عليه السلام لايزال منقبضاً خاشئاً من الله عاجلاً للحزن والبكاء عادته بحيث صارت أخاديد[1] من دموعه في وجهه، وقد أخبر عنه رسول الله صلى الله عليه وآله[2] أنّه قال يحيىٰ لعيسىٰ عليه السلام معاتباً له حين ضحك: كأنّك قد اَمِنْتَ[3] مكر الله وعذابه، فأجابه عيسىٰ عليه السلام كأنّك قد اَيِسْتَ من فضل الله ورحمته، فأوحىٰ الله إليهما أنّ احبّكما إليّ أحسنكما ظنّاً بي.

و كان عاقبة أمره أنّه قُتل، فلا يزال فار دمه حتّىٰ قتل من الكفار سبعون ألفاً قصاصاً منه فسكن فَوَرانه، خصّت[4] الحكمة الجلاليّة بكلمته.

و أيضاً الجلال نفي الموجودات لترجع إلىٰ الأوّليّة، كما قال: ﴿لِمَنِ المُلْكُ اليَومَ للّه الوَاحِدِ القَهّارِ﴾[5] وهما[6] من اسماء الجلال، وكان ليحيىٰ أوّلية في الأسماء فاختصّ

---

١. «أُخدود: شكاف زمين بدرازا، أخاديد جمع» (منتهى الإرب).

٢. إنّ عيسى و يحيى عليهما السلام التقيا، فقال ... .

٣. أمن و أيس، كلاهما من باب علم.

٤. جواب لمّا.

٥. غافر (٤٠): ١٦.

٦. أي القهّار والأوّليّة.

حكمته بها، ولهذا السرّ افتتح الفصّ بقوله:

(هذه[١] حكمة الأوّلية في الأسماء[٢و٣]، فإنّ الله سمّاه يحيىٰ، أي: يحيىٰ به ذكر زكريا، ولم يجعل له من قبل سميّاً)[٤و٥].

الأوّل في الأكوان هو الذي لم يسبق عليه شيء من جنسه، فلمّا لم يكن ليحيىٰ عليه السلام سَميٌّ قبله كان أوّل من سمّي بهذا الاسم، وما سمّاه الله بيحيىٰ إلّا ليحيي به ذكر أبيه زكريا، فإنّه طلب من الله بقوله: ﴿فَهَبْ لى مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً يَرِثُنى وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً﴾[٦].

(فجمع[٧] بين[٨] حصول الصفة التي[٩] فيمن غبر ممّن[١٠] ترك ولداً يحيي به ذكره، وبين اسمه بذلك،[١١] فسمّاه يحيىٰ).

---

١. أي الحكمة الجلاليّة (جامي).

٢. يعني هذه الحكمة الجلاليّة ـ التي تقتضي في الجناب الإلهي عدم المسبوقيّة بالغير في الوجود ـ هي بعينها الحكمة التي تقتضي في يحيى الذي هو مظهر صفة الجلال الأوليّة في اسمه و عدم مسبوقيّته بالغير فيه (جامي).

٣. يشير ـ رض ـ إلى أنّ هذه الحكمة الجلاليّة تتضمّن الحكمة الأوليّة في الأسماء، و الجمع بين العلميّة و الصفة على خلاف العادة و الوضع و المفهوم خرقاً للعادة و اختصاصاً إلهيّاً و تشريفاً لزكريّا و يحيى، كما جمع الاسم «الله» بين العلميّة و الصفات الدالّة على حقائق الأحديّة الجمعيّة الإلهيّة الجامعة لجميع الأسماء الذاتيّة و الصفاتيّة و الفعليّة. (جندي).

٤. فلم يكن في هذا الاسم مسبوقاً بالغير (جامي).

٥. فبين اسمه العلم و وصفه و فعله اتّحادٌ في لفظ «يحيى» فإنّه فعل أوّلاً إذ هو صيغة الفعل ـ و هو وصفه و اسمه، و الشيخ أدرج الفعل في الصفة؛ و لذلك قال: «فجمع بين حصول الصفة وبين اسمه بذلك اللفظ الدالّ على حصول الإحياء بذكره فسمّاه يحيى ففي لفظ الحصول تنبيه إلىٰ مرتبة الفعل أيضاً.

٦. مريم (١٩): ٥ـ ٦.

٧. الله (جامي).

٨. بين الدالة على حصول الصفة (جامي).

٩. التي هي كائنة (جامي).

١٠. بيان لمن غبر (جامي).

١١. المذكور من التسمية فالباء في «بذلك» متعلّقة بـ «جمع» و «ذلك» إشارة إلى التسمية المفهومة من سمّاه يحيى (جامي).

غبر أي مضىٰ، ومعناه: أنّه جمع بين الاسم والصفة التي بها يحيي ذكر من ترك ولداً من الغابرين، إذ حُيِّيَ به ذكر زكريا، وسمّىٰ عينه «يحيىٰ».

(فكان اسمه[1] يحيىٰ) من الاحياء[2] **(كالعلم الذوقي)**.

أي، كما أنّ العلم الذوقي يحيي النفوس الجاهلة.

(فإنّ آدم حيى ذكره بشيث، ونوحاً حُيِّيَ ذكره بسام، وكذلك الأنبياء عليهم السلام[3]، ولكن ماجمع الله لأحد قبل يحيىٰ بين اسم العلم منه[4] وبين الصفة[5] إلّا لزكريا عناية منه)[6و7].

أي، كلّ من الأنبياء حيى ذكرهم بابنائهم، لكن ما رزقهم الله تعالىٰ من يُحيي ذكرهم وتكون صفة الاحياء في اسمه وعلمه كما في يحيىٰ، فموهبة الحقّ له من يجمع بينهما عناية من الله في حقّه.

(إذ قال[8] أي: حين قال **﴿فَهَبْ لى مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً﴾ فقدّم الحقّ)** بكاف الخطاب **(علىٰ ذكر ولده[9]، كما قدّمت آسية ذكر الجار علىٰ الدار في قولها: ﴿عِنْدَكَ بَيْتاً فى الجَنَّة﴾[10] فأكرمه الله بأنْ قضى حاجته،[11] وسمّاه بصفته)**.

---

١. من حيث اشتماله على وصفه و معناه (ص).

٢. يعني أنّ فيه صفة الإحياء، لا أنّ يحيى مشتقّ من الإحيا بالإشتقاق الصرفي.

٣. الباقون (جامي).

٤. الواقع منه (جامي).

٥. الحاصلة في ذلك النّبي (جامي).

٦. أي من الله إليه (جامي).

٧. حيث جعل اسمه و علمه ما تظهر به أوصافه و معناه.

ثمّ إنّ هذه العناية و إن كانت في حقّ يحيى عليه السلام بحسب الظاهر، ولكن لمّا كان مسؤول زكريّا، و قد أُجيب و أُعطي له من خزانة الوهب مراده على أتمّ وجه و أكمل ظهورٍ كان في حقّ زكريّا أيضاً نعمة و عناية (ص).

٨. و هذه العناية أنّما تعلّقت به، إذ قال (جامي).

٩. حين عبّر عنه بالوليّ (جامي).

١٠. التحريم (٦٦): ١١.

١١. بأن وهبه وليّاً طلبه و سمّاه أي ولده بصفته أي بصفة زكريّا يعني بما يدلّ على صفته و هي حياة زكريّا (جامي).

أقول: يمكن أن يكون ضمير «بصفته» راجعاً إلى الحقّ.

ضمير «بصفته» عائد إلىٰ يحيىٰ، أي سمّي يحيىٰ بصفته التي هي الاحياء.

(حتّىٰ يكون اسمه تذكاراً لما طلب منه نبيّه زكريا، لأنّه عليه السلام آثر[1] بقاء ذكر الله في عقبه،[2،3] إذ الولد سرّ أبيه،[4] فقال: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾، وليس ثَمَّ موروث في حقّ هؤلاء الأنبياء[5] إلّا مقام ذكر الله[6،7] والدعوة إليه)[8،9].

و إنّما آثر بقاء ذكر الله في عقبه لأنّ الانبياء عليهم السلام رحمة علىٰ العالمين، فطلب الولد ليكون ظاهراً علىٰ سرّه، فيذكر الله ويدعو الخلق إليه كما كان قلبه ذاكراً للّه دائماً وداعياً إلىٰ الله عباده.

فالعلّة الغائية من طلب الولد إظهار اعلام الله وافشاء أحكامه، واظهار اسمائه وصفاته، والقيام بتكميل الخلائق، وايصال المستعدّين إلىٰ حقيقة الحقائق التي هي منبع الرحمة، لذلك قال: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾، وميراثهم النبوّة و الولاية والدعوة إلىٰ الهداية والابعاد عن الضلالة.

(ثمّ إنّه[10] تعالىٰ بشّره بما قدّمه[11] من سلامه عليه ﴿يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيّاً﴾[12] فجاء بصفة الحياة وهي اسمه[13]، وأعلم بسلامه عليه، وكلامه صدق فهو مقطوع به).

---

۱. أي اختار على جميع المطالب (جامي).
۲. أي ولده (جامي).
۳. عند استدعائه الولد، الذي هو باطن والده (ص).
٤. فكما يتحقّق أبوه بتحقّق هو أيضاً به (جامي).
٥. يعني زكريّا و آل يعقوب (جامي).
٦. هو مقام الولاية (جامي).
۷. هو مقام ولايته.
۸. و هو مقام النبوّة (جامي).
۹. و هو طرف نبوّته (ص).
۱۰. أي الحقّ سبحانه كما أكرم زكريّا بقضاء حاجته بتقديمه الحقّ على ذكر ولده كذلك (جامي).
۱۱. أي بسبب تقديمه الحقّ على ذكر ولده، فـ «ما» في «ما قدّمه» مصدرية (جامي).
۱۲. مريم (۱۹): ۱٦.
۱۳. الدالّ على وصفه، أعني إحياء ذكر زكريّا (ص).

«أعلم» من الاعلام، أي: بشّر الحقّ زكريا بأنّ ابنه موصوف بالسلامة في أوّليته وآخريته، أو يحيىٰ عليه السلام بما قدّمه من السلام عليه، أي بما جعل في عينه الفائضة بالفيض الأقدس من الاستعداد والقابليّة؛ ليتجلّىٰ له الحقّ سبحانه بالأسم ليسلم من الاحتجاب بالأنانيّة، وظهور النفس بما يوجب البعد من الله ﴿يَوْمَ وُلِدَ﴾ أي: في أوّليته ﴿وَيَوْمَ يَمُوتُ﴾ أي: في آخريته ﴿وَيَوْمَ يُبعَثُ حَيّاً﴾ أي: يوم تحقّقه بالوجود الحقّاني الباقي بعد الوجود الفاني، «فجاء) أي: الحقّ سبحانه بصفة الحياة في قوله: ﴿يُبْعَثُ حَيّاً﴾.

و إنّما قال: (و هي اسمه) أي: اسم الحقّ أو اسم يحيىٰ، لأنّ الاسم والصفة باعتبار كونهما نسبتين مترادفان، وإن كان باعتبار آخر بينهما عموم وخصوص.

و الاعلام بالسلام يوم القيامة موجب بكماله ورفع درجاته في الآخرة، لأنّ كلامه صدق مقطوع به.

(و إن كان قول الروح) أي: قول عيسىٰ عليه السلام **﴿وَالسَّلاَمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيّاً﴾**[1] **أكمل**[2] **في الاتحاد**[3و4]**، فهذا**[5] **اكمل في الاتحاد**[6] **والاعتقاد،**[7] **وأرفع للتأويلات)**.

اعلم، أنّ في هذا الكلام تقديماً وتأخيراً، تقديره: فهذا أكمل في الاتحاد والاعتقاد

---

١. مريم (١٩): ٣٣.

٢. في الدلالة.

٣. بين المسلّم و المسلَّم عليه في نظر أهل الكشف و أهل الحجاب جميعاً، أمّا في أهل الحجاب؛ فلأنّهما عيسى عليه السلام أو أمّا عند أهل الكشف فلأنّهما الحقّ ولكن في حجابيّة عيسى عليه السلام و تعيّنه فهو القول الذى وقع في شأن يحيى عليه السلام أكمل في الاتّحاد (جامي).

٤. لأنّه اتّحاد في مادّة التكلّم التي لايشوبه غيبة ولاتعدد، فهو التنزيه في غاية التشبيه، ولكن هذا لسان الولاية لا النبوّة، حيث إنّه مصرّح بالاتّحاد الإطلاقي، و إليه أشار حيث أسند القول إلى الروح لا إلى عيسى عليه السلام (ص).

٥. أي القول الذي وقع في شأن يحيى عليه السلام.

٦. الذي يتكلّم به لسان النبوّة (ص).

٧. أمّا في الاتّحاد: فلأنّه و إن اشتملت عبارته على ضمير الغائب، ولكنّه كناية عن يحيى عليه السلام و هو مشهود حاضر، فله الدلالة على الاتّحاد الكمالي، مع قيامه بشرائط مقامه الذي يتكلّم به، بما لا يأبى مدارك أهل الحجاب عنه. و أمّا في الاعتقاد: فلأنّه أدفع للاحتمالات الواهية المرخية لعقود الاعتقادات (ص).

وأرفع للتأويلات، وإن كان قول الروح أكمل في الاتحاد.

و إنّما كان هذا[١] اكمل في الاتحاد لأنّ قول الحقّ سبحانه[٢] ﴿وَ سَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيّاً﴾ عبارة عن تجلّيه له بما يوجب السلامة من أحكام الكثرة ونقائص الامكان، وارتفاع اللازم يوجب ارتفاع الملزوم، وإذا ارتفعت الكثرة والامكان[٣] ظهرت الوحدة والوجوب الذاتي، فحصل الاتحاد من قول الحقّ[٤] وهو أكمل ممّا لزم من قول العبد[٥] من الاتحاد.

بالنسبة إلىٰ أهل الحجاب وهو أكمل بالاعتقاد؛ لأنّ سلام الحقّ أقبل علىٰ النفوس من سلام العبد علىٰ نفسه، وأيضاً أرفع للتأويلات، بخلاف قول عيسىٰ فإنّه يحتاج إلىٰ أن يأوّل؛ بأنّ لسانه لسان الحقّ بحكم الحديث المشهور، فبالحقّ نطق وسلّم علىٰ نفسه، أو الحقّ سلّم علىٰ نفسه في حجابية عيسىٰ وتعيّنه، وهذا أكمل بالنسبة إلىٰ أرباب الكشف والعرفان.

(فإنّ الذي انخرقت فيه العادة في حقّ عيسىٰ أنّما هو النطق،[٦و٧] فقد تمكّن عقله وتكمّل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله[٨] فيه، ولا يلزم للمتمكّن من النطق علىٰ أيّ حالة كان).

أي: المتمكّن.

(الصدق فيما به ينطُق).

لامكان أن يتكلّم بكلام لايكون مطابقاً لمّا في نفس الأمر.

---

١. ما كان في حقّ يحيى عليه السلام.

٢. في حقّ يحيى عليه السلام.

٣. و هما الملزومان.

٤. كما في حقّ يحيى عليه السلام.

٥. كما يدلّ قول عيسى عليه السلام.

٦. في الزمان الغير المعتاد فيه النطق (جامي).

٧. أي النطق فقط، و ذلك أنّما يستلزم تمكّن عقله و تكمّل آلات النطق الإنسانيّة و تماميّته (ص).

٨. على سبيل خرق العادة فيه (جامي).

(بخلاف المشهود له كيحيىٰ)[١و٢].

حيث قال فيه الحقّ: ﴿وَسَلَامٌ عَلَيهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوم يُبْعَثُ حَيّاً﴾[٣].

(فسلام الحقّ علىٰ يحيىٰ من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع في العناية الإلهيّة به من سلام عيسىٰ علىٰ نفسه، وإن كانت قرائن الأحوال[٤] تدلّ علىٰ قربه من الله في ذلك وصدقه، إذ[٥] نطق في معرض الدلالة علىٰ براءة أُمّة في المهد، فهو أحد الشاهدين).

أي، علىٰ براءة أُمّة وقربه من الله وكونه نبيّاً.

(و الشاهد الآخر هزّ الجذع اليابس، فتساقط رطباً جنياً).

أي، الشاهد الآخر علىٰ البراءة، وكونه نبيّاً من عند الله قوله لها: ﴿وَهُزِّى اِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِياً﴾[٦]، فهزّت الجذع اليابس، فتساقط التمرحال كونه رطباً جنياً.

(من غير فحل ولا تذكير[٧و٨] كما ولدت مريم عيسىٰ من غير فحل ولا تذكير[٩] ولا جماع عرفي معتاد، [١٠]لو قال) أي: حتّىٰ لو قال **(نبيّ: «آيتي ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط فنطق الحائط» وقال في نطقه: «تكذب ما أنت رسول الله» لصحّت الآية،** [١١]

---

١. و قد تنبّهت آنفاً على وجه هذه العبارة، من أنّ الضمير و إن كان ضمير غائب، فإنّ مؤدّاه مشهود حاضر (ص).

٢. من الحقّ (جامي).

٣. مريم (١٩): ١٥.

٤. الخارجة عن دلالة الألفاظ (ص).

٥. يحتمل التعليل و الظرفيّة، أي حين نطق (جامي).

٦. مريم (١٩): ٢٥.

٧. خ ل: «ذكر».

٨. يعني أنّ تكوّن الرطب الجنّي من الجذع اليابس شبيه تكوّن عيسى من مريم عليها السلام فإنّ النخل يحتاج في إثماره إلى التلقيح و الجذع اليابس أسقط الرطب الجنيّ ولاتلقيح، فلايخفى نكتة ما في قوله: ﴿وهزيّ إليك ...﴾.

٩. خ ل: «ذكر».

١٠. و إذ كان لكلامه هذا دقّة تأبى نفوس أكثر الناس عنه، مثّله بمثالٍ يكشف وجه دقّته، و هو قوله: «لو قال نبيّ» (ص).

١١. الدّالة على نبوّته (جامي).

وثبت بها أنّه رسول الله ، ولم يلتفت إلىٰ ما نطق به الحائط ، فلمّا دخل هذا الاحتمال[١] في كلام[٢] عيسىٰ[٣] باشارة أمّه إليه وهو في المهد ، كان سلام الله علىٰ يحيىٰ[٤] أرفع من هذا الوجه) .

أي ، لمّا دخل احتمال عدم الصدق في قول عيسىٰ عليه السلام عند الجاهل بالحقائق والأسرار الإلهيّة حين تكلّم باشارة أُمّه إليه في براءة ذمّتها عمّا نسبوها إليه ، كان سلام الله علىٰ يحيىٰ أرفع من سلام عيسىٰ علىٰ نفسه من هذا الوجه .

(فموضع الدلالة[٥] أنّه عبدالله من أجل ما قيل فيه[٦] : إنّه ابن الله ، وفرغت الدلالة بمجرّد المنطق ، وإنّه عبدالله عند الطائفة الأُخرىٰ القائلة بالنبوّة ، وبقي مازاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي[٧] ، حتّىٰ ظهر في المستقبل[٨] صدقه في جميع ما أخبر به في

---

١ . أي احتمال المطابقة للواقع و احتمال عدمها بمجرّد النظر العقلي (جامي) .

٢ . الصادر عنه (جامي) .

٣ . يعني ـ رض ـ عند المحجوب الجاهل . (جندي) .

٤ . يشير ـ رض ـ إلىٰ أنّ مجرّد نطق عيسى عليه السلام بإشارة أمّه إليه عند سؤال الإخبار عن مريم بـ ﴿أنّى لك هذا﴾ و ﴿ما كان أبوك امرء سوء و ما كانت أمّك بغيّاً﴾ (مريم (١٩) : ٢٨) ، كافٍ في صحّة مدّعى مريم و براءتها عمّا توهّمت اليهود ، ممّا برّأها الله ممّا قالوا ، ولكن لما تطرّق فيما نطق مثل ما تمثّل في نطق الحائط عند الجاهل ، كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه . (جندي) .

٥ . المعتبرة المقبولة في كلامه (جامي) .

٦ . من قبل المنكرين (جامي) .

٧ . المراد بالنظر النظر العرفي العادي الحجابي ، لأنّ العقل الصريح المجرّد لمّا شاهد صحّة بعض كلامه في قول : ﴿إنّي عبدالله﴾ حكم بصحّة جميع ما نطق به ؛ لأنّ قرائن الحال ـ عند أهل الذوق و العقل الخالص عن الوهم و العادة - دلائل شاهدة كيف نطق ، و مجرّد نطقه دليل شاهد على براءة أمّه صادق في شهادته ، فمحال أن لايدلّ على صدقه نفسه ، ولو تطرّق احتمال الكذب في البعض لتطرّق في سائر الأبعاض ، و صدقه في موضع الدلالة يقضي بصدقه في البواقي ، و كذلك سقوط الرطب الجنّي من الجذع اليابس بإخباره في بطن أمّه قبل تسليمه على نفسه يحكم بكونه روحاً مقدّساً مؤيّداً بالنور ، فكيف لايصدق في تسليمه على نفسه ، و كفى بكلامه في المهد - مع كونه كلاماً منتظماً مفتتحه دعوى عبوديّة الله و مختتمه تسليمه على نفسه من قبل الله ـ دليلاً على صدق إخباراته و إرتفاع اللبس عنها عند العقول السليمة . فظهر أنّه ليس عند أهل التحقيق لبس و احتمال ، و أمّا العقول المحجوبة المشوبة بالوهم فلا اعتبار بنظرها (ق) .

٨ . بعد ظهور الخاتم و تصديقه إيّاه بكتابه المنزل عليه (ص) .

المهد، [١] فتحقّق ما أشرنا إليه).

أي، متعلّق الدلالة في قوله: ﴿إِنّى عَبْدُ اللهِ﴾ أنّه عبدالله لينفي ما يقال فيه: إنّه ابن الله، كأنّ روحه استشعر بأنّ أكثر أُمّته يذهبون إلىٰ أنّه ابن الله، فبدأ بقوله: ﴿إِنّى عَبدُ اللهِ﴾ نفياً لما عندهم.

و ذلك لأنّ الأرواح الكاملة قد تكون بحيث لايختفى عليها جميع ما يجري في هذا العالم قبل ظهورها [٢] فيه، لما يشاهد إيّاه في ألواح كتب السماوات وأرواحها عند المرور عليها، ويكون ما يشاهده مستصحباً معه باقياً في حفظه كما سئل بعضهم: أتذكر عهد ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟! [٣] ... قال: كأنّه الآن في أُذني، وقال آخر: كأنّه كان أمس، وقال بعضهم: أذكر ستّ مواطن أُخر للعهد.

«وفرغت الدلالة بمجرّد النطق» أي: تمّت الدلالة علىٰ أنّه عبدالله عند الطائفة الأُخرىٰ من أُمّته القائلة بنبوّته، وإن لم يقل: ﴿إِنّى عَبْدُ اللهِ﴾ فإنّه بمجرّد اتيانه بالنطق حصلت الدلالة علىٰ كونه عبدالله نبيّاً من أنبيائه، صادقاً فيما قال: ﴿إِنّى عَبْدُ اللهِ آتانِىَ الكِتَابَ﴾ والحكم والنبوّة.

وقوله: (و بقي مازاد في حكم الاحتمال) أي: عند الجاهلين بحسب نظر عقولهم المشوبة بالوهم؛ إذ يتوهّم الجاهل أنّه يمكن أن يكون كاذباً في قوله: آتاني الكتاب والحكم والنبوّة، وفي قوله ﴿وَ سَلامٌ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدت وَ يَوْمَ اَمُوتُ وَ يَوْمَ اُبْعَثُ حَيّاً﴾.

و يبقىٰ الاحتمال مستصحباً معهم إلىٰ أن يظهر عندهم نور الايمان به، ويرتفع

---

١. و لذلك ما ظهر أمر نبوّة عيسى عليه السلام إلّا بعد رفعه و اختفائه، فإنّه في زمان عيسى عليه السلام ما آمن به إلّا شرذمة قليلة و ما تمكّن من إبلاغ ما بعث لأجله إلّا بعد بعث الخاتم و إبلاغ كتابه الكامل على أمّته، فحينئذ، استعدوا لتصديق الروح بتمام ما أخبربه في المهد؛ فلذلك تنزّل الروح بعد الخاتم ويتمّ أمره الذي خلق له و بعث به (ص).

٢. الظاهر أنّ ضمير «ظهورها» راجع إلى «الأرواح» و ضمير «فيه» إلى هذا العالم.

و يحتمل بعيداً أنّ يرجع ضمير «ظهورها» إلى «جميع ما يجري» فعلى الأوّل يلزم أن تكون النفس روحانية الحدوث وفيه مالايخفى من الاشكالات الواردة عليه فتأمّل

٣. اعراف( ): ١٧٢.

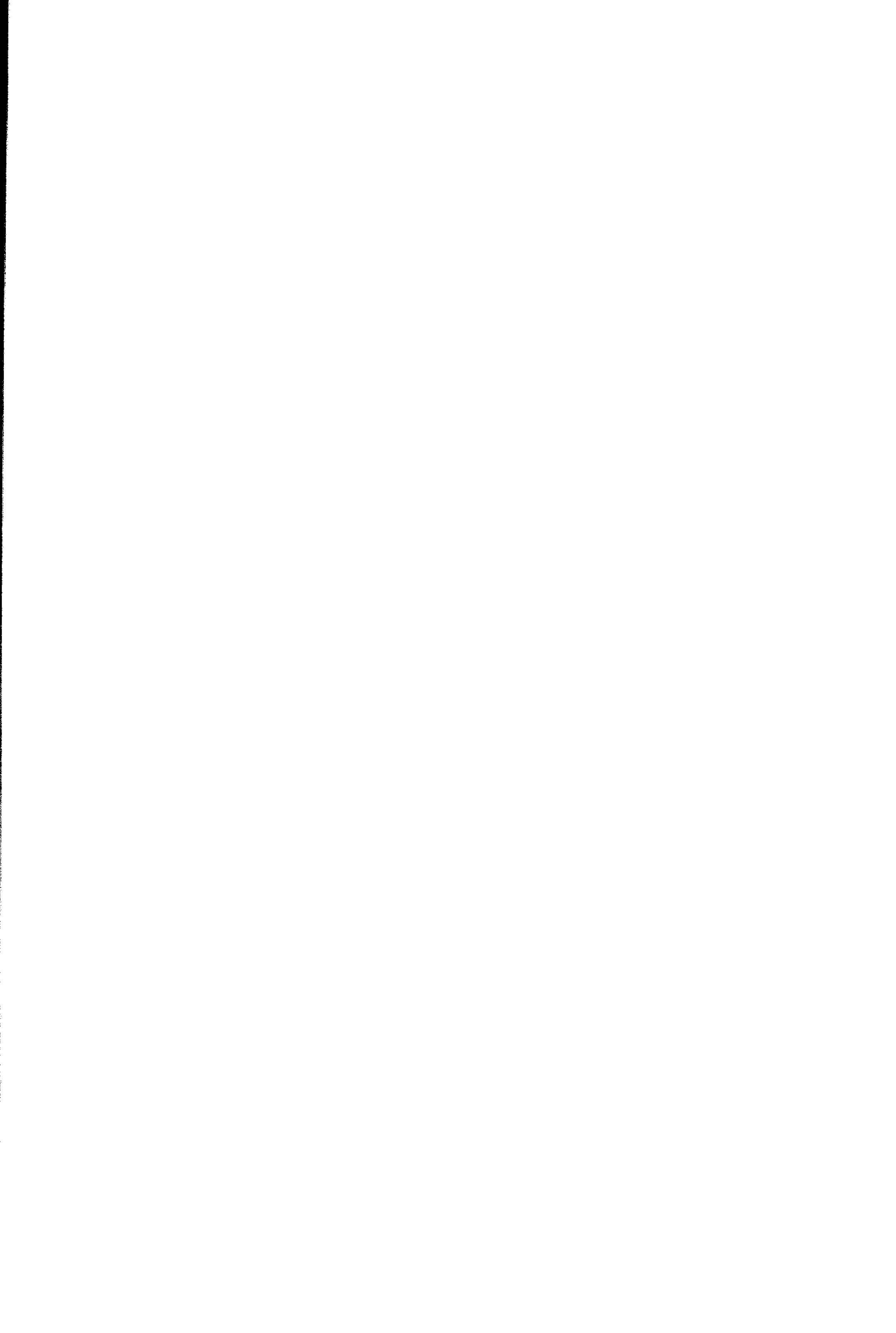
عندهم حجاب الكفر، لابحسب نظر العقول المنوّرة.

فإنّ نطقه في المهد وفي جميع قرائن أحواله براهين لائحة، وآيات واضحة، ودلائل شاهدة علىٰ صدقه في كلّ ما يقوله ويخبر به وهو في المهد.

فتحقّق ما أشرنا إليه - أي من الأسرار واللّطائف - فيما قال الحقّ في يحيىٰ، وقال عيسىٰ في نفسه من السلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيّاً، تهتدِ بلطائف أُخر، والله الهادي.

* * *

فصّ حكمة
مالكيّة في كلمة زكرياويّه



فصّ حكمة مالكيّة في كلمة زكرياويّة

«المالك» مـأخـوذ مـن الملك[1] وهو الشـدّة والقـوّة، و«المليك» الـشـديد الـقـوىّ، وملك الطريق: وسطه، ويطلق علىٰ القدرة والتصرّف أيضاً.

ولمّا كانت الكلمة الزكرياويّة مؤيّدة من عند الله بالقوّة التامّة والهمّة المؤثّرة، والصبر علىٰ مقاساة الشدائد حتّىٰ نشّر بالمنشار وقدّ بنصفين، ولم يدع الله أن يفرّج عنه ويدفع البلاء منه مع كونه مستجاب الدعوة، اختصّت[2] بالحكمة المالكيّة.

ولمّا[3] كان وجود الآلام والمحن من الغضب، وكان وجوده من رحمة الله ابتداء ويرجع إليها انتهاءً، أو يصير سبباً للوصول إلىٰ الكمالات وواسطة لرفع الدرجات وغفراناً للخطيئات، كما قال عليه السلام: «البلاء[4] سوط من سياط الله تعالىٰ

---

١. بتثليث الميم.

٢. جواب لمّا.

٣. وأمّا مضيّه ودخوله فى جوف الشجرة لم يكن لعدم رضاه وكمال استسلامه وانقياده لما يتصرّف فيه، وإنّما كان إبقاءً على قومه بحسب الاحتمال العقلي أنّه ربّما يُقلعوا عن الظلم عليه ويؤمنوا به، بما شاهدوا عياناً من استبطان الشجرة له وستره، وكون ذلك معجزاً وحجّة على صدقه وصدق نبوّته وما أخبر به في تصديق عيسى عليه السلام ولما شاهد من مقتضى عينه الثابتة أنّ التجلّي الجلالي محيط به في هذه الحياة الدنيا سلم واستسلم ولم يدع الله في دفع الضرّ عنه حتّى قطعوا الشجرة.

٤. خ ل: «الغضب».

يسوق به عباده»، شرع لبيانها فقال:

(اعلم[١]، أنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء وجوداً[٢] وحكماً[٣]، وأنّ وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، أي: سبقت نسبة[٤] الرحمة إليه نسبة الغضب إليه[٥]).

اعلم، أنّ الحقّ سبحانه رحم الأعيان الطالبة للوجود وأحكامها ولوازمها، فأوجدها في العين كما أوجدها أوّلاً في العلم، فالرحمة سابقة علىٰ كلّ شيء ومحيطة بكلّ شيء، كما قال تعالىٰ: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٦].

وقوله: **(وجوداً وحكماً)** أي: من جهة الوجود والاستعداد والقابليّة له التي هي في حكم الوجود؛ فإنّ الوجود عين الرحمة الشاملة علىٰ جميع الموجودات، أعراضاً كانت أو جواهر، وكذلك القابليّة محيطة وشاملة عليها.

ومن جملة الأعيان عين الغضب، وما يترتب عليه من الآلام والأسقام والبلايا والمحن وأمثالها ممّا لايلائم الطباع، فوسعت الرحمة لها كما وسعت لغيرها.

فوجود الغضب من رحمة الله علىٰ عين الغضب، فسبقت نسبة الرحمة إليه تعالىٰ علىٰ نسبة الغضب إليه؛ وذلك لأنّ الرحمة ذاتيّة للحقّ تعالىٰ، وعين الغضب ناشئة من عدم قابليّة بعض الأعيان للكمال المطلق والرحمة التامّة، فيسمّىٰ شقاوة وشرّاً، وإليه أشار رسول الله ﷺ: «انّ الخير كلّه بيديك، والشرّ ليس إليك»[٧].

---

١. ولمّا صدّر الحقّ سبحانه قصّته عليه السلام في سورة مريم بذكر الرحمة، حيث قال: ﴿ذكرُ رحمةِ ربّكَ عبده زكريّا﴾ مريم(١٩): ٢، وافقه الشيخ(رض) وصدّرحكمته هاهنا بذكر الرحمة (جامي).

٢. وهو ظهور ذاته وعينه في مراتب الوجود (ص).

٣. وهو ظهوره واعتباره في حضرة الغيب بالفيض الأقدس قبل الوجود، وبعده أيضاً عند طريان الأحكام الكونيّة، فإنّ الكلّ داخل في رحمة الله (ص).

٤. على الغضب بإفاضة الوجود عليه (جامي).

٥. على المغضوب عليه (جامي).

٦. الأعراف(٧): ١٥٦.

٧. *بحارالأنوار*، ج٨٤، ص٣٦٦، ح٢١.

ومن أمعن النظر في لوازم الغضب من الأمراض والآلام والفقر والجهل والموت وغير ذلك، يجد كلّها أُموراً عدميّة، فالرحمة ذاتيّة للوجود الحقّ، والغضب عارض ناشيء من أسباب عدميّة.

(ولمّا كان لكلّ عين[1] وجود[2] يطلبه[3] من الله، لذلك عمّت رحمته كلّ عين)[4و5].

«يطلبه» يجوز أن يكون بالياء المنقوطة[6] من تحت وبالتاء المنقوطة من فوق، وقد مرّ في فصل الأعيان[7] أنّ لله تعالىٰ أسماء ذاتيّة مسمّاة بمفاتح الغيب، التي لا يعلمها إلّا هو، وهي بذواتها تطلب من الله ظهور أنفسها في العلم، ثمّ في العين.

والأعيان الثابتة عبارة عن صور تلك الأسماء وتعيّناتها، وليست الأسماء إلّا وجودات[8] خاصّة، فكلّ عين مستند إلىٰ وجود معيّن وهو الأسم الخاصّ الإلهيّ.

فإذا علمت هذا يجوز أن يكون فاعل «يطلب» ضميراً عائداً إلىٰ الوجود، وضمير المفعول عائداً إلىٰ كلّ عين، أو إلىٰ عين ذكّره باعتبار اللّفظ، أو الشيء.

ومعناه: لمّا كان لكلّ عين مستند وهو وجود خاصّ، واسم من الأسماء الذاتيّة يطلب ذلك الوجود بذاته كلّ واحد من الأعيان[9]، ليكون مظهره ومستواه في العلم

---

١. من الأعيان المتبوعة أو التابعة (جامي).

٢. أي حصّة وجوديّة (جامي).

٣. أي يطلب ذلك العين الوجود، يعني الحصة الوجوديّة (جامي).

٤. لمّا كان وجود العين مطلوباً من الله ومسؤولاً عنه، والضرورة حاكمة بأنّ المطلوب من الجواد المطلق موهوب على كلّ حالٍ عمّت رحمة الله كلّ الأعيان (ص).

٥. «لذلك» إشارة إلى الطلب و«عمّت» جواب «لمّا» وقوله: «فإنّه» تعليلٌ لعموم الرحمة وقوله: «قبل رغبته» خبر «إنّ» أي فإن الله برحمته التي رحم الشيء بها سابق رغبته في وجود عينه، أي طلبه فأوجدها، أي الرغبة أولاً وهي الاستعداد (ق).

٦. وعلى هذا يكون فاعل «تطلب» هو «العين» وضمير المفعول عائد إلى «الوجود».

٧. الفصل الثالث.

٨. بحسب التحقيق.

٩. خ ل: «كل عين من الأعيان».

والعين، عمّت رحمته تعالىٰ كلّ عين لأجل ذلك الطلب.

فقوله: **(لذلك)** متعلّق بقوله: **(عمّت)**، «وعمّت»، جواب «لمّا»، ويجوز أن يكون الفاعل ضميراً عائداً إلىٰ كلّ عين، وضمير المفعول عائداً إلىٰ الوجود.

ومعناه: لمّا كان لكلّ عين وجود في خزانة غيبه تعالىٰ مقدّر أن يفيض عليه، وكان يطلب كلّ عين ذلك الوجود من الله عمّت رحمته كلّ عين، فأفاضت علىٰ كلّ منها وجودها لأجل ذلك الطلب الذي من الأعيان.

(فأنّه[1] برحمته التي رحمه بها قَبِلَ) بكسر الباء **(رغبته في وجود عينه، فأوجدها)**[2و3].

تعليل لعموم الرحمة، أي: فإنّ كلّ عين برحمة الله التي رحمه الحقّ بها أزلاً، فاعطاه الوجود العلمي قَبِلَ[4] رغبته في الوجود العيني، أي: صار قابلاً طالباً للوجود الخارجي.

«فأوجدها» الله ـ أي: الأعيان ـ فيه[5]، فضمير «فإنّه» «وقَبِلَ» عائدان إلىٰ كلّ عين،

---

١. ثمّ إنّه يمكن أن يقال هاهنا: إنّ طلب العين وجوده قبل وجوده وحصوله، والطلب وصفٌ لابدّ وأن يكون لمحلّه حظّ من الوجود؟ فأزال ذلك بقوله: «فإنّه» أي فإنّ كلّ عين برحمته التي رحمه الله بها في الفيض الأقدس والتجلّي الغيبيّ الذاتي، حصل له حظّ من الرحمة بها (ص).

٢. أي فأوجدها بالفيض المقدّس في التجلّي العيني، فقبول العين لرغبته التجلّي وطلبه من حكم الرحمة التي بالفيض الأقدس (ص).

٣. ثمّ إنّه قد أدرج في طيّ هذه العبارة نكتة، وهي أنّ الضمائر التي لكلّ عين قد ذكّرها ما كان منها قبل قوله: «فأوجدها» اعتباراً بلفظ الكلّ، وتنبيهاً بذلك على أنّ الأعيان في الفيض الأقدس غير متميّزة عمّا فيه من التجلّي الغيبي الذي هو بمنزلة كلّه، بل الأعيان هناك عين الكلّ. وأمّا في الفيض المقدس فقد حصل للعين امتيازٌ كما بيّن وجهه في موضعه؛ ولذلك أنّث الضمير في «أوجدها» فلاتغفل عن دقائق إشاراته في لطائف عباراته.

وإذا عرفت هذا ظهر لك أنّ مَن جعل قوله: «قبل رغبته» ظرفاً بمعنى «سابق رغبته» فهو في طرف من مقصود الكتاب، كما أنّ من جعله فعلاً راجعاً إلى فاعله إلى «الله» في آخر منه (ص).

٤. خبر «إنّ».

٥. أي في الخارج.

ويجوز أن يكونا عائدين إلىٰ الله، وضمير «رحمه» إلىٰ كلّ عين، ذكّره باعتبار لفظ الكلّ أو باعتبار الشيء، إذ في بعض النسخ (كلّ شيء).

ومعناه: فإنّ الله برحمته التي رحم الكلّ بها قبل رغبة كلّ شيء في وجود عين ذلك الشيء، أي: قبل الله سؤاله وأجاب نداءه ورغبته في وجوده العيني.

«فأوجدها» أي: الأعيان فيه، كما يقال: «تقبّل الله منك»، و «قبل» علىٰ التقديرين خبر «إنّ»، وقرأ بعض العارفين[1] «قبْل» بسكون الباء، وقال: أي فإنّ الله برحمته التي رحم الشيء بها سابق رغبته في وجود عينه، أي: طلبه فأوجدها، أي الرغبة، وفيه نظر[2].

(فلذلك[3] قلنا[4]: إنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء وجوداً وحكماً).

أي، فلأجل قبول الحقّ طلب الأعيان ورغبتها في أن تكون موجودة في الخارج، قلنا: إنّ رحمة الله وسعت كلّ شيء وجوداً وحكماً، أمّا وجوداً فظاهر، وأمّا حكماً فلأنّه رحم وقبل سؤال كلّ شيء فأعطاه[5] الاستعداد والقابليّة للوجود العيني فوجد في العين، فذلك القبول واعطاء الاستعداد رحمة من الله علىٰ الأعيان حكماً[6]، لذلك قال تعالىٰ: ﴿وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[7] أي بلسان الاستعداد والحال والقال.

---

١. المولى عبدالرزاق.

٢. لأنّه ليس الشيخ(رض) بصدد بيان تقدّم «الله» على الرغبة، وأيضاً الرغبة ذاتيّة للأعيان فلايناسب قوله: «فأوجدها» أي الرغبة.

إنّ قلت: مفاد العبارة أنّ الله برحمته سابق على الرغبة، لانفس الله.

أقول: فذاك الله يكون بلافائدة ويكون لغواً.

٣. أي لأجل ذلك الإيجاد لقبول رغبته في وجود عينه (جامي).

٤. أي لسبق الرحمة الاستعدادَ قلنا ... (ص).

٥. مراده من الإعطاء إظهارُ العين المستعدّة؛ فلهذا قال بلفظ العطاء دون الإيجاد.

٦. أي يكون حكماً، أي في حكم الوجود كما قال سابقاً.

٧. إبراهيم(١٤): ٣٤.

(والأسماء الإلهيّة[١،٢] من الأشياء[٣،٤] وهي[٥،٦] ترجع إلىٰ عين واحدة[٧]، فأوّل ما وسعت[٨] رحمة الله شيئيّة تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة[٩]، فأوّل شيء وسعته الرحمة نفسها[١٠،١١]، ثمّ الشيئيّة المشار إليها[١٢]، ثمّ شيئيّة كلّ موجود[١٣] يوجد إلىٰ ما لايتناهىٰ دنيا وآخرة، عرضاً وجوهراً، مركّباً وبسيطاً).

لمّا كانت الأسماء من حيث تكثّرها مغايرة للذات الأحديّة، ورحمة الله وسعت كلّ

---

١. لمّا ذكر أنّ سبق الرحمة أنّما هو لقرب نسبته إلى الحقّ؛ وذلك لشمول إحاطتها وكمال سعتها، أخذ بتحقيق مراتب سعة الرحمة وموادها بقوله: «والأسماء الإلهيّة» (ص).

٢. يشير (رض) بهذا الترتيب إلى أنّ الحقائق الربانيّة والنسب والأعيان الكونيّة، كانت معدومة الآثار غير متميّزة في الظهور والآثار، لعدم مظاهرها فعمّتها الرحمة بتعلّقها بتلك الأعيان الثابتة في العلم الأزلي علماً، فوجدت الرحمة بنفس تعلّقها بتلك الأعيان أوّلاً، وظهرت النسبة الإلهيّة في مظاهرها ثانياً، ثمّ أثّرت الأسماء الإلهيّة في إيجاد أعيان الأكوان في أرض الإمكان ثالثاً، عند من يقول بوجود الحقائق العلميّة وجوداً تعينيّاً، وعلى الكشف الأتمّ والشهود الأعمّ وجدت وجوداً نسبيّاً مثاليّاً في مرآة الوجود الواحد، لاوجوداً حقيقيّاً، وقد أشرنا إلى هذا المقام مراراً فوجود الرحمة ووجود الحقائق الإلهيّة بالرحمة الذاتيّة الجوديّة الوجوديّة، وجود الأشياء بالرحمة الرحمانيّة الإلهيّة الأسمائية فتحقّق ذلك (جندي).

٣. التي شملتها الرحمة (ص).

٤. التي عمّتها الرحمة الوجوديّة (جامي).

٥. من حيث إنّها مشمولة للرحمة والوجود (ص).

٦. من حيث إنّها متمايزة بخصوصيات هي نسب لاوجود لها (جامي).

٧. كما سبق تحقيقه من أنّ الأسماء من حيث خصوصيّاتها الامتيازيّة نسب لاوجود لها، ومن حيث إنّها راجعة إلى عين واحدة لها الوجود، فتلك العين الواحدة مبدأ وجود الأسماء (ص).

٨. أي وسعته الرحمة (جامي).

٩. فهي الراحمة وهي المرحومة، فهذه مرتبة الفيض الأقدس الذي لاثنويّة فيه بين الفائض والمفاض، وفي هذه الحضرة ظهرت أعيان سائر الأسماء والحقائق، لاوجودها وشيئيّتها، والأعيان في هذه الحضرة هي المسمّاة بالشؤون الذاتيّة اصطلاحاً، ومعناه بلسان الاشارة التلويحيّة أنّ شيئيّتها عين عينيّتها فيها (ص).

١٠. يعني نفس الرحمة التى هي النفس الرحماني، وقد عرفت الرحمة التى وسعتها (جامي).

١١. ونفس الرحمة هي المسمّاة بالنفس الرحماني (ص).

١٢. بالشيء المطلق، وهوالتجلّي الثاني النفسيّ في الحضرة الواحديّة، وهاهنا تتميّز الأعيان عن الوجودات، ويقال لها: الأعيان الثابتة (ص).

١٣. في العوالم والمراتب الإمكانيّة التي غلبت الكثرة وحكمها (ص).

شيء، جعل الأسماء أيضاً داخلة تحت الرحمة الذاتية لأنّها من الاشياء المتكثّرة، مع أنّها راجعة إلىٰ عين واحدة هي الذات الإلهيّة.

فأوّل ما وسعت رحمة الله شيئيّة تلك العين الموجدة للرحمة، وهي[1] عين الأسم «الرحمٰن» من حيث تميّزها بتعيّنها الخاصّ عن الاسم «الله».

وإنّما وسعت الرحمة الذاتيّة للعين الرحمانية، لأنّها من حيث امتيازها عن الذات الإلهيّة أنّما حصلت بالتجلّي الذاتي والرحمة الذاتية علىٰ تلك العين؛ إذ لولا التجلّي الذاتي والرحمة الذاتية ما كان لشيء وجود أصلاً، اسماً كان أو صفة أو عيناً ثابتة.

وإذا كان الأمر كذلك، فأوّل ما تعلّقت به الرحمة الذاتية هو نفس الرحمة الظاهرة في العين الرحمانيّة، ثمّ الشيئيّة المشار إليها، أي: العين الرحمانية.

وإنّما جعل الرحمة الرحمانيّة أوّل متعلّق الرحمة الذاتيّة ثمّ العين الرحمانيّة؛ لأنّ عين الاسم «الرحمٰن» ذات مع صفة الرحمة، والمجموع من حيث هو مجموع متأخّر عن كلّ من أجزائه.

ثمّ شيئيّة كلّ موجود ـ أي عين كلّ موجود ـ توجد إلىٰ ما لا يتناهىٰ مفصّلاً دنياً وآخرة، عرضاً وجوهراً، مركّباً وبسيطاً؛ لأنّ جميعها داخلة تحت العين الرحمانيّة اجمالاً.

فالأوّلية في قوله: **(فأوّل ما وسعت رحمة الله شيئيّة تلك العين الموجدة)** اوليّته بالنسبة[2] إلىٰ باقي أعيان الأسماء التي بعدها، كقوله تعالىٰ عن لسان ابراهيم: **﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾**[3]، وإن كان من قبله من الأنبياء أيضاً مُسلمين، ويجوز أن يكون المراد بالشيئية وجودات الأعيان لاأعيانها.

(ولايعتبر فيها)[4] أي: في افاضة الرحمة علىٰ كلّ شيء **(حصول غرض ولاملائمة**

---

١. أي العين الموجدة للرحمة.

٢. والآن الأوّل نفس الرحمة.

٣. الأنعام(٦): ١٦٣.

٤. أي في سعة رحمته شيئية كلّ موجود (جامي).

طبع، بل الملائم وغير الملائم كلّه وسعته الرحمة الإلهيّة وجوداً)[١]:

إذ لو كان حصول الغرض وملائمة الطباع معتبراً في الايجاد، لما كان للعالم وجود وللأسماء الإلهيّة ظهور وتعيّن أصلاً؛ لأنّ الأسماء متقابلة، فمظاهرها أيضاً كذلك، وطبيعة أحد المتقابلين لاتلائم طبيعة الآخر.

(وقد ذكرنا في «الفتوحات»[٢و٣]: أنّ الأثر[٤] لايكون إلّا للمعدوم[٥و٦] لاللموجود[٧و٨]، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم، وهو علم غريب ومسألة

---

١. وإنّما اكتفى بذلك ولم يقل حكماً، اعتماداً على ما مرّ غير مرّة (جامي).

٢. راجع *الفتوحات المكية*، ج٣، ص٤٠٨.

٣. ولمّا كانت الرحمة الذاتيّة التي تعيّن بها النفس الرحماني الذي به تعيّن الأسماء الإلهيّة والأعيان الثابتة، ثمّ الأعيان الوجوديّة من النسب الاعتباريّة التي ليس لها عين موجودة في الخارج، كان محلّ أن يشكّك [في] كيفيّة تأثيرهما، دفع ذلك بقوله: «وقد ذكرنا» (جامي).

٤. في أيّ مرتبة كان (جامي).

٥. يشير (رض) إلى أنّ الأعيان الثابتة التي هي معدومة لنفسها هي المؤثّرة في الوجود الواحد الحقّ المنبسط عليها بالتعيين والتقييد والتكيّف والتسمية بحسب خصوصيّاتها، حتّى يظهر الأسماء الإلهيّة والنسب الربانيّة ثمّ النسب الإلهيّة التي هي من حيث هي نسب عدميّة لاتحقّق لها إلّا بين أمرين، والموجود هاهنا أحد طرفيها وهوالحقّ ولامؤثّر في وجود الأشياء، فالآثار كلّها إن كانت من الإلهيّة فمن النسب العدميّة، وإن كانت منها مع الذات المتعيّنة بها فمن الوجود من حيث هذه النسب المعدومة الأعيان، وإن كانت من الأعيان الثابتة في الوجود الحقّ فالأثر للمعدوم العين، وكذلك في الأكوان كلّ أثرٍ يظهر من موجود، فإنّه غير منسوب إلى وجوده من حيث هو وجود بل الى عينه العدميّة او الى وجوده المتعيّن بتلك النسبة العدميّة (جندي).

٦. فيها (جامي).

٧. أي للموجود فيها، وإنّما قيّدنا بذلك؛ لأنّه لاأثر للمعدوم مطلقاً، وهذا يناسب ما يقوله أرباب النظر من أنّ الغاية علّة عليّة الفاعل، وهي حينئذٍ معدومة (جامي).

٨. فإنّ التوجّه نحو الأثر أنّما يتصوّر عند فقد المتوجّه ما يستحصل بذلك الاثر، فذلك المتوجّه إمّا أصل القابليّة الأولى، الفاقدة سائر الأسماء، الخالية عن الكلّ حتّى الرحمة والوجود، فإنّها الطالبة إيّاها، المستجلبة لها المؤثّرة فيها، فذلك الأثر للمعدوم لاللموجود.

وأمّا حقيقة الحقائق عند تطوّرها في أطوار المراتب الاستيداعيّة منها والاستقراريّة، فذلك الأثر وإن كان للموجود. ولكن إذ كان التوجّه له نحو الأثر أنّما ينبعث عند عثوره بفقد المستحصل به الحاصل منه، يكون الحكم والقهرمان في هذه الصورة أيضاً للمعدوم، وإليه أشار بقوله: «فبحكم المعدوم» (ص).

نادرة[١]، لايعلم تحقيقها[٢] إلّا أصحاب الأوهام[٣][٤]، فذلك بالذوق عندهم، وأمّا من لايؤثّر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة).

لمّا ذكر أنّ الرحمة وسعت كلّ شيء وجوداً وحكماً، وذكر أنّ شيئيّة كلّ شيء حتّىٰ الأسماء الإلهيّة والأعيان الكونيّة كلّها من الرحمة، والرحمة لاعين لها في الخارج، فهي معقولة المعنىٰ معدومة العين.

فكأنّ قائلاً يقول: كيف تؤثّر الرحمة في أعيان الاشياء وهي في نفسها معدومة؟!

فقال: قد ذكرنا في (**الفتوحات**): «أنّ الأثر لايكون إلّا للمعدوم» ولايريد بالمعدوم المعدوم مطلقاً لاستحالة التأثير منه، بل المعدوم في الخارج الموجود في الباطن.

وذلك لأنّ جميع ما في الظاهر لايظهر إلّا من الباطن، فالباطن منبع جميع الأشياء، والباطن المطلق هو الذات الإلهيّة فإنّ الحقّ غيب الغيوب كلّها.

وقد علمت أنّه من حيث ذاته غنيّ عن العالمين، ومن حيث اسمائه يطلب وجود العالم، فالعالم مستند إمّا إلىٰ الحقّ من حيث الأسماء، وإمّا إلىٰ الأسماء، وأيّاً ما كان يلزم المقصود؛ لأنّ الأسماء ذات مع الصفات، والصفات لاأعيان لها في الخارج لكونها نسباً.

فالمؤثر إن كان الذات فتأثيرها بحسب النّسب التي لاأعيان لها في الخارج، وإن كان الصفات فلا أعيان لها فيه.

ومظاهر الأسماء التي هي الأعيان ثابتة في الحضرة العلميّة ما شمّت رائحة الوجود الخارجي بعد، والموجود هو الوجود المتعيّن علىٰ حسبها لا الأعيان، فصحّ أنّ المؤثر في الوجود هو الذي لاعين له في الخارج، ثمّ تنزّل بقوله: (**فإن كان للموجود**) حكم

---

١. لأنّه خلاف ما يتبادر إلى العقل (جامي).

٢. معرفة ذوق وكشف (جامي).

٣. الذين لم يقتصروا فى هذه الجمعيّة الكماليّة الإنسانيّة على حكم العقل الصرف، بل مزجوه بما هو مقتضى هذا الاعتدال، وقلّبوا حكم العقل بالتقلّبات القلبيّة، ومدارك القلب هو المسمّى بالذوق (ص).

٤. أي الذين يؤثّرون في الأشياء بالوهم فيوجدونها فإنّهم يعلمون ذلك علم ذوق لامن يؤثّر الوهم فيه، أي من لايؤثّر وهمه الموجود فيه في الأشياء لا من لا يتأثّر من الوهم فهو بعيد من ذوق هذه المسألة (ق).

وأثر فهو أيضاً (**بحكم المعدوم**) وهو المرتبة التي بها يحكم الموجود علىٰ الشيء.

ألا ترىٰ السلطان مادام متحقّقاً بالسلطنة تجرىٰ أحكامه وينفذ أوامره في رعاياه ولو كان صبيّاً، وعند انعزاله من السلطنة لاينفذ له حكم أصلاً مع أنّه موجود، وكذا الوزير والقاضي وجميع أصحاب المناصب.

ولمّا كان هذا المعنىٰ غير مشعور به مع وضوحه وحقيّته قال: (**وهو علم غريب ومسألة نادرة**).

قوله: (**ولايعلم تحقيقها إلاّ أصحاب الأوهام**) أي: الذين يتوهّمون أُموراً لاوجود لها، وتنفعل نفوسهم منها وتتأثر انفعالاً عظيماً وتأثراً قوياً، وهم الذين يدركون بالذوق أنّ الأمور المعدومة المتوهّمة كيف تؤثر فيهم.

وأمّا من لايتأثر من الوهم، أي: ما يدركه الوهم من الامور المعدومة المتوهّمة، فليس له نصيب من هذه المسألة بحسب الذوق.

وقيل[١] معناه: أي الذين يؤثّرون في الأشياء بالوهم[٢] فيوجدونها، فإنّهم يعلمون ذلك علم ذوق.

وفيه نظر؛ لأنّ الكلام في أنّ المعدوم يؤثّر في الموجود، لاأنّ الموجود يؤثر في المعدوم، والوهم قوّة موجودة في الخارج، والله أعلم. نظمٌ.

(**فرحمة الله في الأكوان سارية   وفي الذوات وفي الأعيان جارية**)

ولمّا كان[٣] الايجاد[٤] باختفاء الهويّة الإلهيّة في الصورة الكونيّة الخلقيّة، والأشياء ما وجدت إلاّ بالرحمة، والرحمة عين تلك الهويّة في المرتبة الأحديّة وإن كانت غيرها في المرتبة الواحديّة، جعل الرحمة سارية في أعيان الأكوان كسريان الهويّة فيها؛ لأنّها لازمة للهويّة، ولسريان الرحمة في الأكوان والأعيان يعطف بعضهم على بعض ويحنّ

---

١. والقائل هو الملا عبدالرزاق.

٢. أي بالصور المتوهمّة فلايرد عليه اعتراض الشارح.

٣. مراده رفع التنافي بين ما قال الشيخ(ره) سابقاً: «إنّ الهويّة سارية» وبين ما قال هاهنا: «إنّ الرحمة سارية».

٤. راجع معنى الإيجاد، *تمهيد القواعد* لابن التركة، ص٢٠ ط١، له (رض) تحقيق رشيق في الحقّ والخلق.

بعضهم بعضاً.

(مكانة الرحمة[1] المثلىٰ[2] إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية)

المكانة: المرتبة العليّة والمنزلة الرفيعة، والمثلىٰ: الفضلىٰ، تأنيث الأفضل [المُثلى تأنيث الأمثل كالفضلى تأنيث الافضل ـ ظ] كما قال تعالىٰ: ﴿وَ يَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلىٰ﴾[3].

أي، إذاعلمت مكانة الرحمة بطريق الشهود، كانت عالية علىٰ الأفكار، أي: كانت بحيث لاتدركها الأفكار فـ«عالية» خبر المبتدأ، و«مع» بمعنىٰ علىٰ، ولو قلنا: معناه إذا علمت من الشهود والأفكار علىٰ سبيل الجمع بينهما، أي: إذا علمت عين الرحمة بالشهود ولوازمها بالأفكار ظهر، علوّها ومنزلتها الرفيعة له معه، فـ«مع» على معناه.

(فكلّ من ذكرته الرحمة[4] فقد سعد[5][6]، وما ثَمّ إلّا من ذكرته، وذكر الرحمة[7] الأشياء[8] عين ايجادها إيّاها، فكلّ موجود[9] مرحوم، فلاتحجب ياوليي عن إدراك ما قلناه[10] بما تراه من أصحاب البلايا، وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لاتفتر[11] عمّن قامت به).

---

١. أي منزلة الرحمة التي هي أفضل أنواعها إذا علمت من طريق الشهود كانت تعلو الأفكار، أي أجلّ وأعلى من أن تُعلم بطريق الفكر (ق).

٢. صفة لـ«المكانة» (جامي).

٣. طه(٢٠): ٦٣.

٤. الوجوديّة (جامي).

٥. فإنّ الوجود منبع السعادات والخيرات (جامي).

٦. هذا المطلب المنيع يؤيّده قوله الماضي في الفصّ الداودي، من أنّ العصيان يتحقّق في الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني، إلى قوله: «لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة».

٧. فما ثمّ إلّا من سعد (جامي).

٨. على أن يكون الذكر مصدراً مضافاً إلى فاعله (جامي).

٩. خ ل: «وكلّ موجود».

١٠. من عموم الرحمة والسعادة (جامي).

١١. أي لاتسكن (جامي).

أي، عمّن قامت الآلام ووجوداتها به.

(فاعلم، أوّلاً أنّ الرحمة أنّما هي[١] في الايجاد عامّة[٢]، فبالرحمة بالآلام أُوجد الآلام، ثمّ إنّ الرحمة[٣] لها الأثر بوجهين، أثر بالذات[٤]).

وهو أثر الرحمة الرحمانيّة العامّة المتعلّقة بايجاد كلّ الأعيان مطلقاً، وإليه أشار بقوله:

(وهو[٥] ايجادها[٦] كلّ عين موجودة[٧]، ولاتنظر)[٨] الرحمة **(إلىٰ غرض، ولا إلىٰ عدمِ غرضٍ[٩]، ولا إلىٰ ملائم ولا إلىٰ غيرملائم[١٠]، فإنّها ناظرة فى عين كلّ موجود قبَل وجوده)**[١١].

قبل علىٰ صيغة الماضي، أي: ينظر الرحمة في كلّ عين حال كونها قابلة للوجود.

(بل تنظره في عين ثبوته).

فاعل «تنظره» ضمير «الرحمة» وضمير المفعول عائد إلىٰ «كلّ عين»، لذلك ذكرّه تغليباً للفظ الكلّ، أو باعتبار الشيء، أي: بل ناظرة فيها ـ أي فى عين كلّ موجود منها ـ حال ثبوتها في العدم.

---

١. بالتحقّق في ضمن الإيجاد عامّة (جامي).

٢. معدّة للمرحوم (جامي).

٣. عند انبساطها المسمّى بالإيجاد (ص).

٤. في نفس الأشياء وذواتها (ص).

٥. أي أثرها بالذات (جامي).

٦. أي إيجاد الرحمة.

٧. أي مراد وجودها (جامي).

٨. الرحمة عند تأثيرها بهذا الأثر إلى ما يزيد على نفس الأعيان والذوات، فلاتنظر حينئذٍ ضرورة إلي غرضٍ ولاإلي عدم غرضٍ (ص).

٩. بالنسبة إلى الراحم (جامي).

١٠. بالنسبة إلى المرحوم (جامي).

١١. في العين، في أيّ مرتبة كان، بل تنظره في عين ثبوته في العلم، وهو أعلى مراتب وجوده (جامي).

(ولهذا[1] رأت[2] الحقّ المخلوق[3] في الاعتقادات[4] عيناً ثابتة في العيون الثابتة[5]، فَرَحِمَتْهُ[6] بنفسها بالايجاد[7و8]).

الحقّ المخلوق هو تجلّي الحقّ سبحانه علىٰ حسب اعتقاد المعتقدين فيه، وإنّما يسمّىٰ مخلوقاً لأنّه مجعول متكثّر، وكلّ مجعول مخلوق ويسمّىٰ حقّاً، لأنّه حقّ في اعتقاد المعتقدين. وتجلّي الحقّ في نفس الأمر.

ومعناه ولكون الرحمة تنظر في الأعيان حال ثبوتها في العدم فترحم عليها، شاهدت أعيان الموجودات، ورأت عين الحقّ المخلوق ثابتة في اعتقاد كلّ عين في جملة العيون الثابتة، «فَرَحِمَتْهُ بنفسها» أي فَرحَمْت الرحمة الحقّ المخلوق بنفس الرحمة الذاتيّة فأوجدته.

(ولذلك[9] قلنا: إنّ الحقّ المخلوق في الاعتقادات أوّل شيء مرحوم[10و11] بعد رحمتها بنفسها[12] في تعلّقها بايجاد المرحومين).

أي، ولأجل أنّ الحقّ المخلوق بحسب الاعتقادات أوّل شيء مرحوم بعد تعلّق الرحمة الذاتيّة بنفسها بالايجاد، قلنا من قبل: إنّ أوّل ما وسعت الرحمة الذاتيّة شيئيّة تلك العين الموجدة للرحمة الصفاتيّة، وهي عين الاسم «الرحمٰن».

---

١. أي لنظرها كلّ عين في عين ثبوته (جامي).

٢. أي الرحمة.

٣. أي الإله المجعول (جامي).

٤. يعني الصور المجعولة لكلّ واحد في خياله على أنّه الحقّ إمّا مأخوذة من الاستدلال أو التقليد (جامي).

٥. أي فيما بينها قبل وجوده في الاعتقادات (جامي).

٦. أي الرحمة (جامي).

٧. في الاعتقادات (جامي).

٨. أي إيجاد الأعيان؛ فإنّ الأعيان بوجودها يظهر الحقّ المخلوق، فهو المرحوم هاهنا كما أنّه الراحم (ص).

٩. أي لكون الرحمة رأت الحقّ المخلوق فى الاعتقادات عيناً ثابتة فرحمته بنفسها قلنا: إنّ الحقّ (جامي).

١٠. أي مشمول للرحمة (جامي).

١١. باعتبار أنّه الغاية، وهي الأولى في مرحوميّته، وإن كان بعد أسباب بحسب الوجود، فهو الأوّل والآخر، وإليه أشار بقوله: «بعد رحمتها (ص).

١٢. أوّليّة كائنةً في تعلّقها (جامي).

ولمّا كان «الرحمٰن» هو الذي يتجلّىٰ بحسب اعتقاد المعتقدين، ويصير حقّاً مخلوقاً، فيدخل في جملة ما تتعلّق الرحمة بايجاده من الأعيان المرحومة، جعل مقول القول بحسب المعنىٰ.

(ولها أثر[١] آخر[٢] بالسؤال[٣]، فيسأل المحجوبون الحقّ أن يرحمهم في اعتقادهم[٤]، وأهل الكشف يسألون رحمة الله[٥] أن تقوم بهم، فيسألونها باسم الله فيقولون: «ياالله، ارحمنا» ولا يرحمهم[٦] إلّا بقيام الرحمة بهم)[٧].

الأثر الآخر هو أثر الرحمة الرحيميّة المعطية لكلّ عين ما يوصل إلىٰ كمالها، إمّا بسؤال لسان الاستعداد، أو بسؤال لسان الحال، أو القال كما مرّ[٨] من قبل، فيسأل المحجوبون أن يرحمهم الحقّ الذي هو معتقدهم، ويغفر لذنوبهم، ويتجاوز عنهم رغبة في الجنّة وهرباً من النار، وأهل الكشف يسألون أن يتّصفوا بالرحمة، فيقومون بها[٩] من الحضرة الإلهيّة المطلقة، لا من الإلهيّة المقيدة[١٠]، فيقولون: «ياالله ارحمنا» بلسان استعداداتهم، ولا يرحمهم إلّا بأن يجعل قيام الرحمة بهم، فيكونوا راحمين لأنفسهم ولغيرهم من المستعدّين بايصالهم إلىٰ الكمال.

---

١. ولمّا فرغ من بيان الأثر الأوّل للرحمة من حيث النظر إلى متعلّقها فقال: «ولها» (جامي).
٢. لا بالذات وبالنظر إلى المحتد بل بالسؤال (جامي).
٣. أي بالنظر إلى سؤال المرحومين وإلى اختلاف أحوالهم في هذا السؤال حالاً ومقالاً (جامي).
٤. و«الحقّ» في لسان الاصطلاح من الأسماء العامّة التي يشتمل مراتب الوجود ـ إلهيّة وكيّانيّة ـ فإنّ الشيخ (ره) قال في مصطلحاته: «الحقّ ما أوجب على العبد من جانب الله، وما أوجب الحقّ على نفسه» فيصدق على الصورة المخلوقة التي هي مسؤول المحجوبين (ص).
٥. مطلقاً لا من اسم خاصٍ (ص).
٦. لا بأنفسهم، ولا بشيءٍ من الأسماء الجزئيّة (ص).
٧. ثمّ إنّ المتبادر من عبارته حيث قال: «أن تقوم بهم» أنّ الرحمة قائمة بالعين، والعين مقوّمة لها، والحكم أنّما هو للرحمة، فصرّح بذلك قائلاً: «ولا يرحمهم» (ص).
٨. في الفصّ الشيثي.
٩. خ ل: «فتقوم الرحمة بهم».
١٠. خ ل: «المعتقدة».

هذا بالنسبة إلىٰ بعض المكاشفين، لا بالنسبة إلىٰ المحقّقين فإنّهم يختارون مقام العبوديّة علىٰ الربوبيّة، ويجوز أن يكون بالنسبة إلىٰ جميع المكاشفين، ويكون المراد الاتصاف بها لا الظهور بها، فإنّ الكمّل لا يطلبون الظهور بالصفة الرحمانيّة.

(فلها الحكم[١]، لأنّ الحكم انّما هو في الحقيقة للمعنىٰ القائم بالمحلّ[٢]، فهو[٣] الراحم علىٰ الحقيقة).

أي، فللرحمة الحكم في كلّ مرحوم، لأنّ المعنىٰ القائم بالمحلّ هو الحاكم في الحقيقة علىٰ نفس المحلّ، وعلىٰ من دونه، ألا ترىٰ أنّ السلطنة تحكم علىٰ نفس السلطان بأُمور لو انعزل لا تكون له تلك الأحكام، فذلك المعنىٰ هو الحاكم لا نفس السلطان.

ولكون المعنىٰ قائماً بالمحلّ يظنّ أنّه هو الحاكم وكذلك جميع المعاني، وتظهر حقيقة[٤] هذا الكلام في أصحاب المناصب كالسلطان والقاضي والوزير وغيرهم.

(فلا يرحم الله عباده المعتنىٰ بهم إلّا بالرحمة)[٥و٦و٧].

أي، بقيام الرحمة بهم ليكونوا راحمين.

(فإذا قامت بهم الرحمة[٨] وجدوا حكمها[٩] ذوقاً[١٠]، فمن ذكرته الرحمة)[١١].

---

١. هذا نحو قوله في الفصّ اليعقوبي من أنّ الطبيب خادم الطبيعة.

٢. يعني المحلّ القائم به الرحمة (ق).

٣. أي المعنى القائم بالمحلّ هو الراحم (ص).

٤. خ ل: «حقّية».

٥. بل لا يرحمهم إلّا الرحمة (جامي).

٦. ليكونوا موصوفين بصفته (ق).

٧. أي بالرحمة القائمة بالأعيان أنفسها، ومن جملة صورها الوجود أو العلم، والمراد بهذه الرحمة هو العلم، فلذلك خصّ العباد المعتنين بهم (ص).

٨. وجعلتهم راحمين (جامي).

٩. أي حكم الرحمة يعني الراحميّة في أنفسهم (جامي).

١٠. وهذا أنهى مراتب الرحمة، أعني العلم الذوقي الذي هو عبارة عن وجدان العارف رحمة الله القائمة به، المقوّمة إيّاه بما هو الأوّل والآخر (ص).

١١. بإيصال أثرها إليهم كالمحجوبين (جامي).

أي، الرحيميّة بقيامها به كما في الكاملين، أو بالمغفرة واعطاء الجنّة كما في العابدين الزاهدين، المحجوبين عن معرفة الحقائق.

(فقد رحم) بما يناسب استعداده وتقبل عينه ذلك.

(واسم الفاعل هو «الرحيم» و«الراحم»).

أي، الحاكم هوالرحمة وإن كان اسم الفاعل هو «الرحيم» و«الراحم»، أي: وإن اضيفت الرحمة إلىٰ الذات الموصوفة بالرحمة في «الرحيم» و«الراحم».

(والحكم لايتّصف بالخلق، لأنّه أمر توجبه المعاني لذواتها[1]، فالأحوال لاموجودة ولامعدومة).

لمّا قال: **(وجدوا حكمها ذوقاً)** قال: والحكم[2] أيضاً غيرموصوف بأنّه مخلوق؛ لأنّه لاعين له في الخارج ليكون موصوفاً بالمخلوقيّة، بل هو أمر معنوي تستلزمه المعاني المعقولة لذواتها، وهي المعاني الكلّية المذكورة في الفصّ الأوّل من أنّها باطنة، ولاتزول عن الوجود العيني بحسب الحكم.

فالأحوال والأحكام كلّها لاموجودة في الأعيان بمعنىٰ أنّ لها أعياناً في الخارج، ولامعدومة بمعنىٰ أنّها معدومة الأثر في الخارج.

ولو قال قائل: إنّ الأحوال لاأعيان لها في الخارج أعياناً جوهرية، ولم لايجوز أن تكون لها اعيان عرضيّة موجودة في الخارج لَاتّجَه.

وتحقيقه: أنّ الأعيان العرضيّة بعضها محسوسة كالسواد والبياض، وبعضها معقولة كالعلم والقدرة والارادة وأمثالها، والمعقولات من حيث إنّها معقولات[3] ليس لها وجود إلّا في العقل، ولاعين لها في الخارج غيره.

---

١. والخلق أنّما يقال لمن تنزّل المبدأ فيه بصورة الأثر والفعل، فتكون له مرتبة أخرى في الوجود أظهر وأنزل. والحكم ليس كذلك فإنّه مقتضى المعاني لذواتها، فلاتتنزل فيه أصلاً، فإنّه في الرتبة الأولى السابقة على الوجود، فإنّه من الأحوال (ص).

٢. كالأعيان.

٣. اي من حيث إنّها كلّيات لأن الكلّي لاوجود له في الخارج.

ومن حيث إنّها هيئات روحانيّة مرتسمة في الذات الموصوفة بها لها أعيان عرضيّة غير أعيان محالّها، واتحاد عين الصفة مع عين الموصوف وعدم اتحادها مستفاد من المرتبة الأحديّة والواحديّة الّتي للحقّ.

وقد علمت أنّ الصفات كلّها عين الذات في المرتبة الأحديّة وغيرها من وجه في الواحديّة، فكذلك حال الصفات الروحانيّة مع محالّها، والله أعلم.

(أي[١]: لاعين لها في الوجود لأنّها نسب[٢]، ولامعدومة في الحكم؛ لأنّ الذي قام به العلم يسمّىٰ عالماً[٣]، وهو[٤] الحال[٥]).

أي، ذلك القيام هو الحال الذي به يسمّىٰ صاحبه عالماً، أو هذا هو المسمّىٰ بالحال في مذهب المعتزلة الذي هو واسطة بين الوجود والعدم[٦].

(فعالم ذات موصوفة بالعلم، فما هو[٧]) أي: فليس ذلك الحال، أي كونه عالماً **(عين الذات[٨]، ولاعين العلم[٩]، وما ثمّ إلّا علم وذات قام بها هذا العلم،**

---

١. لاموجودة، أي لاعين لها في الوجود (جامي).

٢. أي نسب عدميّة لاوجود لها في الخارج (جامي).

٣. لحكم العالم موجود، يعني العلم (ص).

٤. أي كون الذي قام العلم به عالماً هو الحال.

٥. التي ليست لها عين موجودة ولكن فيها شائبة وجود (جامي).

٦. ذهب أبوهاشم وأتباعه من المعتزلة وإمام الحرمين والقاضي أبوبكر من الأشاعرة إلى أنّ المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم، وإن كان له ثبوت في الخارج فإمّا باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وإما باعتبار التبعيّة لغيره فهو حال، فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم؛ لأنّه عبارة عن صفة للموجود لاتكون موجودة ولامعدومة مثل العالميّة والقادريّة ونحو ذلك، والمراد بالصفة ما لايعلم ولايُخبر عنه بالاستقلال بل بتبعيّة الغير، والذات تخالفها، وهي لاتكون إلّا موجودة أو معدومة بل لامعنى للموجود إلّا ذات لها صفة الوجود، والصفة لاتكون ذاتاً فلاتكون موجودة؛ فلذا قيّدوا بالصفة، وإذا كانت صفة للموجود لاتكون معدومة أيضاً؛ لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم. *شوارق الإلهام*.

٧. أي كونه عالماً (جامي).

٨. لاشتمالها على معنى زائد على الذات (جامي).

٩. لاعتبار الذات فيه (جامي).

وكونه[١] عالماً حال لهذه الذات باتصافها[٢] بهذا المعنى[٣و٤]، فحدثت نسبة[٥] العلم إليه[٦] وهو[٧] المسمّىٰ عالماً).

أي، حدثت من اجتماع الذات والصفة العلميّة هذه النسبة، وصار الموصوف بها مسمّىً بالعالم.

(والرحمة علىٰ الحقيقة نسبة[٨] من الراحم)[٩] أي: من جملة نسب الراحم.

(وهي) أي: الرحمة **(الموجبة للحكم)** علىٰ صاحبها بأنّه راحم.

(فهي الراحمة).

أي، الجاعلة لصاحبها راحماً أوْ هي الراحمة في الحقيقة للأشياء المرحومة، وإن كانت في الظاهر مستندة إلىٰ صاحبها.

(والذي أوجدها[١٠] في المرحوم ما[١١] أوجدها[١٢] ليرحمه بها)[١٣و١٤].

أي، المعنىٰ الذي كان للموجد وهو الرحمة في هذه الصورة، ما أوجدها في المرحوم ليرحمه بها بل، ليجعله راحماً، وإليه أشار بقوله:

---

١. أي كون الذي قام به العلم عالماً (ص).

٢. أي بسبب اتّصاف الذات (جامي).

٣. وهو العلم، وفي عبارته هذه إشعار بسبب تسمية الحال حالاً؛ إذ بها تتحوّل الذات (ص).

٤. الذي هو العلم (جامي).

٥. أي إضافته (جامي).

٦. أي إلى الذي قام به العلم (جامي).

٧. أي الذى قام به العلم هو المسمّى عالماً (جامي).

٨. أي معنى نسبي (جامي).

٩. يوجده الراحم في المرحوم ويحكم به عليها (جامي).

١٠. أي الرحمة في المرحوم (جامي).

١١. نافية.

١٢. فيه (جامي).

١٣. ويجعله مرحوماً (جامي).

١٤. أي ليكون بها مرحوماً (ق).

(وإنّما أوجدها ليرحم بها من قامت به)[١و٢و٣].

أي، الحقّ الذي أوجد الرحمة في هذا المرحوم الذي هو من أهل الكشف، ما أوجدها ليرحمه بها فيكون مرحوماً، وإنّما أوجدها فيه ليكون راحماً؛ لأنّه بمجرّد ما وجد أوّلاً صار مرحوماً بالرحمة الرحمانيّة، وعند الوصول إلىٰ كمال يليق بحاله صار مرحوماً بالرحمة الرحيميّة.

فايجاد الرحمة فيه واعطاء هذه الرحمة له بعد الوجود والوصول إلىٰ الكمال، أنّما كان ليكون العبد موصوفاً بصفة ربّه، فيكون راحماً بعد أن كان مرحوماً.

وإنّما كان كذلك لأنّ الصفات الفعليّة إذا ظهرت فيمن ظهرت تقتضي ظهور الفعل منه، ألا ترىٰ أنّ الحقّ إذا أعطىٰ لعبده صفة القدرة وتجلّىٰ بها له، كيف تصدر منه خوارق العادات وأنواع المعجزات والكرامات؟!

والرحمة مبدأ جملة الصفات الفعليّة، إذ بها توجد أعيانها، فنسأل الله تعالىٰ أن يرحمنا بالرحمة التامّة، الخاصّة والعامّة.

(وهو سبحانه ليس بمحلّ للحوادث، فليس بمحلّ لايجاد الرحمة فيه[٤] وهو الراحم، ولايكون الراحم راحماً إلّا بقيام الرحمة به، فثبت أنّه عين الرحمة[٥]).

أي، الحقّ سبحانه هوالذي يرحم جميع الأسماء والصفات والأعيان والأكوان، فهو الراحم، وليس بمحلّ للحوادث ليكون له صفة زائدة عليه حادثة بالذات[٦]، فرحمته عين ذاته غير زائدة عليها، وبها رحمت الرحمة الصفاتيّة فأوجدها والعين التي هي قائمة بها، ليرحم الأشياء بها كلّها.

---

١. تلك الرحمة ويصير بها راحماً (جامي).

٢. فيكون راحماً (ق).

٣. تلك الرحمة، على ما بيّن ذلك في العلم أنّه سبب حدوث نسبة العلم إلى من قام به، فيكون إيجاد المرحوم وغايته ليس ليرحم المرحوم من حيث إنّه مرحوم، بل لثبوت الرحمة لمن قامت به الرحمة يعني الحقّ (ص).

٤. من جهة إيجاد المرحوم (ص).

٥. وإلّا لم يكن هوالراحم (ص).

٦. وإلّا يلزم أن يكون البسيط فاعلاً وقابلاً.

(ومن لم يذق هذا الأمر ولاكان له فيه قدم[١]).

أي، ومن لم يحصل له هذا الأمر بالذوق ليكون راحماً بالفعل مالكاً لهذه الصفة متمكّناً فيها، ولا له قدم بوجه من الوجوه في هذا المقام.

(ما اجترأ أن يقول: إنّه عين الرحمة أو عين الصفة، فقال) أي: الأشعري[٢] **(ما هو عين الصفة ولاغيرها، فصفات الحقّ عنده لاهي هو ولاهي غيره[٣]، لأنّه لايقدر علىٰ نفيها، ولايقدر على أن يجعلها عينه[٤]، فعدل إلىٰ هذه العبارة وهي عبارة حسنة، وغيرها)** أي: وغير هذه العبارة **(أحقّ بالأمر منها)** أي أحقّ بما في نفس الأمر منها **(وأرفع للاشكال)** وهو[٥] أن تكون الذات ناقصة بالذات، مستكملة لنفسها بالصفات.

(وهو[٦] القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف).

«هو» عائد إلىٰ قوله: **(وغيرها)**، أي: القول بنفي أعيان الصفات الزائدة علىٰ الذات القائمة بها أولىٰ وأليق بما في نفس الأمر، وأرفع للاشكال من أن يجعل له صفات زائدة علىٰ ذاته تعالىٰ قائمة بها، وهي لاعينها ولاغيرها، والقول بالنفي مذهب أكثر الحكماء والمعتزلة.

(وإنّما هي نسب واضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة).

أي، وإنّما الصفات نسب واضافات تلحق بالذات الإلهيّة، حاصلة بين الذات الموصوفة بها وبين الأعيان المعقولة لها، إذ لكلّ صفة حقيقة تمتاز بها عن غيرها، فتلك الحقائق أعيانها.

(وإن كانت الرحمة جامعة[٧]، فإنّها بالنسبة إلىٰ كلّ اسم إلهي[٨] مختلفة، فلهذا

---

١. في المسالك العلميّة (ص).

٢. اى من لم يذق هذا الامر وهو الاشعرى ـ ظ ـ.

٣. فإنّ الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكانٍ أو زمانٍ أو بوجود وعدم، كذا قالوا.

٤. كما ذهب إليه الحكماء والمعتزلة (جامي).

٥. أي الإشكال.

٦. أي ما يغاير تلك العبارة وأحقّ بالأمر وأرفع للإشكال (جامي).

٧. لأنواع الرحمة (جامي).

٨. فإنّ رحمة المعزّ غير المذلّ والضارّ غير النافع مغايرةٌ بالحقيقة لتضادّ ما يترتّب عليهما من الأحكام والآثار (ص).

يسأل سبحانه أن يرحم بكلّ اسم إلهيّ، فرحمه الله[١]).

«يسأل» علىٰ المبني للمفعول، و«ان يرحم» علىٰ المبني للفاعل، أي: الرحمة الذاتيّة وإن كانت جامعة لجميع أنواع الرحمة، لكنّها تختلف بالنسبة إلىٰ الأسماء المختلفة، إذ كلّ منها يرحم مظهره وداعيه بما يخصّه ويعطي حقيقته.

«فلهذا» أي: فلأجل هذا الاختلاف، يسأل الحقّ سبحانه أن يرحم بكلّ واحد من أسمائه، فيرحم اللّه ذلك السائل بالاسم الذي سأل.

«فرحمه الله» بمعنىٰ يرحمه الله، كما يقال في الدعاء: «رحمه الله»، ويجوز أن يكون بالتاء والاضافة إلىٰ الله، أي فرحمة الله.

(والكناية هي التي وسعت كلّ شيء).

الكناية هي ضمير المتكلّم في قوله: ﴿وَرَحْمَتي وَسِعَتْ كُلّ شَيْء﴾[٢]، والمخاطب في قوله: ﴿رَبّنا وَسِعْتَ كُلّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً﴾[٣]، أي: رحمة الله والذات التي الكناية تدلّ عليها هي التي وسعت كلّ شيء، إذ رحمته عين ذاته كما مرّ آنفاً.

(ثمّ لها[٤] شعب كثيرة[٥] تتعدد بتعدّد الأسماء الإلهيّة، فما تعمّ[٦] بالنسبة إلىٰ ذلك الاسم الخاصّ الإلهيّ[٧] في قول السائل: «ربّ ارحم»[٨]، وغير ذلك من الأسماء[٩]، حتّىٰ «المنتقم» له أن يقول: «يامنتقم ارحمني»).

---

١. على ما عبّر عنه لسان الخاتم الناطق بالقول الثابت بقوله تعالى: ﴿رحمتي وسعت كلّ شيءٍ﴾ الأعراف(٧): ١٥٦ والتعبير عن الرحمة بصيغة الماضي إشارة إلى ما مهّد من شمول الرحمة بسؤال القابل وإمكانه، فلها تقدّم ذاتيّ على السؤال وإن تأخّر وجوداً وحكماً (ص).

٢. الأعراف(٧): ١٥٦.

٣. غافر(٤٠): ٧.

٤. أي للرحمة (جامي).

٥. ولكلّ شعبة منها اختصاص باسم خاصّ (جامي).

٦. الرحمة جميع شعبها إذ اعتبرت بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاصّ الإلهى الذى هو الربّ مثلاً فى قول السائل رب ارحم (جامي).

٧. الذي به تتخصّص سواء كان ظاهر الاندراج في حيطة الرحمة كما في قول السائل (ص).

٨. طالباً منه تربيته في مراتب الكمال (جامي).

٩. الخفيّة الاندراج (ص).

«ما» في قوله: (فما تعمّ) للنفي، أي: ثمّ للرحمة الإلهيّة شعب كثيرة تتعدّد بتعدّد الأسماء الإلهيّة، أي إذا قال السائل: «ربّ ارحمني» أو «يا الله ارحمني»، أو غير ذلك من الأسماء، حتّىٰ للسائل أن يقول: «يا منتقم ارحمني»، فما تعمّ الرحمة وإن كان الاسم المدعوّ من الأسماء الجامعة[١] كالاسم «الله» و«الرحمٰن» و«الربّ».

أي، ليس المطلوب بالرحمة من جميع الأسماء معنىً عامّاً شاملاً للكلّ، بل معنىً خاصّاً، فإنّك إذا قلت: «ياربّ ارحمني» تريد أن يجعلك موصوفاً بالكمالات، وإذا قلت: «يامنتقم ارحمني» تريد أن يخفّف عنك العذاب.

(وذلك لأنّ هذه الأسماء تدلّ علىٰ الذات[٢] المسمّاة، وتدلّ بحقائقها[٣] علىٰ معانٍ مختلفة، فيدعو[٤] بها[٥] في الرحمة).

أي، فيدعو الداعي بتلك الأسماء في طلب الرحمة.

(من حيث دلالتها علىٰ الذات المسمّاة بذلك الاسم[٦و٧] لاغير).

ذلك إشارة إلىٰ قوله: (فما تعمّ) أي: فما تعمّ الرحمة؛ لأنّ الأسماء تدلّ علىٰ الذات وتدلّ بحقائقها، أي بما تتميّز به عن غيرها علىٰ المعاني المختلفة.

فدعاء الداعي بتلك الأسماء في طلب الرحمة انّما هو من حيث انّها تدلّ علىٰ الذات المسمّاة بها لاغير، أي نظر الداعي في دعائه انّما هو إلىٰ الذات المسمّاة بالاسماء فقط، أيّ اسم كان.

---

١. الجامعة من حيث الجمعيّة أيضاً خصوصيته.

٢. الإلهيّة، المسمّاة بها بحسب تخصّص الشارع أو إرادة الداعي، فإنّها بحسب اللغة موضوعة لذات مبهمة غاية الإبهام يحتمل الذات الإلهيّة وغيرها (جامي).

٣. أي بسبب مفهوماتها الكثيرة المغايرة والدالّة عليها على معانٍ (جامي).

٤. السائل.

٥. أي بكلّ اسمٍ من تلك الأسماء في طلب الرحمة (جامي).

٦. لأنّ قبلة الحاجات ووجهة استجابة الدعوات أنّها هي تلك الذات (جامي).

٧. لامن حيث دلالتها على الأسماء المتقابلة وخصوصيّاتها الامتيازيّة، فالرحمة المدعوّ بها في كل اسم دلالة على الذات باعتبار خصوصيّة ذلك الاسم (ص).

(لا بما يعطيه[١،٢] مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل[٣] به عن غيره[٤]، ويتميّز[٥]).

أي، لابالخصوصيات المتكثّرة المتميز بعضها عن بعض.

(فإنّه[٦] لايتميّز[٧] عن غيره، وهو عنده دليل الذات)[٨،٩].

أي، فإنّ الاسم الخاصّ لايتميّز عن غيره من حيث إنّه يدلّ علىٰ الذات الواحدة، و«هو عنده» أي: ذلك الاسم الخاصّ عند السائل دليل بالذات، وليس نظره إلّا إلىٰ الذات فإنّها قبلة الحاجات، وإن كان المسؤول لايصدر من الذات إلّا علىٰ يد الاسم الخاصّ من حيث خصوصيّته.

(وإنّما يتميّز) أي: الاسم الخاصّ **(بنفسه[١٠] عن غيره لذاته[١١]؛ إذ المصطلح عليه[١٢] بأيّ لفظ كان[١٣] حقيقة متميّزة بذاتها عن غيرها)**.

أي، وإنّما يتميّز الاسم الخاصّ بنفسه عن غيره لذاته، إذ الحقيقة المصطلح عليها بالألفاظ ـ بأيّ لفظ كان ـ متميّزة بذاتها عن غيرها، ألا ترىٰ أنّ العليم متميّز عن القادر بعين العلم، والقادر متميّز عنه بعين القدرة، والكلّ في الدلالة علىٰ الذات الإلهيّة غير

---

١. ذلك الاسم فقط بدون دلالتها على الذات فإنّه هو الذي ينفصل (ص).

٢. أي لامجرّد خصوصيّة يقتضيها مدلول ذلك الاسم (جامي).

٣. الاسم (جامي).

٤. من الأسماء (جامي).

٥. وهذه الحيثيّة لإشعارها بالغير لاتصلح لأن تكون دالّة على الذات (ص).

٦. أي ذلك الاسم (جامي).

٧. بما تعطيه من الخصوصيّة (جامي).

٨. الإلهيّة، أي لايتميّز عن غيره بخصوصيّة مدلوله حين قصد دلالته على الذات الإلهيّة (جامي).

٩. أي من حيث التميّز، وعند كونه مميّزاً لايصلح للدلالة، وهذا منشأ التفرقة بين الأسماء الإلهيّة التي عيّنها الشارع لأن يدعو بها الحقّ وبين الأسماء الكيانيّة التي لارخصة فيها لذلك من الشارع، على أنّ الكلّ أسماء الحقّ، فإنّ الدالّ منها على الخصوصيّة الامتيازيّة أنّما يدلّ على نفسه الممتازة عن الغير (ص).

١٠. أي بحسب مفهومه الاصطلاحي (جامي).

١١. من غير اعتبار خصوصية خارجة عنه، إذ المعنى المصطلح (جامي).

١٢. يعني الموضوع له (جامي).

١٣. عربيّ أو عبري إذا لم يكن من الألفاظ المترادفة (جامي).

متميز، وإليه أشار بقوله:

(وإن كان الكلّ[١] قد سيق[٢،٣] ليدلّ علىٰ عين واحدة مسمّاة[٤]، ولا خلاف في أنّه لكلّ اسم حكم ليس للآخر، فذلك[٥] أيضاً ينبغي أن يعتبر كما تعتبر دلالتها علىٰ الذات المسمّاة)[٦].

أي، ولا خلاف في أنّ لكلّ اسم حكماً يختصّ به وليس ذلك للآخر، فذلك الحكم أيضاً ينبغي أن يعتبره السائل كما اعتبر الذات؛ وذلك لأنّ السائل لابدّ له من مطلوب يطلبه، فينبغي أن يطلب ذلك من الذات باسم يعطي بخصوصيّه مطلوبه، كالمريض إذا دعا «ياالله» أو «يارحمٰن» ينبغي أن يعتبر الشفاء، ليقضي الله حاجته علىٰ يد الشافي.

(ولهذا قال أبوالقاسم بن القسي[٧] في[٨] الأسماء الإلهيّة: إن كلّ اسم علىٰ انفراده مسمّىٰ بجميع الأسماء الإلهيّة كلّها، فإذا قدّمته في الذكر نعته بجميع الأسماء، وذلك لدلالتها علىٰ عين واحدة[٩] وإن تكثّرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها، أي: حقائق تلك الأسماء[١٠]).

أي، ولأجل أنّ الأسماء كلّها في دلالتها علىٰ الذات لاتختلف، قال أبو القاسم بن

---

١. أي كلّ واحدٍ من الأسماء (جامي).

٢. أي استعمل (جامي).

٣. في نفس الأمر بدون اعتبار من الوضع والاصطلاح (ص).

٤. وهي الذات الإلهيّة (جامي).

٥. الحكم (جامي).

٦. والحاصل أنّ الألفاظ لها في نفسها دلالة على الذات المسمّاة وعلى الخصوصيّة الامتيازيّة، فإذا اعتبر لها هذان المعنيان فهي أسماء الحقّ، وإن كان باعتبار الوضع والاصطلاح وجعل الجاعل ليس لها إلّا الدلالة على الخصوصيّة فقط.

ثمّ إنّه إذا كان لكلّ اسم في نفسه ـ بدون اعتبار الخارج من الوضع والجعل له ـ دلالة على الذات المسمّاة تكون له جهة جمعيّة الأسماء كلّها؛ ولهذا قال أبوالقاسم بن قسي الخ (ص).

٧. راجع آخر الفصّ الإدريسي.

٨. في بيان أحكام الأسماء (جامي).

٩. هي الذات الإلهيّة (جامي).

١٠. يعني مفهوماتها بخصوصيّاتها الامتيازيّة (جامي).

القسيّ وهو صاحب (**خلع النعلين**)، وذكر الشيخ في (**الفتوحات**) أنّه كان من أكابر أهل الطريق: إنّ أيّ اسم من الأسماء إذا قدّمته في الذكر تنعته بجميع الأسماء؛ لأنّه دليل الذات، والذات منعوتة بجميع الأسماء والصفات.

(ثمّ إنّ الرحمة تنال علىٰ طريقين، طريق الوجوب[١] وهو قوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ[٢]﴾ وما قيّدهم به من الصفات العلميّة والعمليّة[٣]).

وهو قوله، أي ذلك الوجوب مستفاد من قوله تعالىٰ ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ إلىٰ آخر الآية، ومستفاد من الوعد الذي وعدهم في مقابلة ما قيّدهم به وكلّفهم، فـ(**ماقيّدهم**) معطوف علىٰ قوله: (**وهو قوله**)، و«ما» بمعنىٰ الذي أو الشيء أي الرحمة من الله تعالىٰ تنال علىٰ طريقين:

طريق الوجوب، أي: علىٰ الطريق الذي أوجب الحقّ علىٰ نفسه أن رحم عباده إذا أتوا به في مقابلة ما قيّدهم به وكلّفهم من العلم والعمل، كما قال: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا﴾ أي: أفرضها للذين يتقون ويؤتون الزكاة، لا أنّ العبد بحسب عمله يوجب علىٰ الله أن يرحمه، بل ذلك الايجاب علىٰ سبيل الفضل والمنّة أيضاً منه علىٰ عباده.

(والطريق الآخر الذي تنال به هذه الرحمة علىٰ طريق الامتنان الإلهيّ الذي لايقترن به عمل، وهو قوله: ﴿ورَحْمَتي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ[٤]﴾، ومنه قيل: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ[٥]

---

١. قد مضى الكلام في رحمتي: الوجوب والامتنان في الفصّ السليماني.

٢. الأعراف(٧): ١٥٦.

٣. ويفهم من ذلك أنّ الرحمة الواقعة بإزاء العلم أيضاً وجوبيّة، ولايبعد أن يفرق بين العلم الكسبي والوهبي (جامي).

٤. الأعراف(٧): ١٥٦.

٥. ما تقدّم على هذه النشأة من ذنبك، وهو ما يتأخّر عن رتبة الاعتبار من الأوصاف الحدثانيّة والأحكام الإمكانيّة، فإنّ أذناب القوم أراذلهم، وذَنَب الدابّة هو ما يتأخّر من أعضائه عن درجة الاعتبار ورتبة الاحتياج وما تأخّر منها، فإنّ الفتح البيّن الذي أفرد به الخاتم يستتبع هذه الرحمة الامتنانيّة التي لايوازيها عمل من العبد، وهوالستر لما تقدّم على نشأته. هذه من أحكام الإمكان. وما تأخّر عنها منها وإخفاؤها في صحائف الظهور وإسقاطها عن درجة التأثير. ويمكن أن يجعل هذه الاية إشارة إلى قسمي الرحمة، فإنّ ﴿ماتقدّم﴾ إشارة إلى الرحمة الامتنانيّة المتقدّمة على الأعمال، كما أنّ ﴿ما تأخّر﴾ إشارة ←

مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[١]، ومنها قوله: «اعمل ما شئت فقد غفرت لك» فاعلم ذلك).

الرحمة الامتنانيّة قد تكون عامّة وهي الرحمة الذاتيّة الشاملة لجميع العباد، كقوله تعالىٰ: ﴿رَحْمَتي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقد تكون خاصّة كما قيل: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ في حقّ نبيّنا ﷺ، وكما قال لبعض عباده «**اعمل** ما شئت فقد غفرت لك»، فلايتوهّم أنّها شاملة لجميع الأشياء مطلقاً، والله الرحيم المنّان، ومنه الفضل والاحسان.

→ إلى الوجوبيّة المترتّبة المتأخّرة عن الأعمال، والذنب حينئذٍ عبارة عن أحكامه ﷺ المتمّمة، التي بها تمام الأوضاع النبويّة المشعرة، كما أنّ الذنب تمام الأعضاء كذلك المراد بالغفران في هذا اللسان هو الإظهار الذي يلزمه ضرورة، ولكن التوجيه الأوّل أوفق بسياق كلامه وإن كان الثاني أعلى (ص).

١. الفتح(٤٨): ٢.

فصّ حكمة
إيناسيّة في كلمة إلياسيّة

فصّ حكمة إيناسيّة في كلمة إلياسيّة

اعلم، أنّ للقوىٰ الروحانيّة بحسب الفعل والانفعال واجتماعاتها امتزاجات روحانيّة، تحصل منها هيئة وحدانيّة، لتكون مصدراً للأحكام والآثار الناتجة منها، والصورة المَلَكية تابعة لها كما أنّ الصورة الطبيعيّة تابعة للمزاج الحاصل من العناصر المختلفة والكيفيّات المتقابلة والأحكام الظاهرة عليها، وإنّما هي بحسب ذلك المزاج.

فإذا علمت هذا فاعلم أنّ إلياس عليه السلام ناسب بحسب مزاجه الروحاني[1] مزاج الصور المَلَكيّة، وبحسب مزاجه الجسماني[2] مزاج الصور البشريّة، فآنس من حيث الصورة الروحانيّة الملائكة، فصاحبهم بحكم الاشتراك الواقع بينهم في مراتبهم الروحانيّة، وآنس من حيث الصورة الجسمانية الأناسي، وخالطهم بحكم الاشتراك معهم[3] في الصورة الطبيعيّة العنصريّة، فصار جامعاً للصورتين وظاهراً بالبرزخيّة بين العالمين، لذلك اختصّت الحكمة الإيناسيّة بهذه الكمة الالياسيّة[4].

---

١. مضى الكلام في المزاج الروحاني في آخر الفصّ اليونسي.

٢. البحث عن المزاجين: العنصري والروحاني وعن الغذاء بأنواع ضروبه مظهر صفة البقاء، يطلب في تفسير *الفاتحة* لصدر الدين القونوي، فراجع، ص٢٩٦ ـ ٢٩٨ في تفسير ربّ العالمين، ط مصر.

٣. أي مع الأناسيّ.

٤. قال مولانا الجامي ـ بعد ذكر هذا الوجه الذي ذكره الشارح ـ: أو لأنّ الإيناس إبصار الشيء على ←

ولتلك الصورة الملكيّة الموجبة للاعتدال الحقيقيّ فاز بالحياة الدائمة كالخضر وعيسىٰ عليهما السلام، فإنّهما أيضاً كانا ظاهرين بالصورة الملكيّة إلّا أنّ الخضر عليه السلام غلبت صورته الملكية علىٰ صورته البشرية، فاختفىٰ عن أعين الناس ولم يطرأ عليه الموت، وعيسى عليه السلام ارتفع إلىٰ السماء مع الصورة البشريّة.

(إلياس[1] وهو إدريس عليه السلام[2] كان نبيّاً[3] قبل نوح، ورفعه الله[4] مكاناً علياً، فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس، ثمّ بعث[5و6] إلىٰ قرية بعلبك، و«بعل» اسم

←

وجه الأنس به، وكذا أبصر إلياس عليه السلام فرساً من نارٍ وجميع آلاته عليه من نار وآنس به فركبه، فإبصاره الفرس في الصورة الناريّة مع الأنس به إيناس، فلذا سميّت حكمة إيناسيّة.

١. الحديث الخامس من حجّة الوافي نقلاً عن الكافي في مصاحبة إلياس وأبي جعفر الباقر وأبي عبدالله الصادق عليهما السلام وهو من غرر الأحاديث، فراجع الوافي، ج٢، ص٩ـ٨.

٢. قيل هوالذي تسميّه الحكماء هرمس الهرامسة (جامي).

٣. قال عزّ من قائلٍ: **﴿زكريّا ويحيى وعيسى وإلياس كلّ من الصالحين﴾** الأنعام(٦): ٨٦. **﴿وإنّ إلياس لمن المرسلين إذ قال لقومه ألا تتّقون ... سلام على إلْياسين إنّا كذلك نجزى المحسنين إنّه من عبادنا المؤمنين﴾** الصافات(٣٧): ١٣٠ـ١٢٣.

﴿واذكر في الكتاب إدريس إنّه كان صدّيقاً نبيّاً ورفعناه مكاناً عليّاً﴾ مريم(١٩): ٥٨.

﴿وإسمعيل وإدريس وذا الكفل من الصابرين﴾ الأنبياء(٢١): ٨٦

الرسالة أعلى رتبة من النبوّة وإدريس عليه السلام كان قبل الغيبة نبيّاً وبعد الظهور صار رسولاً، وسمّي إلياس بقرينة الروايات المرويّة في المقام، وقد ذكر عدّة منها عبدالغني النابلسي في شرحه على هذا الكتاب، أعني *فصوص الحكم*.

وقول إلياس عليه السلام لقومه: **﴿أتدعون بعلاً﴾** يجد يك في فهم كلام الشيخ حيث قال: «بعث إلى قرية بعلبك».

واعلم أنّ الباب الثاني من كتاب كمال الدين للشيخ الصدوق ره أنّما هو في غيبة إدريس وظهوره المرويّة عن الإمام الباقر عليه السلام على التفصيل، فراجع.

ثمّ التدبّر في الآيات المذكور لعلّه يهديك إلى أسرار لطيفة في المقام، والله الهادى.

٤. حين غلبت نشأته الروحانيّة على الجسمانيّة (جامي).

٥. بنزوله من السماء كنزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان كما أخبر به نبيّنا (جامي).

٦. بعثاً ثانياً لإتمام ما بعث له من التنزيه الحقيقي الذي في عين التشبيه، فإنّه بعث إلى القرية التي هي عبارة عن المجتمع لغةبين صنم صورة نقش المعاني وبين سلطانها الذي هوالوهم، وإليه أشار بقوله: «بعل اسم صنمٍ» (ص).

صنم[١]، و«بك» هو سلطان تلك القرية[٢]، وكان هذا الصنم المسمّىٰ بعلاً مخصوصاً بالملك، وكان إلياس الذي هو إدريس[٣و٤] قد مثل[٥] له انفلاق الجبل ـ المسمّىٰ لبنان[٦] من اللّبانة وهي الحاجة ـ عن فرس[٧] من نار وجميع الآته من نار، فلمّا رآه[٨] ركب عليه فسقطت عنه الشهوة[٩]، فكان[١٠] عقلاً بلاشهوة، فلم يبق له تعلّق بما تتعلّق به الأغراض النفسيّة).

قد مرّ في الفصّ الشيثي أنّ الكامل له السراح المطلق في العوالم الملكوتيّة والعنصريّة بحكم الظهور وبالقدرة، خصوصاً عند الأمر الإلهيّ بالبعثة ودعوة الخلق إلىٰ الله، والحكم بأنّ الياس عين إدريس عليه السلام مستفاد من الشهود للأمر علىٰ ما هو عليه، فإنّه رض كان يشاهد جميع أرواح الأنبياء عليهم السلام في مشاهده، كما صرح في فصّ هود عليه السلام وباقي كتبه[١١] فنزوله عليه السلام كنزول عيسىٰ عليه السلام علىٰ ما أخبر عنه نبيّنا (**صلوات الله عليه**).

وإنّما كان قبل نوح لأنّه كان جدّه، لأنّه ابن لَمَك بن متوشلخ بن أخنوخ وهو إدريس.

ولايتوهّم أنّه علىٰ سبيل التناسخ ليستدلّ علىٰ حقّيته[١٢] كما يظنّ به بعض من يميل

---

١. فإنّ البعل كناية عن الصورة الجزئيّة التي هي زوج المعنى الكلي وبعله (ص).
٢. التي هي المجتمع من الصورة والمعنى البرزخ الجامع بينهما وهوالوهم (ص).
٣. أي عند ما كان مسمّى بإدريس (ص).
٤. أي حين كان يدعى بإدريس (جامي).
٥. في عالم المثال المطلق والمقيّد (جامي).
٦. وهو من جبال الشام (جامي).
٧. متعلّق بقوله: «انفلاق» (جامي).
٨. معداً للركوب (جامي).
٩. أي شهوة جذب المحبوب ودفع المكروه ليشتمل الغضب أيضاً (جامي).
١٠. أي صار (جامي).
١١. كما في الباب السابع والستّين وثلاثمائة من *الفتوحات المكيّة* في إسراء الشيخ(ره) ص ٣٨٤ من طبع بولاق.
١٢. أي حقّية التناسخ. وقوله لأنه عبارة، أى التناسخ عبارة.

إليه، لأنّه عبارة عن تعلّق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر من غير تخلّل زمان بين التعلّقين، للتعشق الذاتي بين الروح والجسد، ويكون تعلّقه بالبدن الجسماني دائماً وهذا ليس كذلك.

وانفلاق الجبل عن فرس ناري كان في العالم المثالي، فإنّه شاهد فيه أنّ جبل لبنان ـوهو من جبال الشام ـ انفلق وخرج منه فرس علىٰ هيئة نارية.

ولاشكّ أنّ كلّ ما يتمثّل في العالم المثالي بصورة من الصور هو معنىً من المعاني الروحانيّة وحقيقة من الحقائق الغيبيّة، لذلك أثّرت في حيوانيّته حتّىٰ سقطت عنه الشهوة، وغلبت قواه الروحانيّة عليه حتّىٰ صار عقلاً مجرّداً علىٰ صورة انسان.

وقيل:[١] إنّ الجبل هو جسمانيّته، وانفلاقه انفراج هيئاتها وغواشيها، والفرس هي النفس الحيوانيّة، وكونها من نار غلبة حرارة الشوق واستيلاء نور القدس عليه، وكون آلاته من نار تكامل قواه واخلاقه.

وفيه نظر؛ لأنّ المتمثّل[٢] له[٣] الحكم علىٰ من يتمثّل له، فلو كان المتمثّل بالجبل حقيقته الجسمانيّة وبالفرس حقيقته الحيوانية، لكان حكم الحيوانيّة غالباً علىٰ الروحانيّة لاعكسه.

وكونها[٤] [٥]علىٰ الصورة الناريّة لايخرج الحيوانيّة عن مقتضاها، غايتها أن يجعل النفس منوّرة منقادة للروح، ليكون مقتضاها علىٰ وجه الشرع وطريق الحِل[٦] إن حملنا النارية علىٰ النوريّة، وإن حملناها علىٰ حقيقتها المحرقة يكون سبباً للتوغل في الشهوة والانحطاط في الدركات، لغلبة نار الشهوة علىٰ نور الروح، والله أعلم.

---

١. وهو مولانا عبدالرزاق القاساني.

٢. أي المقدّم.

٣. أي لروحانيّته؛ على من يتمثّل له اى لجسمانيته.

٤. أي النفس الحيوانيّة.

٥. دفع دخلٍ.

٦. الحِلّ بالكسر نقيض الحرام، أي ليكون مقتضاها على وجه الشرع وعلى طريق الحلال إن حملنا الخ.

(فكان الحقّ فيه منزّها) .

أي، كان الحقّ في المقام العقلي منزّها علىٰ اسم المفعول .

(فكان) أي : الياس **(علىٰ النصف من المعرفة بالله، فإنّ العقل إذا تجرّد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله علىٰ التنزيه، لا علىٰ التشبيه)** .

لأنّه لا يدرك مدرك ما شيئاً إلّا بحسب ما منه فيه، كما هو مقرّر في قواعد التحقيق، ومقامه تنزيه ربّه لذلك قال الملائكة : ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ[1]﴾، فكان علىٰ النصف من المعرفة .

(وإذا أعطاه[2] اللهُ المعرفةَ بالتجلّي[3]، كملت معرفته بالله، فنزّه في موضع[4]، وشبّه في موضع![5]) .

اى فَنَزّه في موضع التنزيه تنزيهاً حقّانياً، وشَبّه في موضع التشبيه تشبيهاً عيانياً، فيكون تنزيهه تنزيه الحقّ وتشبيهه تشبيه الحقّ .

(ورأىٰ سريان الحقّ بالوجود في الصور الطبيعيّة والعنصريّة، فما بقيت له صورة إلّا ويرىٰ عين الحقّ عينها[6]) .

كما هو الأمر عليه في نفسه .

(وهذه المعرفة[7] التامّة) .

أي : هذه المعرفة هي المعرفة التامّة .

(التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عندالله) .

لأنّ الشرائع كلّها تحكم بالتشبيه والتنزيه، ولا تنفرد بأحدهما .

---

١ . البقرة(٢) : ٣٠.

٢ . أي العقل (جامي) .

٣ . في الصورة أيّ صورة كانت (جامي) .

٤ . يقتضي نظره الفكري التنزيه (جامي) .

٥ . يقتضي التجلّي التشبيه (جامي) .

٦ . من حيث اتّحاد الظاهر بالمظهر (جامي) .

٧ . الجامعة بين التنزيه والتشبيه هي المعرفة التامّة (جامي) .

(وحكمت بهذه المعرفة الأوهام كلّها)[١] .

لأنّ الوهم يلبس المعاني ـ كلّية كانت أو جزئية ـ نوعاً من الصور المتخيّلة في الذهن، وهذا تشبيه في عين التنزيه، لأنّ المعاني من حيث تجرّدها عن المواد منزّهة عنها وعن الصور التابعة لها، ومن حيث إنّها موجودة مصوّرة في الذهن مشبّهة بها .

(ولذلك[٢] كانت الأوهام[٣] أقوىٰ سلطاناً في هذه النشأة من العقول، لأنّ العاقل ـ ولو بلغ ما بلغ[٤] في عقله ـ لم يخل عن حكم الوهم عليه[٥]، والتصوّر فيما عقل[٦]) .

أي، ولأجل أنّ الوهم حاكم علىٰ المدركات العقليّة بالتنزيه والتشبيه، كانت الأوهام أقوىٰ سلطاناً في هذه النشأة العنصريّة من العقول، لأنّ العاقل[٧] ولو بلغ في عقله كمالاً تنتهي العقول إليه لايخلص عن أحكام الوهم عليه، ولامدركاته العقليّة تتجرّد عن الصور الوهميّة .

(فالوهم هوالسلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الانسانية، وبه[٨] جاءت الشرايع المنزلة[٩]، فشبّهت ونزّهت، شبّهت) .

---

١ . وذلك لما عرفت من أنّ الوهم بين المشاعر البشريّة هوالبرزخ الجامع بين المعاني الكليّة والصور الجزئيّة، فهو الذي يتمكّن من إدراك المعنى المنزّه عن هذه الصورة فيها وعينها، فإنّ إدراك الحقّ المنزّه في الصور عينها أنّما يمكن لما له مدرجتان من الإدراك: مدرجة الإطلاق والتنزيه وهو طرف المعاني وكلّية أحكامها، ومدرجة القيود المشخّصة وهو طرف الصورة وجزئيّة أحكامها وهاتان المدرجتان للوهم فقط بين المشاعر البشريّة (ص) .

٢ . أي لكون الوهم حاكماً بالنسبة خلاف ما يحكم به العقل من التنزيه، وإلباس الصورة لما ليس له صور عند العقل وانقياد صاحب الوهم بحكمه (جامي) .

٣ . قد مضى الكلام في الوهم في الفصّ الإسحاقي .

٤ . فيما هو منتهى مبلغ العقول (جامي) .

٥ . بخلاف ما حكم العقل عليه (جامي) .

٦ . أي في معقولاته الصرفة الخالية عن الصور (جامي) .

٧ . في هذه النشأة .

٨ . أي بالوهم وما يحكم به جاءت الشرائع (جامي) .

٩ . من عندالله (جامي) .

أي: الشرائع (**في التنزيه**) أي: مقام التنزيه (**بالوهم**)[١،٢].

أي، بلسان الوهم، إذ الوهم لا يعطي إلّا إدراك المعاني الجزئيّة في الصور الحسيّة، فهو يتصوّر موجوداً ما في الخارج مشخّصاً، مفارقاً عن غيره منزّهاً عن كونه جسماً، أو جسمانيّاً، أو زمانيّاً، أو مكانيّاً، وذلك عين التشبيه.

(**ونزّهت في التشبيه بالعقل**)[٣].

أي، نزّهت الشرائع في مقام التشبيه بلسان **العقل**، إذ العقل يجرّد المعاني الكلّية عن الغواشي الحسيّة التي يثبتها الوهم.

(**فارتبط الكلّ[٤] بالكلّ**) أي: التشبيه والتنزيه (**فلا يمكن[٥] أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه**).

وذلك لأنّ كلّ ما نزّهته عنه من النقائص فهو ثابت له عند ظهوره في المراتب الكونيّة وهو التشبيه، وكلّ ما شبّهته وأثبت له من الكمالات فهو منفيّ عنه في مرتبة أحديّته وهو التنزيه.

(**قال الله[٦] تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ[٧] شَيْءٌ﴾[٨] فنزّه وشبّه[٩]**).

أمّا تنزيهه فظاهر لأنّه نفى المماثلة علىٰ تقدير زيادة الكاف، وعلىٰ عدم زيادته أيضاً يلزم المطلوب لأنّ نفي المماثلة عن المثل يوجب نفي المماثلة عن نفسه بالطريق الأولىٰ.

---

١. إذ من شأن الوهم أن يعيّن المعاني الكلّية المنزّهة عن المواد المشخّصة ويشخّصها، ثمّ يجرى عليها أحكام الجزئيّات والأشخاص، كما أنّ من شأن العقل أن ينتزع من الأشخاص المادّية موادّهم، وحذف عنهم موجبات التشخّص بإجراء أحكام الكلّيات المنزّهة عن الموادّ عليها؛ ولذلك قال: «ونزّهت في التشبيه بالعقل» (ص).

٢. وحكمه، إذ الوهم لبس المعاني المنزّهة عن الصور نوعاً من الصورة (جامي).

٣. وحكمه، إذ العقل يجرّد المعاني المنزّهة في حدّ ذواتها عن الصور التي ألبسها الوهم لها (جامي).

٤. أي كلّ من العقل والوهم (جامي).

٥. وفي النسخة المقابلة للأصل «فلم يتمكّن» (جامي).

٦. أمّا الأوّل فكما قال الله تعالى (جامي).

٧. المراد من المثل في كريمة ليس كمثله شيء هو الإنسان الكامل المتصف بكمالاته سبحانه.

٨. الشورى(٤٢): ١١.

٩. راجع الفصّ النوحي.

وأمّا تشبيهه فإنّه أثبت له مثلاً ونفىٰ عنه المماثلة، واثبات المثل تشبيه، وليس ذلك المثل إلّا الانسان المخلوق علىٰ صورته المتّصف بكمالاته، الا الوجوب الذاتي الفارق بينهما، كما مرّ في الفصّ الآدمي[١].

قال(رض) في كتاب (الأسرار): «والصلاة علىٰ أوّل مبدَع كان، ولا موجودٌ ظهر هنالك ولانجمٌ، فسمّاه مثلاً وقد أوجده فرداً لاينقسم في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وهو العالم الفرد العليم».

(**﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ فشبّه**).

لأنّه أثبت له ما هو ثابت لغيره ونزّهه أيضاً في هذا القول؛ لأنّ تقديم الضمير يوجب حصر السمع والبصر فيه، فنزّه عن المشاركة مع الغير فيهما.

(**وهي[٢] أعظم آية تنزيه نزلت، ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف[٣]، فهو أعلم العلماء بنفسه، وما عبّر عن نفسه إلّا بما ذكرناه، ثمّ قال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٤]**).

أي، عمّا يصفونه بحسب مبالغ عقولهم.[٥]

(**وما يصفونه إلّا بما تعطيه عقولهم، فنزّه نفسه عن تنزيههم إذ حدّدوه بذلك التنزيه**).

لأنّ التميّز عن كلّ شيء محدود بتمايزه عنها[٦].

(**وذلك لقصور العقول[٧] عن إدراك مثل هذا**).

أي، وذلك التحديد يحصل من قصور العقول عن ادراك الحقائق الإلهيّة وشؤونها علىٰ ما هي عليها، وما استفادت العقول المنوّرة هذه المعاني أيضاً إلّا باعلام الله والاطّلاع علىٰ أسرار آياته، لا بأنفسهم.

---

١. حيث قال في الفصّ الآدمي: «فما وصفناه بوصف إلّا كنّا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الذاتي الخاصّ».

٢. أي قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيءٌ﴾ (جامي).

٣. أي بسبب إدخال الكاف على المثل، فإنّه يدلّ بحسب الظاهر على إثبات المثل (جامي).

٤. الصافات(٣٧): ١٨٠.

٥. من الصفات التنزيهيّة (جامي).

٦. خ ل: «لأنّ المتميّز عن كلّ الأشياء محدود متمايز عنها».

٧. من حيث أنظارها الفكريّة (جامي).

(ثمّ جاءت الشرائع كلّها بما تحكم به الأوهام[١]، فلم تُخل الحقّ عن صفة يظهر فيها).

لم تخل من الاخلاء، أي: جاءت الشرائع كلّها بمقتضىٰ القوّة الوهميّة علىٰ التشبيه والتنزيه، فلم تجعل الحقّ خالياً عن صفة يظهر الحقّ فيها، وهو عين التشبيه.

(كذا قالت) أي: الشرائع **(وبذا جاءت فعَمِلت[٢] الأمم علىٰ ذلك)**.

أي، بمقتضىٰ ذلك.

(فأعطاها).

أي أعطىٰ الأمم، فأنّث الضمير باعتبار تأنيث الجمع.

(الحقّ التجلّي) أي: تجلّىٰ عليهم بتلك الصفات الموجبة للتشبيه.

(فلحقت) أي: الأمم **(بالرسل وراثة[٣])** أي: من جهة الوراثة **(فنطقت)** أي: الأمم **(بما نطقت به رسل الله[٤])** من التنزيه والتشبيه.

(﴿اللهُ أعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾[٥و٦]، فالله[٧] أعلم موجّه، له وجه بالخبريّة إلىٰ رسل الله[٨و٩]، وله وجه بالابتداء إلىٰ أعلم[١٠] حيث يجعل رسالته[١١]، وكلا

---

١. من التشبيه (جامي).

٢. أي جرت (جامي).

٣. لأصالةً (جامي).

٤. من الكلمة الجامعة بين التشبيه والتنزيه صورة ومعنى؛ فلذلك ترى في كلامه هذا وجهين من الصورة: إحداهما كاشفة عن التنزيه، والأخرى عن التشبيه، فإنّ قوله تعالى: ﴿الله أعلم ...﴾ فيه الوجهان المذكوران فـ﴿الله أعلم﴾ موجّه بالوجهين، له وجه بالخبرية إلى رسل اللّه (ص).

٥. الأنعام(٦): ١٢٤.

٦. أصالة ووراثة (جامي).

٧. أي «الله» الثاني في الآية.

٨. وذلك إن توقف على قولهم: ﴿لن نؤمن حتّى نؤتى مثل ما أوتى﴾ الأنعام(٦): ١٢٤، أي هذا الرسول، فتمّ هنا كلام القوم وابتدأ بقوله: ﴿رُسل الله﴾ و﴿أعلم﴾ خبر مبتدأ محذوف، أي هو أعلم حيث ... (ص).

٩. أي ﴿رسل الله﴾ مبتدأ وخبره ﴿الله﴾ الثاني.

١٠. أي ﴿الله﴾ الثاني مبتدأ وخبره ﴿أعلم﴾.

١١. كما هو الظاهر من غير تكلّف ولاتشبيه في هذا المعنى، بل فيه تمييز بين الله ورسله وهو عين التنزيه (جامي).

الوجهين[١] حقيقة[٢و٣] فيه، لذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه، وبالتنزيه في التشبيه).

لمّا جعل الأمّة ملحقة بالرسل بحكم الوراثة وقال: **(فنطقت بما نطقت به رسل الله)** أدرج قوله تعالىٰ: **﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللهِ اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾**، ليبيّن التنزيه والتشبيه فيه.

فقوله: **(الله موجّه)** أي: موجّه بالوجهين الخبريّة والابتدائية، أمّا خبريته[٤] فلأنّ قوله تعالىٰ: **﴿لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ﴾** كلام تامّ؛ لأنّ المفعول الذي اقيم فيه مقام الفاعل ضمير عائد إلىٰ الرسول.

أي، لن نؤمن بالآية حتّىٰ نؤتىٰ مثل ما أُوتي هذا الرسول المبلّغ إيّاها، فرسل الله، الله[٥و٦] جملة أُخرىٰ، أي: رسل الله هم مظاهر الله.

و«أعلم» خبر مبتدأ محذوف، أي: هو أعلم حيث يجعل رسالته.

والثاني[٧] «الله» مبتدأ، و«أعلم» خبره، فهو كلام مستأنف.

والوجه الأوّل وإن كان فيه نوع تعسّفٍ لكن لمّا كان في نفس الأمر كلاماً حقّاً التزمه، وتظهر حقيّته لمن يعرف سرّ قوله: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾**[٨]، و**﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ﴾**[٩]، وأمثال ذلك.

«وكلا الوجهين حقيقة فيه» أي: حقّ مطابق لما في نفس الأمر لا مجاز كما زعم

---

١. أي فلأنّ الوجه المذكور أوّلاً حقيقة كالوجه الثاني قلنا: بالتشبيه في عين التنزيه (ق).

٢. أي لاتفاوت بينهما بحسب التقدّم والتأخّر والوضوح والخفاء، على ما هو المتبادر إلى الأذهان العامّة من العلماء الرسميّة التي عندهم لامحتمل للوجه الأوّل أصلاً (ص).

٣. أي ثابتة متحققة فيه (جامي).

٤. أي الوجه الأوّل.

٥. فإنّه هويّتهم وهم صورته (جندي).

٦. قال عزّ من قائل في سورة الشمس: **﴿فقال لهم رسول الله ناقة الله﴾** فالاية قاضية بأنّ رسول الله اللهُ؛ لأنّ ناقة الله هي ناقة رسول الله صالح.

٧. أي الوجه الثاني.

٨. الفتح(٤٨): ١٠.

٩. النساء(٤): ٨٠.

أهل الظاهر في آية المبايعة والطّاعة وأمثالها .

وإذا كانت هويّة الحقّ عين هويّة الرسول ، كان التشبيه الذي في الرسل ثابتاً للتنزيه الذي في هويّة الحقّ وبالعكس ، وذلك معنىٰ قوله : (**ولذلك قلنا ... الخ**)، أي : ولأجل أنّ كلا الوجهين حقيقة في هذا الكلام قلنا بالتشبيه في عين التنزيه ؛ إذ هويّة الحقّ المنزّة هي التي ظهرت في صورة الرسل المشبّهة ، والهويّة الظاهرة في الصورة المشبّهة هي التي كانت منزّهة في المرتبة الأحديّة .

(**وبعد أن تقرّر هذا[1] فنُرخي الستور ونُسدل[2] الحجب علىٰ عين المنتقد[3] والمعتقد[4] ، وإن كانا من بعض صور ما تجلّىٰ فيها الحقّ[5]**) .

أي ، وبعد أن تقرّر أنّ التنزيه لايخلو عن التشبيه وبالعكس ، نرخي الستور ونسدل الأغطية علىٰ عين المنتقد ، وهو المحقّق الذي يعلم خلاصة المعاني والحقائق إمّا بالكشف والعيان أو بالنظر والبرهان ، وعلىٰ عين المعتقد المؤمن بأهل الحقائق والعرفان ، وإن كانا ـ أي : المنتقد والمعتقد ـ من بعض المظاهر التي تجلّىٰ الحقّ فيها .

(**ولكن قد أمرنا[6 و7 و8] بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور[9] ، فإنّ المتجلّي في**

---

١ . القدر من صور التنزيه والتشبيه (جامي) .

٢ . فروهشتن جامه .

٣ . وهو المتحكّم بعقله على كلام أولياء الله بالنقد والتزييف (جامي) .

٤ . وهو المؤمن بأحوالهم ، فما عمله آمن به ، وما أشكل عليه فوّض إلى عامله (جامي) .

٥ . بصفة العلم (جامي) .

٦ . استدراك من قوله : «وإن كانا» والواو في «وإن كانا» وصليّة ، أي وإن كان المنتقد والمعتقد من جملة مظاهر الحقّ ومجاليه ، ولكن قد أمرنا بالستر .

٧ . وأن لايظهر للناس إلّا ما هو على قدر عقولهم وإنّما أمرنا بالستر ليظهر (جامي) .

٨ . وأن لايظهر للناس إلّا ما هو على قدر عقولهم وطبق عقائدهم (ص) .

٩ . يعني الأمر بالستر ، أنّما ورد لقوة سلطان الوهم على هذه النشأة ، فلابد من الستر ليظهر تفاضل الاستعدادات .

واعلم أنّ الوهم قوّة تحكم في المتخيّلات وتدرك المعاني الجزئيّة في المحسوسات ، وأحكامها في المعاني الجزئيّة التي تدركها من المحسوسات والمتخيّلات أكثرها صحيحة . وقد يحكم أيضاً في المعقولات والمعاني الكلّيّة بأحكام كلّها فاسدة إلّا ماشاء الله ، والتمييز بين صحيحها وفاسدها لايتيسّر إلّا لمن أخلصه الله ونوّر قلبه بنور الهداية الحقانيّة ووفّقه لإدراك الحقّ والصواب ، وأيّد عقله بتأييد روح القدس (ق) .

صورة[١] بحكم استعداد تلك الصورة، فينسب[٢] إليه[٣،٤] ما تعطيه[٥،٦] حقيقتها[٧] ولوازمها[٨]، ولابدّ[٩] من ذلك)[١٠].

أي، أمرنا بالستر ليظهر تفاضل استعدادات الأعيان في المظاهر، فإنّ التجلّي لايقع علىٰ عين من الأعيان إلّا بحسب استعداد تلك العين فيعلم الفاضل من المفضول وتتميز المراتب.

«فينسب إليه» أي: إلىٰ الحقّ المتجلّي ما تعطيه حقيقة العين التي هي المتجلى لها ولوازمها، أي حقيقة أعراضها الذاتية من اللوازم الحاصلة فيها عند التجلّي، كما مرّ مراراً من أنّ المرايا لها أحكام لاتظهر إلّا عند التجلّي من الصغر والكبر والاستطالة والاستدارة وأمثالها.

(مثل من يرىٰ الحقّ في النوم ولاينكر هذا[١١]).

أي، رؤية الحقّ في النوم كما لاينكر رؤيته في الآخرة.

(وأنّه[١٢] لاشكّ الحقّ عينه[١٣]) أي: وأنّ المرئي هو الحقّ عينه بلاشكّ.

---

١. إنّما يكون بحكم الاستعداد (جامي).

٢. أي إلى المتجلّى (ص).

٣. أي إلى المتجلّي (جامي).

٤. أي إلى المتجلّي (ص).

٥. الضمير المنصوب إمّا عائد إلى المتجلّي أو إلى «ما» الموصولة (جامي).

٦. تلك الصورة (ص).

٧. أي حقيقة تلك الصورة (جامي).

٨. أي ينسب المجلى إلى المتجلّي ما يعطيه عين ذلك المجلى من التنزيه والتشبيه ولوازمه، من الظهور والستر والمعرفة والفكر وغير ذلك (ص).

٩. في بعض النسخ بالواو، وفي بعضها بدونها.

١٠. حتّى ينسب إلى التجلّي ما ينسب إلى تلك الصورة من الحجاب والكشف والتجلّي والستر والعرفان والفكر (جندي).

١١. لسعة عالم المثال وظهور كلّ ما يمكن أن يتخيّل فيه عند كلّ أحد (ص).

١٢. إنّه بكسر الهمزة عطفاً على جملة «لاينكر» أو بفتحها عطفاً على «هذا» أي وأنّه، أي المرئيّ في النوم (جامي).

١٣. فالحقّ عينه خبر «إنّ» و«لاشكّ» معترضة بين اسمه وخبره (جامي).

(فتتبعه لوازم تلك الصورة[١و٢] وحقائقها[٣و٤] التي[٥] تجلّىٰ فيها في النوم، ثمّ بعد ذلك[٦] يعبر ـ أي يجاز عنها ـ إلىٰ أمر آخر يقتضي التنزيه[٧] عقلاً، فإن كان الذي يعبّرها ذا كشف أو ايمان فلايجوز عنها إلىٰ تنزيه فقط، بل يعطيها حقّها من التنزيه وممّا ظهرت) أي: الهويّة الإلهيّة **(فيه)**.

لمّا ذكر أنّ المتجلّي أنّما يتجلّى بحسب استعداد المتجلّىٰ له، وجعل منسوباً إليه ما تعطيه حقيقة المتجلّىٰ له من الصور ولوازمها، ذكر له مثالاً وهو أنّ الانسان يرىٰ الحقّ في نومه علىٰ صورة من الصور، ولاشكّ أنّ الحقّ هو المتجلّي في تلك الصورة لروح النائم، فلوازم تلك الصورة من الشكل والوضع والكون كلّها تلحق الحقّ بتبعية الصورة[٨]، وهذا عين التشبيه.

ثمّ المعبّر إن كان من أصحاب النظر والعقل يعبر عنها ويقول: إنّ الحقّ منزّه عن الصورة، فالمراد بهذه الصورة كذا وكذا من المعاني المناسبة للتنزيه المجرّد عن الصورة، ويلزمه التحديد بل التشبيه بما لاصورة له كالعقول والمعاني المجرّدة، وهو لايشعر به.

وإن كان ذا كشف وعيان أو تقليد وايمان، لاينزّه ولاينفي الصورة عنه مطلقاً، بل يعطي الصورة حقّها بأن يجعلها من جملة الصور التي يتجلّىٰ الحقّ فيها عند ظهوره

---

١. أي أعراضها الخارجة عن ذاتها كالوضع والمقدار واللون (جامي).
٢. أي أعراضها الخارجة عن ذاتها كالوضع والمقدار واللون المعيّن ممّا يلزم تلك الصورة (ص).
٣. أي ذاتيّاتها المقوّمة لها (جامي).
٤. أي ذاتيّاتها التي تتقوّم بها الصورة التي تجلّى فيها الحقّ (ص).
٥. الموصول إمّا صفة للصورة أو للوازمها وحقائقها (جامي).
٦. أي عند التيقّظ والانتباه (جامي).
٧. عن الصورة وأحكامها (جامي).
٨. فاضل ميبدي در شرح ديوان منسوب به أمير عليه السلام در فاتحه ثانيه ص٢٥ گويد:

عاشقی دید از دل پرتاب	حضرت حق تعالی اندر خواب
دامنش را گرفت آن غم خور	که ندارم من از تو دست دگر
چون درآمد زخواب خوش درویش	دید محکم گرفته دامن خویش

بالمظاهر، لكن لايقيّده بها حتّىٰ يلزم حصره فيها، ويعطي التنزيه أيضاً حقّه، بأن يقول: الحقّ بحسب ذاته منزّه عن الصور العقليّة والمثاليّة والحسيّة كلّها لعجز العقول والأوهام عن إدراكها، وإن كان بحسب أسمائه وصفاته وظهوره في مراتب العوالم غير منزّه عنها، فيكون قائلاً بالتنزيه والتشبيه، ومعطياً حقّ المقامين في تعبيره[١].

وما ذكره بعض العارفين[٢] في هذا الموضع من أنّ الوهم يحكم في المتخيّلات، ويدرك المعاني الجزئيّة في المحسوسات، وأحكامه في المعاني الجزئية أكثرها صحيحة، ويحكم في المعقولات والمعاني الكليّة بأحكام كلّها فاسدة إلّا ما شاء الله، غير مناسب لما ذكره الشيخ رض.

لأنّه ذكر أنّ الوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الانسانيّة، وبه جاءت الشرائع المنزلة، فهو في صدد تصويب أحكام الوهم، لاتخطئته.

(فالله علىٰ التحقيق عبارة لمن فهم الاشارة).

لمّا نقل كلامه رض إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿اللهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾[٣]، وذكر أنّ لها وجهاً إلىٰ الخبريّة ووجهاً إلىٰ الابتدائيّة، وبيّن التنزيه والتشبيه في المثال قال مُنتجاً عمّا ذكره.

«فالله علىٰ التحقيق عبارة» أي: فلفظ «الله» في ﴿اللهُ اَعْلَمُ﴾ في الحقيقة عبارة عن حقيقة ظهرت في صور الرسل، لمن فهم ما أشرنا إليه في جعلنا الله خبراً للرسل.

(وروح هذه الحكمة[٤] وفصّها، أنّ الأمر[٥] منقسمٌ إلىٰ مؤثِّر ومؤثّر فيه، وهما

---

١. واعلم أنّ تمثّل الحقّ وتمثّل جبرائيل وغيره من الملائكة للرائي في الحكم سواء، والكلام في الأوّل كالكلام في الثاني، ولابدّ لك من كاملٍ ينحلّ هذا العقد ويكشف هذا السرّ. ولعلّ الرجوع إلى شرح الفصّ ٥٧ من كتابنا «*نصوص الحكم على فصوص الحكم*» يريك بعض الخبايا، والله سبحانه وليّ التوفيق.

٢. وهو المولى عبدالرزاق.

٣. الأنعام(٦): ١٢٤.

٤. أي مسألة التأثير والتأثّر. وفي بعض النسخ: «وروح هذه الحكمة» معناه أنّ ما ذكر روح هذه الحكمة باعتبار هذه المسألة، لكنّ المعوّل عليه المطابق للنسخة المقروءة عليه(رض) هو الأوّل.

٥. أي أمر الوجود (جامي).

عبارتان[١]**، فالمؤثر بكلّ وجه**[٢]**،**[٣] **وعلىٰ كلّ حال**[٤] **وفي كلّ حضرة**[٥] **هو الله، والمؤثّر فيه بكلّ وجه وعلىٰ كلّ حال وفي كلّ حضرة هو العالم).**

هذا كلام مستأنف، أي: روح هذه الحكمة الايناسيّة وخلاصتها أنّ الأمر الإلهيّ شأنه منقسم إلىٰ مؤثّر ومؤثّر فيه، «وهما عبارتان» ـ أي لفظا المؤثّر والمؤثّر فيه عبارتان ـ بحسب الظهور في مراتب الكثرة عن الحقيقة الواحدة الظاهرة فيها؛ إذ حقيقة المؤثّر والمؤثّر فيه واحدة.

فالمؤثّر بكلّ وجه وعلىٰ كلّ حال هو الله، أي: سواء كان التأثير حاصلاً من مظهر من المظاهر الكونيّة، أو اسم من الأسماء الإلهيّة فإنّ المؤثّر هو الذات الإلهيّة بحسب أسمائها وصفاتها، لأنّها علّة العلل ومبدأ كلّ شيء في الأزل، والمؤثّر فيه هو أعيان العالم لأنّها محلّ ولايات الأسماء ومظرها.

وإنّما جعل انقسام الأمر إليهما روح هذه الحكمة، لأنّ بين العلّة والمعلول لابدّ من مناسبة رابطة بينهما، وتلك المناسبة هي الموآنسة الثابتة بين الحقّ والعالم.

(فاذا ورد[٦]**)** أى الوارد الإلهيّ **(فألْحِقْ كلّ شيء بأصله الذي يناسبه**[٧]**).**

أي، إن كان الوارد عن الحضرة الإلهيّة كالوجود والعلم والقدرة وأمثال ذلك من الكمالات الإلهيّة فألحق إليها، وإن كان عن حضرة أعيان العالم كالفقر والاحتياج والامكان وغير ذلك من النقائص الكونيّة، فأسند إلىٰ العالم.

(فإنّ الوارد أبداً لابدّ أن يكون فرعاً عن أصل).

---

١. يعبّر عنهما بهما، فالعبارة المعبّر بها عن المؤثّر هو الاسم «الله» والعبارة المعبّر بها عن المؤثّر فيه هو «العالم» (جامي).

٢. من الوجوه الأسمائيّة (جامي).

٣. سواء كان بالتبعيّة أو الاستقلال تامّاً في التأثير أو غير تامٍّ (ص).

٤. من أحوال الموثّر فيه (جامي).

٥. من الحضرات الإلهيّة والكونيّة (جامي).

٦. عليك شيءٌ من الآثار (جامي).

٧. أي يناسب الأصل ذلك الشيء أو بالعكس، فإنّ المناسبة نسبة بين بين (جامي).

وأصل كلّ شيء هو الكلّي الذي يناسب جزئيّة المتفرع عليه، لذلك قال:

(كانت المحبّة[1] الإلهيّة عن النوافل من العبد).

إذ النوافل من العبد هي الكمالات التي ظهر بها العبد واقامها، فلاجرم استلزمت المحبّة الإلهيّة التي هي أيضاً كمال وسبب لحصول باقي الكمالات، فهو كالمثال لقوله:

(فإنّ الوارد لابدّ أن يكون فرعاً عن أصل).

أي، كما كانت المحبة الإلهيّة متفرّعة عن النوافل الصادرة من العبد.

لايقال[2] إنّه مناقض لما ذكره، إذ جعل المؤثّر نوافل العبد والمتأثّر المحبّة الإلهيّة؛ لأنّ النوافل وإن كانت ظاهرة من العبد لكنّها في الحقيقة كمالات صادرة من الهويّة الإلهيّة الظاهرة في الصورة العبدانيّة، فلايكون المؤثّر في نفسه إلّا الله.

(فهذا أثر) أي: فهذا الحبّ أثر **(بين مؤثّر)**[3] وهو الحقّ **(ومؤثّر فيه[4])** وهو العالم.

وفي بعض النسخ: **(من مؤثّر ومؤثّر فيه)** أي: فهذا أثر حاصل من مؤثّر ومؤثّر فيه، وعلىٰ هذا الأثر وبواسطته.

(كان[5] الحقّ سمعه وبصره وقواه عن هذه المحبة[6]) أي: الإلهيّة **(فهذا أثر مقرّر لاتقدر علىٰ انكاره، لثبوته شرعاً، إن كنت مؤمناً)**.

أي، هذا أثر من المؤثّر الذي هو الله؛ لأنّ المحبّة الإلهيّة هي التي أوجبت أن يكون الحقّ سمع عبده وبصره ويده ورجله وغير ذلك، ولايمكن أن ينكر المؤمن بالشريعة

---

١. للعبد فرعاً (جامي).

٢. يمكن أن يقال: هذا المؤثّر لايكون مؤثّراً حقيقيّاً بل مؤثّراً قابليّاً وإلّا يصح قول الشيخ(رض) فيما بعد: «فهذا اثر بين مؤثّر ومؤثّر فيه».

٣. هو العبد بقوّة النوافل (ص).

٤. هو الحقّ (ص).

٥. لذلك كان الحقّ (ص).

٦. إلحاقاً بأصله؛ فإنّ قوى العبد هو المؤثّر بالتزام النوافل في الحقّ، حتّى يخرج الأثر ـ وهي المحبّة ـ من القوّة إلى الفعل، فإذا ألحق كلّ شيء بأصله تكون قوى العبد هي الحقّ، والمحبّة الإلهيّة هنا أثر من العبد.

ثمّ إنّ هذا الكلام لبعده عن مدارك العامّة وأذواقهم مهّد مقدمة لبيانه، قد فصّل فيها مراتب الناس في فهم ذلك الأصل؛ تنزّلاً إلى مداركهم وقال: «فهذا أثر محقّق» (ص).

لهـذا الأثر، فـالسـامع لهـذا المعنىٰ لايخلو إمّـا أن يكـون صـاحب العـقل السـليم أو صاحب العقل المشوب بالوهم، والأوّل وهو قوله:

(وأمّا العـقل السليم[١] فـهو إمّا صـاحب تجل إلهيّ[٢] في مـجلىً طبيعي[٣] فيعـرف ما قلناه، وإمّا مؤمن مسلم[٤] يؤمن به، كما ورد في الصحيح).

العقل السليم هو القلب الساذج من العقائد الفاسدة الباقي علىٰ الفطرة الأصليّة، فهو إمّا صـاحب تجلّ إلهيّ، أي: ذو كـشف وعيـان في هذه النشـأة العنصريّة والصـورة الطبيعيّة، وإمّا مؤمن بالرسل وأهل الكشف مسلّم أمره إليهم منقاد بأوامرهم.

فإن كان صاحب تجلّ فهو عارف بشهوده حقيقة ما قلناه من أنّ الأمر منقسم إلىٰ مؤثّر ومؤثّر فيه، والمـؤثّر في جميع الحضرات الكونيّة والإلهـيّة هوالله، والمؤثّر فـيه في كلّـها هو الأعيان، ولابدّ أن يسند كلّ منهما إلىٰ أصله.

وإن كان مؤمناً بالرسل والأوليـاء، فيؤمن به كما ورد في الصحـيح: «انّ العبد لايزال يتقرّب إلى بالنوافل حتّى احبّه»[٥] الحديث.

(ولابدّ[٦] من سلـطان الوهم أن يحـكم علىٰ العـاقـل البـاحث[٧] فـيـمـا جاء بـه الحقّ في هذه الصورة[٨]، لأنّه مؤمن بها[٩]).

---

١. السليم عمّا يعوقه عن كماله (ص).

٢. إذا وفّق لما قدّر لأصل استعداده من إدراك الحقائق كلّها ـ على ما هي عليه ـ فهو في مجلى طبيعي (ص).

٣. أي صورة إنسانية قائمة.

٤. يلقي السمع لصاحب التجلّي فهو يؤمن به (ص).

٥. بحارالأنوار، ج٧٥، ص١٥٥، ح٢٥.

٦. فما بقى إلّا صاحب النظر والاستدلال، فإنّه غير مؤمن بإلقاء السمع إلى صاحب التجلّي، ولابالغ عقله إلي كماله الطبيعي وحينئذ لابدّ من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث ضرورة نفاذ أمره في هذه النشأة وعدم انقهاره أصلاً، فيكون تحت حكمه (ص).

٧. أي الذى هو بصدد بحث وتفتيش (جامي).

٨. التي تجلّى فيها الحقّ نوماً ويقظة (جامي).

٩. هذا على تقدير أن يكون الباحث من حكماء الإسلام والمتكلّمين من المليّين فامّا إذا لم يكن منهم كالفلاسفة الذين قصروا طريق الاستفاضة على النظر المجرّد والبحث البحت، فإليه أشار بقوله: «وأمّا غير المؤمن» (ص).

المراد بالصورة: الصورة التي تجلّىٰ بها الحقّ في النوم، أو صورة الرسل، أي: ولابدّ أن يحكم الوهم بحقيقة ما أدركه وشاهده من الصور المرئيّة في النوم أو اليقظة علىٰ العاقل، المؤمن بالرسل الطالب[1] تحقيق ما آتاه الحقّ من هذه الصورة المثاليّة، [2،3] أو الصورة الكاملة الانسانيّة من الآيات والأخبار الدالة علىٰ تجلّيات الحقّ بالصور الحسيّة والمثالية.

لأنّ هذا العاقل مؤمن بأنّ تلك الصورة المرئيّة صورة الحقّ، أو بالرسل[4] والشرائع المنزلة بالتنزيه الذي يحكم به العقل، والتشبيه الذي يحكم به الوهم.

(وأمّا غير المؤمن فيحكم علىٰ الوهم بالوهم، فيتخيّل بنظره الفكري أنّه قد أحال علىٰ الله ما أعطاه ذلك التجلّي في الرؤيا، والوهم في ذلك[5] لايفارقه[6] من حيث لايشعر بغفلته عن نفسه).

أي، وأمّا العاقل الذي لاايمان له بالرسل والشرائع، وهو صاحب العقل المشوب بالوهم، فيحكم علىٰ بطلان ما حكم به الوهم من إثبات الصور علىٰ الله بالوهم الذي هو مشوب بعقله، لأنّ العقل إذا تنوّر بنور الكشف أو الايمان يدرك ما هو الأمر عليه، وعند عدم الايمان بالشرائع لايخلص عن حكم الوهم.

فيتخيّل أنّ ما أعطاه التجلّي في الرؤيا من الصورة مستحيل لما أعطاه نظره الفكري **ذلك**، فأبطل حكم الوهم بتوهّمه الفاسد وهو لايشعر بذلك، لعدم علمه بنفسه وأحكامها.

(ومن ذلك قوله: ﴿ادْعونى اَسْتجَبْ لكُمْ﴾[7]، قال الله تعالىٰ: ﴿وَاِذَا سَألَكَ عِبَادى

---

١. هذا تفسير قوله: «الباحث».

٢. هذا على تقدير كون المراد بالصورة صورة الرسل.

٣. أي أو من الصورة.

٤. أي أو مؤمن بالرسل.

٥. أي ذلك الحكم (جامي).

٦. أي لايفارق ذلك الحاكم العاقل.

٧. غافر(٤٠): ٦٠.

عَنّى فَاِنّى قَريبٌ اُجيبُ دَعْوَةَ الدّاعِ اِذَا دَعَانِ[1]﴾ ؛ إذ لايكون مجيباً إلّا إذا كان من يدعوه) .

أي، ومن ذلك القبيل المذكور وهو قوله : (**إنّ الأمر منقسم إلىٰ مؤثّر ومؤثّر فيه**) ، قوله تعالىٰ : ﴿**ادْعُونى اَسْتَجِبَ لَكُمْ**﴾ ﴿**اُجيبُ دَعْوَةَ الدّاعِ**﴾ ؛ لأنّ أمر الوجود منقسم إلىٰ مؤثّر ومتأثر ، والداعي هو القابل المتأثر ، والمجيب هو الفاعل المؤثّر .

وكما أنّ الفاعل لايكون فاعلاً إلّا بالقابل ، كذلك لايكون المجيب مجيباً إلّا إذا حصل من يدعوه ، و(**ذلك**)[2] إشارة إلىٰ قوله : (**إنّ الأمر منقسم**) ، و«كان» في قوله : (**إلّا إذا كان من يدعوه**) تامّة .

(**وإن[3] كان عين الداعي عين المجيب فلا خلاف في اختلاف الصور ، فهما صورتان بلاشكّ[4]**) .

أي لاشكّ أنّ الاجابة والاستجابة لايمكن إلّا بين عينين متغائرين بالحقيقة أو بالصورة ، فإن كانت عين الداعي بعينها عين المجيب في الحقيقة ، فلابدّ من اختلاف الصور ليكون أحدهما داعياً والآخر مجيباً .

«فهما» أي : الداعي والمدعو «صورتان بلاشكّ» ، فوحدتهما حقيقة مستندة إلىٰ الواحد الأحد والغني الصمد ، وكثرتهما صورة مستندة إلىٰ كثرة أسماء الأعيان الواقعة في حظيرة الامكان .

(**وتلك الصور كلّها كالأعضاء لزيد**) .

أي ، وتلك الصور التي في المظاهر الإلهيّة والكونيّة كلّها كصور الأعضاء للحقيقة الجسميّة الظاهرة في شخص زيد ، إذ الحقيقة الجسميّة واحدة وصورها الحاصلة عليها متعدّدة .

---

١ . البقرة (٢) : ١٨٦ .

٢ . في قول الشيخ (رض) .

٣ . شرطيّة .

٤ . فالصورة التي هي الداعي صورة كونيّة إنسانيّة ، والصورة التي هي المجيب صورة إلهيّة أسمائيّة (جامي) .

(**فمعلوم أنّ زيداً**[١] **حقيقة واحدة**[٢] **شخصيّة، وأنّ يده**) أي: صورة يده (**ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبيه، فهو الكثير الواحد، الكثير بالصور**[٣] **الواحد بالعين**[٤]**، وكالانسان**[٥] **بالعين**[٦]) .

عطف علىٰ قوله: (**كالاعضاء**)، أي: الصور التي يظهر الحقّ فيها كثيرة مع أحدية عينه، كتكثّر صور أفراد الانسان مع أنّ عين الانسان (**واحد بلاشكّ ولاشكّ أنّ عمرواً ما**[٧] **هو زيد**) صورة (**ولا صفة ولا خالد ولا جعفر، وأنّ أشخاص هذه العين الواحدة لاتتناهىٰ وجوداً، فهو**) أي: الانسان (**وإن كان واحداً بالعين**) أي: بالحقيقة والعين الثابتة الانسانيّة (**فهو كثير بالصور والأشخاص، وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أنّ الحقّ عينه**) «عينه» تأكيد للحقّ، أي: الحقّ بعينه (**يتجلّىٰ في القيامة بصورة فيعرف، ثمّ يتحوّل في صورة فينكر، ثمّ يتحوّل عنها في صورة فيعرف**) كما جاء في الحديث الصحيح[٨] .

(**وهو هو المتجلّي ليس غيره في كلّ صورة**) .

أي، والحقّ هو المتجلّي في هذه الصور المعروفة المقبولة، والمنكرة المجهولة .

(**ومعلوم أنّ هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأُخرىٰ، فكأنّ**) بتشديد النون، وفي بعض النسخ (**فكانت**) .

---

١. باعتبار نفسه الناطقة حقيقة مجرّدة (جامي) .

٢. بوحدة نفسه الناطقة .

٣. أي بصورة أعضاء بدنه (جامي) .

٤. أي عين حقيقته المجرّدة الشخصيّة (جامي) .

٥. وإلى الثاني أشار بقوله: «وكالإنسان» .

٦. أي بعين الحقيقة النوعيّة الإنسانيّة (جامي) .

٧. نافية .

٨. وأورد الشيخ الأجلّ(رض) قدراً من هذا الحديث في المجلّد الثاني من *الفتوحات* في صفحة ٣٤٧ـ٣٤٦، الباب ١٧٧، وأيضا هو مرويّ في الباب ٧٩ من كتاب الإيمان من *صحيح مسلم* ج١، ص١١٥ من طبع بيروت وهو باب معرفة طريق الرؤية باسناده عن أبي سعيد الخُدريّ .

(العين الواحدة) التي هي الذات الأحديّة **(قامت مقام المرآة**[١]**)** أي: التي تظهر فيها الصور المختلفة باختلاف صور الناظرين.

(فإذا نظر الناظر فيها إلىٰ صورة معتقده في الله عرفه فأقرّ به، وإذا اتفق أن يرىٰ فيها معتقد غيره أنكره، كما يرىٰ في المرآة صورته وصورة غيره، فالمرآة عين واحدة والصور كثيرة في عين الرائي[٢]**، وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة)**.

أي، والحال أنّه ليس في المرآة صورة أصلاً.

(مع كون[٣] **المرآة لها أثر في الصور بوجه ومالها أثر بوجه، فالأثر الذي لها كونها تردّ الصور متغيّرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض، فلها أثر في المقادير**[٤] **وذلك)** الأثر **(راجع إليها)** أي: إلىٰ المرآة. **(وإنّما كانت هذه التغيّرات منها)** أي: من المرآة **(لاختلاف مقادير المرائي)**.

هذا تصريح بوجه التشبيه، وتقديره: أنّ المرآة مع أنّها خالية عن الصور التي تظهر فيها لها أثر في الصور الظاهرة فيها، وذلك ردّها إيّاها متغيّرة الشكل في الصغر والكبر والطول والعرض والاستدارة وغيرها، فكلّ من الرائي والمرآة مؤثّر من وجه ومتأثر من آخر.

فكذلك للحقّ أثر في الصور الظاهرة في مرآة ذاته، وذلك بواسطة تجلّياته العينيّة وشؤونه الذاتيّة.

ولصور العالم أثر وهو بواسطة تفاوت أعيانهم، واختلاف استعداداتهم الموجبة لاختلاف عقائدهم، فلابدّ للعارف أن يلحق الأثر الإلهيّ إلىٰ حضرته، والأثر الكوني إلىٰ حضرته.

(فانظر في المثال مرآة واحدة) أي: حال كونه مرآة واحدة **(من هذه المرائى**[٥] **لابنظر الجماعة)**.

---

١. في إراءة الصور المتخالفة (جامي).

٢. لا في العين الواحدة، فإنّها منزّهة عن الصور كلّها (ص).

٣. خ ل: «مع أنّ».

٤. أي مقادير الصور (جامي).

٥. المرائي جمع مرآة كما قال الشارح سابقاً.

أي، بنظر الكامل الجامع للعقائد لابنظر الجماعة من المعتقدين بالاعتقادات الجزئيّة، وفي بعض النسخ (**لاتنظر الجماعة**[1]) بتاء الخطاب.

أي: فانظر في هذا المثال مرآة واحدة هي مرآة الذات الأحديّة ولاتنظر الجماعة من المرايا الأسمائيّة، فإنّها تفرّق خاطرك وتخرجك عن الصراط المستقيم، كما قال تعالىٰ: ﴿وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ[2]﴾.

(**وهو نظرك من حيث كونه ذاتاً**)[3].

أي، انظر والشأن أنّ نظرك في الحقّ من حيث كونه ذاتاً واحدة غنية عن العالمين، ويجوز أن يعود الضمير إلىٰ مصدر «فانظر».

أي: وذلك النظر شهودك إيّاه من حيث ذاته، لامن حيث أسمائه.

(**فهو**) أي: الحقّ من حيث ذاته (**غنيّ عن العالمين، ومن حيث الأسماء الإلهيّة فذلك الوقت يكون كالمرائي**).

أي، وإذا كان نظرك فيه من حيث أسمائه وصفاته يكون كالمرايا المتكثّرة.

والخلاصة: أنّك إذا نظرت إلىٰ الحقيقة الواحدة المرآتيّة ـ لاإلىٰ المرايا المتعدّدة التي هي أشخاصها ـ بنظرك الكامل، وجدت الحقيقة المرآتيّة مثالاً للذات الغيبيّة الإلهيّة، وإذا نظرت إلىٰ المرايا المتعدّدة وجدتها أمثلة لمرايا الأسماء المتكثّرة فتكون عقيدة الناظر في الذات من حيث هي هي و من حيث الأسماء والصفات كالهيولىٰ لجميع العقائد، بخلاف أصحاب العقائد الجزئيّة، فإنّه يقرّ بما يعرفه وينكر ما يجهله.

(**فأيّ اسم إلهيّ نظرت فيه نفسك**) بتاء الخطاب، ونصب «نفسك» علىٰ المفعولية.

(**أو من نظر، فأنّما يظهر للناظر**) وفي بعض النسخ: (**في الناظر**) (**حقيقة ذلك الاسم**[4]).

---

١. هكذا في النسخة المقروءة عليه(رض) (جامي).

٢. الأنعام(٦): ١٥٣.

٣. واحدة من غير نظرٍ إلى كثرة الأسماء (جامي).

٤. فالناظر هاهنا هو الذي في المثال المذكور بمنزلة المرآة التي يظهر فيها مثال الشخص عند التعاكس، وهي معدومة بنفسها لاحَظّ لها من الوجود، والموجود بالحقيقة هو ذلك الاسم؛ ولذلك قال: «حقيقة ذلك الاسم» (ص).

أي، «أيّ اسم إلهيّ» شاهدت نفسك في مرآته، وأدركت صورة عقيدتك أو نفس من نظر فيها وعقيدته، فأنّما تتجلّىٰ لنظر الناظر حقيقة ذلك الاسم، فتصير كالمرآة المظهرة صورة كلّ ناظر فيها.

أو أيّ اسم إلهيّ نظرت ـ بسكون التاء ـ فيه نفسك أو نفس من نظر فيه، برفع نفسك علىٰ الفاعليّة، فأنّما تظهر في الناظر حقيقة ذلك الاسم بظهور لوازمه فيه.

(فهكذا هو الأمر[١و٢] **إن فهمت)**.

أي، الشأن الإلهيّ في تجلّياته وفي ظهوراته كالشأن في المرآة، إن فهمت ما اشير اليك من أنّ الذات الأحديّة غير مدركة، ولاصورة فيها من حيث «هي هي» وهى مظهرة لجميع صور العالم.

(فلا تجزع[٣] **ولا تخف**[٤و٥]**)** عند احتجابك عن شهود نفسك، ولاتخف عند اقدامك بطلب شهود حقيقتك من الفناء.

(فإنّ الله يحبّ الشجاعة).

وأعلىٰ مراتب الشجاعة هو افناء نفسه وذاته مع صفاتها وأفعالها في عين ذات الحقّ وصفاته وأفعاله، وإنّما كانت الشجاعة محبوبة لاستلزامها عين البقاء الأبدي وتحقيقها بالوجود المحض الحقّاني.

(ولو علىٰ قتل حيّة) هذا تضمين لقوله عليه السلام: «إنّ الله يحب الشجاعة ولو علىٰ قتل حيّة».

(وليست الحيّة سوىٰ نفسك).

أي، الحيّة التي هي عدو لك وينبغي قتلها ليست في الحقيقة إلّا نفسك، كما

---

١. أي أمر الفناء في التجلّي الذاتي أو الأسمائي (جامي).

٢. من أنّ الناظر نفسها معدومة العين والأثر كما ظهر في المثال (ص).

٣. من هذا العدم (ص).

٤. من هذا الفناء في التجلّي الذاتي والأسمائي (جامي).

٥. من ورود الهلاك على نفسك (جامي).

قال ﷺ: «أعدىٰ عدوّك نفسك التي بين جنبيك[١]».

(والحيّة حيّة لنفسها بالصورة والحقيقة[٢]، والشيء لايقتل[٣] عن نفسه[٤] وإن أفسدت الصورة في الحسّ[٥]).

«لايقتل» «وإن افسدت» هما علىٰ البناء للمفعول، أي: الذات الحيّة حيّة لنفسها وذاتها، باقية بصورتها النوعيّة وحقيقتها الكلّية، والشيء لايفنىٰ عن نفسه ولايزال وإن دخل الفساد فيه، لايدخل في حقيقته وصورته النوعيّة، بل في صورته الحسيّة.

وإنّما نقل الكلام في هذه الحكمة الايناسيّة إلىٰ بيان البقاء وكشف المعاد؛ لأنّ الياس عليه السلام كان إدريس فارتفع إلىٰ السماء، وبقي فيها وفنىٰ صورته الشخصيّة، ثمّ عاد إلىٰ صورته الالياسيّة، فنبّه رض المحجوبين عن العود، الجاهلين بالبقاء السرمدي، بحال إدريس عليه السلام.

(فإنّ الحدّ[٦] يضبطها[٧]، والخيال[٨] لايزيلها[٩]).

تعليل للبقاء، والمراد بالحدّ حقيقة المحدود، إذ الحدّ والمحدود لايختلفان إلّا بالاجمال والتفصيل فقط.

أي: فإنّ الحقيقة الثابتة في العلم المعبّر عنها بالحدّ تضبط حقيقة ما أُفسدت صورته

---

١. *بحارالأنوار* ج ٧٠، ص٦٤، ح١؛ *كنوز الحقائق* ص١٤. وإليه أشار العارف الرومي بقوله:

نفس هردم از درونم در كمين — از همه مردم بتر در مكر و كين

(*مثنوى معنوى* ج١ ص٥٦).

٢. أي الحيّة حيّة في حدّ ذاتها بأمرين: أحدهما الصورة، والأخرى الحقيقة (جامي).

٣. أي لايزال (جامي).

٤. بأن تنعدم مطلقاً (جامي).

٥. فإنّ الحقيقة باقية في العالم العقلي والصورة غير منحصرة في الحسيّة، فإذا زالت الصورة الحسيّة جاز أن يحصل له صورة أخرى. إلى ذلك إشار بقوله: «فإنّ الحيّة» (جامي).

٦. يعني الحقيقة المحدودة الموجودة في العالم العقلي من حيث إنّها موجودة في العلم يضبطها (جامي).

٧. أي يضبط نفسها عن التفرّق والشتات (جامي).

٨. المنفصل (جامي).

٩. عن الصورة المثاليّة وإن زالت عنها الصورة الحسيّة (قاساني).

عن التفرّق والفناء والخيال الحافظ للمثال يحفظها عن الفناء ولايزيلها.

ويجوز أن يكون المراد بالحدّ الصورة العقلية، المثبتة في ألواح الكتب السماويّة واللّوح المحفوظ.

(وإذا كان الأمر علىٰ هذا فهذا هو الامان علىٰ الذوات والعزّة[١] والمَنَعَة، فإنّك لاتقدر علىٰ فساد الحدود، وأيّ عزّة أعظم من هذه العزّة[٢]).

أي، وإذا كان الشأن الإلهيّ علىٰ هذا الطريق بحيث لايفنىٰ شيء ولاينعدم ذات أصلاً بحسب الحقيقة، فهذا هو الأمان من الله علىٰ الذوات والعزّة حين لايقهرها بالافناء والاعدام، ويجعل لها منعة ـ أي حرسة تحرسها وتمنعها ـ من طريان الهلاك والفساد عليها، وهي حقائقها وصورها التي في العوالم غير الحسيّة.

وإذا قتلت نفساً فإنّك لاتقدر علىٰ افناء حقيقتها بل تقدر علىٰ افناء صورتها الحسيّة، وتلك الحقيقة باقية مع صورها التي لها في جميع العوالم، وإن أراد الخالق يعطيها أيضاً صورة اخرىٰ حسيّة بحيث لاتشعر، فيجعلها موجودة مرّة اخرىٰ.

(فتخيّل بالوهم[٣] أنّك قتلت[٤]، وبالعقل والوهم[٥] لم تزل الصورة موجودة في الحدّ[٦]).

أي، فتتوهّم أنّك قتلت والقاتل في الحقيقة هوالله، والمقتول هو باق في العالم العقلي، وصورته موجودة في العالم المثالي، وتشاهد بالعقل المنوّر والوهم المدرك

---

١. حين لايقهرها بالإعدام مطلقاً (جامي).

٢. التي لايمكن أن يحوم حول حمى حدوده الذاتيّة تطرّق نقص ولافساد (ص).

٣. الكاذب (جامي).

٤. وأفنيت المقتول بالكلّية (جامي).

٥. الصادق (جامي).

٦. أي الحدّ الكلّي الكاشف عن الحقيقة، لايزال الوهم يتصوّر فيه أشخاصها وجزئيّاتها بصورة الشخص التي غابت بالقتل عن الحسّ وحكمت المتخيّلة ـ عند استتباعها الواهمة ـ بفسادها تبعاً للحسّ، لازالت موجودة، فإنّ مقوّمات حقيقته وذاتيّات حدّه غير قابلة للفساد أصلاً، والعوارض المشخّصة لها أنّما هي لوازم غير ممكنة الانفكاك عنها (ص).

للمعاني الجزئية أنّ صورتها العقليّة موجودة في الحقيقة، وما أُفسدت إلّا صورتها الحسيّة.

(والدليل علىٰ ذلك) أي: علىٰ أنّ القاتل هو الله لا أنت، هو قوله:

﴿وَمَا رَمَيْتَ[1] إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رمىٰ﴾[2]، والعين ما أدركت[3] إلّا الصورة المحمّدية التي ثبت لها الرمي في الحس[4]، وهي). أي: الصورة المحمّدية هي **(التي نفىٰ الله الرمي عنها أوّلاً[5]، ثمّ أثبته لها وسطاً[6])** بقوله: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾.

(ثمّ عاد بالاستدراك أنّ الله هو الرامي في صورة محمّدية، ولابدّ من الايمان بهذا، فانظر إلىٰ هذا المؤثر[7]).

وهو الاسم الرامي كيف تنزّل هذا المعنىٰ المذكور لاظهار فعله في المظاهر.

(حتّىٰ أنزل الحقّ في صورة محمّدية، وأخبر الحقّ نفسه) بالنصب، أي: عن نفسه، ويجوز أن يكون بالرفع، فيكون تأكيداً للحقّ.

(عباده بذلك، فما[8] قال أحد منّا عنه ذلك، بل هو قال عن نفسه وخبره صدق والايمان به واجب، سواء أدركت علم ما قال).

أي، أحطت بعقلك بسرّ ما قال، وجعل نفسه رامياً في صورة محمّدية.

---

١. أقول: بل صدر الآية أدلّ على المقصود حيث قال سبحانه: ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميتَ إذ رميت ولكن الله رمى﴾ الأنفال(٨): ١٧.

٢. الأنفال(٨): ١٧.

٣. عند مشاهدة ذلك الفعل وصدوره من الفاعل إلا الصورة المحمّديّة (ص).

٤. ولاشكّ أنّ الصورة الحسيّة من كلّ شيءٍ هي الفاسدة بذاتها؛ لأنّها صورة كونيّة ظلّية وإن كانت في الحقيقة هي المشتملة على الصورة الحيّة بذاتها، وهي باعتبار التأثير منها، ونسبة الفعل إليها حقّ (ص).

٥. يعني باعتبار الصورة الأولى (ص).

٦. يعني باعتبار الصورة الحقيقيّة التي هي البرزخ الجامع بين العبديّة والحقيّة الواقعة في وسط الاعتدال؛ ولذلك وقعت في العبارة القرآنيّة وسطاً بين نفي التأثير عن الصورة المحمّدية وبين استدراك إثباته لله تعالى فيها كما قال: «ثم عاد بالاستدراك» (ص).

٧. كيف تنزّل متدرجاً في إظهار كماله صورةً ومعنىً من آدم في مدارج الأنبياء (ص). حتى أنزل الحق في صورة محمّدية. خاتميّة مظهرة لأمر الكمال بالتعبير عن تمام الكلام وكاشفة له عن تام المرام حيث أبان وأخبر الحقّ الخ (ص).

٨. نافية.

(**أو لم تدركه، فإمّا[١] عالم**) أي: الناس إمّا عالم (**وإمّا[٢] مسلم مؤمن**) بالايمان التقليدي.

(**وممّا يدلّك علىٰ ضعف النظر العقلي من حيث فكره، كون العقل يحكم علىٰ العلّة أنّها لاتكون معلولة[٣] لمن هي علّة له**) أي[٤] العلّة علّة له.

(**هذا حكم العقل لاخفاء به، وما في علم التجلّي إلّا هذا[٥]، وهو أنّ العلّة تكون معلولة لمن هي علّة له**).

أي، فإن لم تحط بعقلك بسرّ ما سمعته فاعلم أنّ العقل المشوب بالوهم من حيث نظره الفكري ضعيف في إدراك الأشياء علىٰ ماهي عليه، ويدلّ عليه كون العقل يحكم علىٰ العلّة أنّها لاتكون معلولة لما هو معلول لها.

والتجلّي الإلهي يعطي للعارف المكاشف أنّ العلّة معلولة لمعلولها؛ وذلك لأنّ عين المعلول حال ثبوتها في العدم تطلب من عين العلّة أن تجعلها موجودة معلولة لها، كما تطلب عين العلّة وجود معلولها، والطلب من الطرفين رابطة بينهما.

وأيضاً عليّة العلّة كمال من كمالاتها ولايتمّ إلّا بالمعلول، فمعلوليّة المعلول سبب لعلّية العلّة كما أنّ معلوليّة المعلول لاتحصل إلّا بعلّية العلّة؛ لكونهما متضائفين، وكذلك حكم جميع المتضائفين، فالعلّة من حيث إنّها علّة معلولة لمعلولها.

وأيضاً المكاشف يجد بالكشف أنّ ذاتي العلّة والمعلول شيء واحد ظهر في مرتبتين مختلفتين، والعلّية والمعلوليّة من المتضائفين اللّذين كلّ منهما علّة للآخر، فيحكم علىٰ العلّة من حيث امتيازها عن المعلول أنّها معلولة لمعلولها، وهو حقّ إذا لم يكن الامتياز بينهما إلّا بما يقتضي التضايف، وإلّا فلا[٦].

---

١. أي عالم ممّن له قلب (جامي).
٢. ممّن ألقى السمع وهو شهيد (جامي).
٣. أي معلولة لمعلوها.
٤. تفسير لضمير «هي».
٥. الذي نذكره، وهو أنّ العلّة (جامي).
٦. أي إذا قطع النظر عن التضايف لايكون الأمر كذلك، أي كون العلّة معلولاً.

(والذي حكم به العقل صحيح[١] مع التحرير[٢] في النظر).

وفي بعض النسخ: **(التحرز في النظر)**، أي: إذا حرّر المكاشف نظره فيما حكم به العقل يجد ذلك صحيحاً؛ لأنّ ذات العلّة ووجودها مجرّداً عن العلّية سابقة علىٰ وجود المعلول وذاته سبقاً ذاتيّاً لا زمانيّاً، فلو كان وجود المعلول وذاته علّة لعلّته بطل ذلك السبق الذاتي، وأيضاً يلزم الدور لتوقف وجود كلّ منهما في الخارج علىٰ وجود الآخر. وهذا إذا أخذنا وجود كلّ منهما مجرّداً عن العلّية والمعلوليّة. وأمّا إذا أخذناهما مع الصفتين، فلابدّ من أن يتوقف كلّ منهما علىٰ الآخر.

ومعنىٰ التحرّز هو أنّ الناظر تحرّز في نظره عمّا يوجب التضايف، أي: يأخذ ذات كلّ منهما مجرّداً عمّا يوجب التضايف.

(وغايته[٣] في ذلك[٤] أن يقول إذا رأىٰ الأمر[٥] علىٰ خلاف ما أعطاه الدليل النظري: انّ العين بعد أن ثبت أنّها واحدة في هذا الكثير[٦]، فمن حيث هي علّة[٧] في صورة من هذه الصور لمعلول ما، فلاتكون معلولة لمعلولها في حال كونها علّة، بل ينتقل الحكم[٨] بانتقالها في الصور[٩]، فتكون معلولة لمعلولها، فيصير معلولها علّة لها، هذا غايته إذا كان قد رأىٰ الأمر علىٰ ما هو عليه[١٠]، ولم يقف مع نظره الفكري[١١]).

---

١. أي في نظر الكاشف أيضاً (جامي).
٢. أي إذا حرّر ما هو محلّ النزاع (ص).
٣. أي غاية العقل (جامي).
٤. أي فيما حكم به الكشف (جامي).
٥. أي أمر إمكان العلّة لمعلولها (جامي).
٦. من صور العلة والمعلول ومعلول المعلول (جامي).
٧. أي هذه العين الواحدة (جامي).
٨. بالعلّية والمعلوليّة (جامي).
٩. فينتقل إلى صورة معلول المعلول (جامي).
١٠. عن وحدة العين وكثرة الصور (جامي).
١١. غير المؤدّي إلى ذلك (جامي).

أي، وغاية العقل أنّه إذا شاهد الأمر لاعلىٰ مايعطيه نظره العقلي، بل علىٰ ما هو عليه، كما يعطي التجلّي للمكاشف أن يقول مصحّحاً لما يعطي التجلّي أو موجّها له: انّ العين بعد ما ثبتت وحدتها ـ أي بعد تسليم أنّ الذات الظاهرة في هذه الصور الكثيرة واحدة ـ فهي علّة في صورة من الصور لمعلول ما، ومن حيث إنّها علّة ليست معلولة لمعلولها بل من حيثيّة اخرىٰ، وهي باعتبار ظهورها في صورة المعلول أيضاً.

فينتقل حكم العلّية إلىٰ الصورة المعلوليّة بانتقال تلك العين إليها، أي: بظهور تلك العين في الصور المعلولة، فيصير معلولها علّة لها.

هذا غاية ما يقدر العقل عليه عند شهوده الأمر علىٰ ما هو عليه.

وأنت تعلم أنّ الجهات المختلفة التي يعتبرها العقل، والنّسب التي يضيفها الىٰ الذات الأحديّة كلّها مستجنة في عين الوجود، ومستهلكة في الذات الأحديّة، فما في الوجود إلّا ذاته الظاهرة في صورة بالعلّية، وفي الاخرىٰ بالمعلوليّة.

(وإذا كان الأمر في العلّية[1] بهذه المثابة، فما ظنّك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق)[2].

أي، إذا كان الأمر الإلهيّ وشأنه عند التجلّي بهذه المثابة في العلّية بحيث يجعل المعلول علّة لعلّته، فما ظنّك في غير هذا المضيق من المواضع التي يكون مجال العقل فيها واسعاً ويجوّز عليها أُموراً شتىٰ؟

(فلا أعقل من الرّسل (**صلوات الله عليهم**[3]) لأنّهم يشاهدون الأمر علىٰ ما هو عليه بالتجلّي الإلهيّ.

(وقد جاءوا بما جاءوا به في الخبر[4]).

أي، جاءوا بما جاءوا من المعاني الغيبيّة في صورة الخبر المروي عنهم.

---

١. التي هي أجلى المضائق المتباينة وأقواها حكماً للتمانع (ص).

٢. وكثرة أحكام العقل المناقضة لما يحكم به الكشف (جامي).

٣. لبلوغ عقولهم مرتبة كمالها (ص).

٤. المنزلة (ص).

(من الجناب الإلهيّ[١]، فأثبتوا ما اثبته العقل[٢]، وزادوا[٣] فيما لايستقل العقل بادراكه[٤]، وما يحيله العقل رأساً[٥] ويقرّبه في التجلّي الالهيّ[٦]).

وإنّما كانوا أعقل الخلائق وأكملهم لأنّهم كانوا منوّرين بالأنوار الإلهيّة، مشاهدين للحقائق علىٰ ما هي عليها، لذلك أخبروا عن الجناب الإلهيّ بما لايستقل العقل بادراكه، وما يحيل[٧] نسبته إلىٰ الله من حيث نظره لاعطاء التجلى ذلك واقراره بحقيقته.

(فإذا خلا بنفسه بعد التجلّي حار فيما رآه).

لأنّه رجع إلىٰ بشريته بارتفاع حكم التجلّي عنه، وغلب عليه عقله المانع من ذلك، وهو لايشكّ فيما رآه فتحصل الحيرة.

(فإن كان عبد ربّ ردّ العقل إليه، وإن كان عبد نظر ردّ الحقّ إلىٰ حكمه[٨]).

أي، فإن كان المتجلّىٰ له عبد الحقّ ردّ عقله إليه، وإن كان عبدالعقل ردّ الحقّ إلىٰ حكم العقل ونزّله، كما نشاهده اليوم في العلماء الظاهريين أنّهم إذا سمعوا آية من الآيات، أو خبراً من الأخبار الدالة علىٰ طور فوق طور العقل، يأوّلون ذلك وينزّلون إلىٰ ما تحكم به عقولهم.

(وهذا[٩] لايكون إلّا ما دام في هذه النشأة الدنياويّة محجوباً عن نشأته الاخراويّة في

---

١. الكاشف عن الحِكم الحقّة (ص).

٢. البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدلّ عليه، واستفادة الحكم فيما لايدلّ عليه. (التجريد، ص٣٤٦ من كشف المراد بتصحيحنا).

٣. على ما أثبته العقل (جامي).

٤. مجرّداً عن الوهم من الأحكام التشبيهيّة وحكمها اللازم لها (ص).

٥. سواء كان مستقلاً بنفسه أو مع غيره كاتّصاف العين الواحدة بالأحكام المتنافية من حضرة تعانق الأطراف ومجمع الأضداد (ص).

٦. لظهوره بما لايمكن أن يتطرّق إليه شبهة من بين يديه ولا من خلفه (ص).

٧. والصواب أن يقال: وما يحيل نسبته الى الله من حيث نظره وإن كان يقرّ بحقيقته في التجلّي الإلهي لاعطاء التجلّي ذلك.

٨. أي إلى حكم العقل (جامي).

٩. أي الردّ على العقل (جامي).

الدنيا، فإنّ العارفين يظهرون هنا كأنّهم في الصور الدنياويّة لما يجري عليهم من أحكامها[١]، والله تعالىٰ قد حوّلهم في بواطنهم في النشأه الاخراويّة، لابدّ[٢] من ذلك، فهم بالصورة مجهولون[٣] إلّا من كشف الله عن بصيرته فادرك[٤]).

أي، وهذا الردّ إلىٰ العقل لايكون إلّا مادام المتجلّىٰ له في هذه النشأة الدنياويّة محجوباً عن نشأته الاخراويّة، فإن ارتفع عنه الحجاب واطّلع علىٰ ما في نشأته الاخراويّة اطّلاعاً شهوديّاً وهو في الدنيا فحينئذٍ لايبقىٰ للعقل معه نزاع فيما أدرك من التجلّي، ولايحتاج إلىٰ الردّ إلىٰ مقامه ولاتحصل له الحيرة.

فإنّ العارفين المكاشفين للحقائق بالتجلّيات الإلهيّة ظاهرون في الدنيا بالصورة، وتجري عليهم أحكام ما يتعلّق بموطن الدنيا، والله تعالىٰ حوّل قلوبهم إلىٰ النشأة الاخراويّة، فهم بالصورة في الدنيا وبالباطن في الآخرة، ولايعرفهم إلّا من كشف الله عن بصيرته الغطاء ورفع عن عينه الحجاب، كما قال تعالىٰ: «أوليائي تحت قبابي لايعرفهم غيري[٥]»

(فما من عارف بالله من حيث التجلّي الإلهيّ[٦] إلّا وهو علىٰ النشأة الاخراويّة قد حُشر في دنياه ونُشر من قبره[٧]، فهو يرىٰ مالايرون، ويشهد مالايشهدون عناية من الله ببعض عباده في ذلك).

وإنّما قال: **(من حيث التجلّي الإلهيّ)**، لأنّ العارفين لهم مراتب بحسب سيرهم في الملكوت والجبروت والمثال المقيّد والمطلق، وأدناهم صاحب العرفان العلمي المجرّد.

والحشر والنشر يقع لكلّ منهم بحسب مقامهم مع أهل ذلك الموطن الذي حصلوا فيه،

---

١. أي أحكام الدنيا.

٢. أي لابدّ للعارف من ذلك حتّى يكون عارفاً (ص).

٣. لايظهرون لأحدٍ (جامي).

٤. أشخاصهم وأحوالهم (جامي).

٥. *إحياء العلوم* ج ٤ ص ٢٥٦.

٦. لا من حيث نظره العقلي (جامي).

٧. أي بدنه (جامي).

فيشاهدون أنّهم حشروا فيه ونشروا من قبور أبدانهم، ورفع عنهم الحجب، ووضع لهم الميزان والصراط، وحكم الحقّ العدل بالفصل والقضاء، كلّ ذلك علىٰ سبيل الشهود، فيرون مالا يراه المحجوبون، ويشهدون مالا يشهده المنغمسون في الهيئات الجسمانيّة والصفات الظلمانيّة، عناية من الله ببعض عباده حيث عجّل له ما أجّل لغيره ليتدارك باقي عمره، ويحصّل ما به حصول الدرجات العالية، فـ«إنّ الدنيا مزرعة الآخرة[1]».

(فمن أراد العثور علىٰ هذه الحكمة الالياسيّة الادريسيّة[2] الذي أنشأه الله تعالىٰ نشأتين[3]، وكان نبيّاً قبل نوح عليه السلام، ثمّ رفع فنزل رسولاً بعد ذلك، فجمع الله له بين المنزلتين[4]، فلينزل[5] من حكم عقله إلىٰ شهوته[6]، ليكن حيواناً مطلقاً[7] حتّىٰ يكشف ما تكشفه كلّ دابة ما عدا الثقلين، فحينئذٍ فقد يعلم أنّه قد تحقّق بحيوانيّته).

---

١. *غوالي اللآلئ* ج١ ص٢٦٧؛ *إحياء العلوم* ج٤ ص١٤.

٢. المنسوبة إلى الذي أنشأه الله (جامي).

٣. نشأة النبوّة والرسالة (جامي).

٤. يقال في إدريس عليه السلام: إنّه هو الالياس عينه أو الإلياس المرسل إلى بعلبك هو إدريس الذي كان يوحى إليه قبل نوح من حيث التعيّن، ويصدق أنّه غيره من حيث الصورة والتعيّن، فتحقّق ولاتغلط في الحقائق والأعيان بالتباس التعيّنات عليك.

فلو قلنا: إنّ العين أخلّت الصورة الإدريسيّة وانتقلت إلى الصورة الإلياسيّة فكانت عامرتها دون الصورة الإلياسيّة، لكان القول عين القول بالتناسخ، ولكن الفرق ما بيّنا.

فإنّا نقول: إنّ عين إدريس وهويّته مع كونها قائمة في إنّية إدريس وصورته في السماء الرابعة هي الظاهرة في الصورة الإلياسيّة والمتعيّنة في إنّية إلياس الباقي إلى الآن، فيكونان من حيث العين والحقيقة واحداً ومن حيث التعيّن الصوري والظهور الشخصي اثنين (جندي).

٥. أي من أراد العثور فلينزل.

٦. أحال الشيخ(رض) التحقّق بهذه الحقيقة على الحقيقة على أن يتحقّق السالك بحيوانيّته وينزل من حكم العقل إلى حيوانيّته، ويعتزل عن حكم العقل جانباً حتّى يبقى حيواناً محضاً حقيقة؛ ليعلم سرّ نزول إدريس عليه السلام بعد أن تحقّق بروحانيّته حتّى بقي عقلاً مجرّداً بلاشهوة إلى صورة إلياسيّة مبعوثاً إلى بعلبك.

وفائدته في ذلك التحقّق بمنزلتين: منزلة شهود الحقّ والتحقّق به في الملأ الأعلى ذوقاً والتحقّق بشهود الحقّ أيضاً في الأسفل والتحقّق به كذلك (جندي).

٧. أي من غير تصرّف عقلي (جندي).

أي، فمن أراد أن يطّلع علىٰ حكمة إلياس الذي كان إدريس نبيّاً قبل نوح، فرفع إلىٰ السماء ثمّ نزل رسولاً ليجمع بين النبوّة والرسالة، وهو المراد بالمنزلتين، فلينزل عن حكم عقله الذي هو السماء إلىٰ محلّ نفسه وشهوته الذي هو الأرض بالنسبة إليها، ليناسبه[1] في التنزّل ويكون حيواناً مطلقاً، أي: كالحيوان الذي لايزاحمه عقله بالتصرّف في الاشياء، بل منقاداً للواردات الرحمانيّة من[2] مقام الحيوانيّة حتّىٰ يشاهد روحانيّة إلياس ومقامه المختصّ به، فيطّلع علىٰ الحِكَم الخصيصة به، وينكشف له ما تكشفه كلّ دابة ـ سوىٰ الثقلين ـ من الاطّلاع علىٰ أحوال الموتىٰ بالتنعيم والتعذيب وغيرهما.

وعند هذا الانكشاف يعلم أنّه قد تحقّق بمقام الحيوانيّة، وينبغي أن ينتقل مرّة اخرىٰ إلىٰ المقام العقلي المجرّد بالانقطاع عن الشهوات الجسمانيّة واللّذات الطبيعيّة، كما سقطت شهوة إلياس عليه السلام، ليصير ما أدركه عين اليقين، ويكون متحقّقاً وذائقاً لما عاينه وشاهده، كما أشار إليه من بعد بقوله: (**فإذا تحقّق بما ذكرناه انتقل إلىٰ أن يكون عقلاً مجرّداً**).

(**وعلامته**) أي: وعلامة التحقّق بهذا المقام علىٰ ما أعطانا[3] (**علامتان، الواحدة هذا الكشف**) المذكور (**فيرىٰ من يعذّب في قبره ومن ينعّم، ويرىٰ الميت حيّاً**) بالحياة البرزخية (**والصامت متكلّماً**) بالكلمات الروحانيّة الملكوتيّة (**والقاعد ماشياً**) بالحركات المعنويّة والمثاليّة.

(**والعلامة الثانية: الخرس**) أي: البَكَم (**بحيث أنّه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر، فحينئذ يتحقّق بحيوانيته**).

أي، بمقام الحيوانيّة لأنّ الحيوان لم يقدر أن يتكلم حسّاً بما يراه، وإن كان متكلّماً في عالمه المثالي بروحه ومعناه.

---

١. أي إدريس عليه السلام.

٢. متعلّق بـ«واردات».

٣. هذه العبارة غير موجودة في بعض النسخ.

(وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف، غير أنّه لم يحفظ عليه الخرس، فلم يتحقّق بحيوانيّته ولمّا أقامني الله في هذا المقام تحقّقت بحيوانيتي تحقّقاً كلّياً، فكنت أرىٰ وأريد أن أنطق بما أُشاهده فلا أستطيع، فكنت لاأُفرق بيني وبين الخُرس الذين لايتكلّمون، فإذا تحقّق[١] بما ذكرناه).

أي، بمقام الحيوانيّة وانكشفت له أسرار عالم الطبيعة، وشاهد الأحوال[٢] البرزخيّة، وعلم حقيقة[٣] ما جاءت به الشريعة.

(انتقل[٤] إلىٰ أن يكون عقلاً مجرّداً في عين مادّة طبيعيّة، فيشهد أُموراً هي أُصول لما يظهر في الصور الطبيعيّة، فيعلم من أين يظهر هذا الحكم في الصور الطبيعيّة[٥] علماً ذوقيّاً).

وإنّما ينتقل إلىٰ مقام العقل المجرّد مرّة أُخرىٰ بعد شهود الأمر علىٰ ماهو عليه في البرزخ، لأنّه إذا صار عقلاً مجرّداً شارك العقول المجرّدة والأرواح المطهّرة، واطّلع علىٰ عالم الجبروت وما فيه من الأنوار القاهرة[٦]، فحينئذ يشاهد أُموراً كلّية وحقائق مجرّدة هي أُصول لما يظهر في عالم الطبيعة، فيعلم ذوقاً أنّ الامور الكلّية كيف تنزل، وتصير جزئية محسوسة، مصوّرة بالصورة الطبيعيّة العنصريّة من غير تنزّل روحه المجرّدة إلى هذه الصورة الانسانيّة، وبمقام الحيوانيّة.

وبرجوعها إلىٰ مقامها الأصلي وتحقّقها بالعهد الأوّلي[٧] يعرف كيفيّة تنزّلات الذات الإلهيّة من مقام الأحديّة والواحديّة إلىٰ المراتب الكونيّة، وظهورها في جميع

---

١. أي من أراد العثور.

٢. خ ل: «الأرواح».

٣. خ ل: «حقيّة».

٤. من مقام الحيوانيّة (جامي).

٥. يعني ظهور شخصٍ واحدٍ في صورتين، كظهور إدريس عليه السلام في صورة إلياس عليه السلام مع بقاء الأوّل بحاله بدون نسخ ولافسخ، على ما هو مدرك العامّة في ذلك (ص).

٦. خ ل: «الظاهرة».

٧. في نسخة: «الإلهي» وفي أُخرى: «الأزلي».

مراتب العوالم السفليّة والعلويّة شريفها وخسيسها عظيمها وحقيرها.

فيشاهد الحقّ في جميع مراتب الوجود شهوداً حاليّاً، فيفوز بالسعادة العظمىٰ والمرتبة الكبرىٰ، رزقنا الله وإيّاكم السعادة، وجعلنا ممّن كمل وطهر بالعبادة.

(فإن كوشف علىٰ أنّ الطبيعة[1] عين نفس الرحمن، فقد أُوتي خيراً كثيراً).

أي، فإن علم ذوقاً أنّ الطبيعة هي التي تسمّىٰ بالنفس الرحماني وليست مغايرة له في الحقيقة، فقد أُوتي خيراً كثيراً، وتفسير الطبيعة والنفس الرحماني قد مرّ في الفصّ العيسوي ومواضع أُخر مراراً، فلا يحتاج إلىٰ ذكرهما هاهنا.

(وإن اقتصر معه) أي: مع مقام الخرس **(علىٰ ما ذكرناه)** من شهود الامور التي هي أُصول لما يظهر في الصور الطبيعيّة.

(فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة علىٰ عقله) أي: النظر الفكري **(فيلحق بالعارفين، ويعرف عند ذلك ذوقاً)** حقيقة قوله تعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ[2]﴾.

لأنّه شهد ظهور الحقّ في جميع مراتب الوجود وكيفيّة صدور الأفعال منه في المظاهر الكونيّة، فنفىٰ القتل عنهم وأضاف إلى الله كما قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَ اللهَ رَمىٰ﴾.

(وما قتلهم إلّا الحديد، والضارب والذي خلف هذه الصور) من الهويّة الإلهيّة[3].

(فبالمجموع وقع القتل والرمي، فيشاهد الامور) عطف علىٰ قوله: **(ويعرف عند ذلك ذوقاً).**

(باصولها) وهي الحقائق المجرّدة الكونيّة **(وصورها)** وهي الصور الطبيعيّة والعنصريّة والمثاليّة والخياليّة **(فيكون تامّاً، فإن شهد النفس[4])** بفتح الفاء، أي: فإن شهد مع

---

١. التي هي مبدأ الكثرة (جامي).

٢. الأنفال(٨): ١٧.

٣. بيان للموصول، «والخلف» بمعنى الوراء، والله من ورائهم محيط. وقد صحّف «الخلف» بفعل «خلق» وهو مختلق.

٤. أي النفس الرحماني الذي هو أصل الأصول (جامي).

الحقائق المجرّدة النفس الرحماني **(كان مع التمام كاملاً**[١،٢]**، فلايرىٰ إلّا الله عين ما يرىٰ)** أي: لايرىٰ في عين كلّ ما يرىٰ إلّا الله لاغيره **(فيرى الرائي عين المرئي، وهذا القدر كاف**[٣]**)** أي: في العرفان.

(والله الموفّق والهادي).

١. فإنّ الكمال هو الوصول إلى غايات الأمور، وهو الحقّ في صورة النفس الرحماني الذي تتّحد به الكلمات الوجوديّة كلّها اتّحاد الكلمات اللفظيّة بالنفس الإنساني (جامي).

٢. الكمال بعد التمام، أي فوقه.

٣. في التحقّق بمقام الكمال وإن كانت مرتبة التكميل فوقه (جامي).

فصّ حكمة
إحسانيّة في كلمة لقمانيّة

فصّ حكمة إحسانيّة[1،2] في كلمة لقمانيّة

الاحسان لغة[3]: فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير بالمال والقال والفعل والحال، كما قال عليه السلام: «إنّ الله كتب الاحسان علىٰ كلّ شيء، فإذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة، وإذا قتلتم فاحسنوا القتلة» الحديث.

وفي ظاهر[4] الشرع: «أن تعبد الله كأنّك تراه»[5] كما في الحديث المشهور، وفي باطنه: والحقيقة شهود الحقّ في جميع المراتب الوجوديّة، إذ قوله عليه السلام «كأنّك تراه» تعليم وخطاب لأهل الحجاب، فللاحسان مراتب ثلاث:

أوّلها: اللّغوي وهو أن تحسن إلىٰ كلّ شيء حتّىٰ إلىٰ من أساء إليك وتعذره، وتنظر إلىٰ الموجودات بنظر الرحمة والشفقة.

---

١. الإحسان ـ لغة ـ يقال على وجهين: أحدهما: الإنعام على الغير. والثاني: الإحسان في فعله، وذلك إذا علم علماً حسناً أو عمل عملاً حسناً (ص).

٢. الباب ٥٥٨ من *الفتوحات المكيّة* في حضرة الإحسان مطلوب جداً. *منتهى المدارك*، شرح الفرغاني على تائيّة ابن فارض ص٨٦ـ٨٧، أيضاً في الإحسان.

٣. راجع *الفتوحات المكيّة*، الباب ٤٦٠، في معرفة منازلة الإسلام والإيمان والإحسان. وكذا الفصل الأوّل من فاتحة *مصباح الأنس*، في الإحسان ومراتبه على التفصيل والتحقيق.

٤. وفي بعض النسخ لفظ «ظاهر» غير موجود.

٥. *بحار الأنوار* ج٧٧ ص٧٦، ح٣؛ *صحيح مسلم* ج١ ص٣٧.

وثانيها: العبادة بحضور تامّ، كأنّ العابد يشاهد ربّه.

وثالثها: شهود الربّ مع كلّ شيء، وفي كلّ شيء، كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالعُرْوَةِ الوُثْقىٰ[۱]﴾، أي: مشاهد لله تعالىٰ عند تسليم ذاته وقلبه إليه.

وإنّما خصّت الحكمة الاحسانيّة بالكلمة اللقمانيّة، لأنّه صاحب الحكمة بشهادة قوله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الحِكْمَةَ[۲]﴾ ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً[۳]﴾، فهو صاحب الخير، والخير هوالاحسان، والاحسان فعل ما ينبغي أن يفعل، والحكمة وضع الشي في موضعه، فهما من واد واحد.

وأيضاً الحكمة[٤] تستلزم الاحسان على كلّ شيء، فلذلك قارن الاحسان بكلمته.

(إذا شاء إلاله يريد رزقاً له فالكون أجمعه غذاء)[٥]

يريد مفعول شاء، تقديره: إذا شاء أن يريد، فحذف «أن» ورفع الفعل كقول الشاعر: «ألا ايّهذا الزّاجري احضر الوغا»[٦]، أي: ان احضر الوغا[۷]، أي: إذا تعلّقت مشيئته بأن يريد له رزقاً فالكون بأجمعه غذاء له.

وقد تقدّم أنّ الحقّ من حيث اسمائه وصفاته لايظهر في الشهادة إلّا بأعيان الأكوان، وإن كان من حيث ذاته مع قطع النظر عن الظهور والبطون والأسماء والصفات غنيّاً

---

۱. لقمان(۳۱): ۲۲.

۲. لقمان(۳۱): ۱۲.

۳. البقرة(۲): ۲٦۹.

٤. وهي الخير، وصاحبها صاحب الخير.

٥. راجع الفصّ الهودي والفصّ الإبراهيمی في الخلّة والتخلّل.

٦. آخره: وأن أشهدا الهيجاء هل أنت مُخْلِدي. كذا في المغني.

۷. شاهد در «أحضر» متكلّم وحده از حضور است و منصوب به «أن» ناصبة محذوفة وآخره: وأن أشهد اللذّاتِ هل أنت مُخلدي.

والبيت من قصيدة لطرفة بن العبد البكري، وهي إحدى المعلّقات السبعة، والبيت في جامع الشواهد.

يعنی: آگاه باش ای آن چنان كسی كه منع كننده ای مرا از اين كه حاضر شوم معركه جنگ را و از اين كه دريابم لذت ها را و خوشی ها را آيا تو باقی دارنده ای مرا در دنيا كه هرگز نميرم.

عن العالمين، فالأعيان غذاء له من حيث إظهارها إيّاه ومن حيث فناؤها واختفاؤها فيه، ليظهر بوحدته الحقيقيّة كفناء الغذاء وانعدامها واختفائها في المغتذي، وإن كان باعتبار آخر هو غذاء للأعيان، وإليه أشار بقوله:

(وإن شـــاء إلا لـه يـريد رزقـــاً لنا فـهـو الغـذاء كـمـا نشـاء)

«نشاء» يجوز أن يكون بالنون لـلمتكلّم، وبالياء للغائب تقديره: وإن شاء الإله أن يريد رزقاً لنا فهو غذاؤنا كما نشاء، أو كما يشاء الحقّ؛ وذلك لأنّ الغذاء هوالذي يختفي في عين المغتذي، ويظهر علىٰ صورته لتقوم به العين.

والهويّة الالهيّة هي التي تختفي في أعيان الخلائق وتصير ظاهرة بصورها مقوّمة لها، فهي غذاء للأعيان ونسبة الاغتذاء والرزق إليه تعالىٰ ـ مع أنّه يطعِم ولايطعَم، ونسبة كونه غذاءً لنابعينها ـ كنسبة بعض الصفات الكونيّة إليه، بقوله: ﴿مَنْ ذَا الَّذي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً[1]﴾، «مرضت فلم تعدني[2]»، وأمثال ذلك ممّا جاء في الشرع، وهذه النسبة أيضاً من باطن الشرع، فإنّ النبيّ ﷺ اعطىٰ الكتاب وامر باخراجه إلىٰ الخلق.

فلاينبغي أن يسيء أحد ظنّه من المؤمنين في حقّ الأولياء والكاملين في أمثال هذه الأشياء.

ولمّا كانت المشيئة والارادة تجتمعان في معنىٰ وتفترقان في آخر، قال:

(مـشـيـئـتـه ارادته[3 و4] فـقـولوا بهـــا[5 و6] ....)

---

١. البقرة(٢): ٢٤٥.

٢. *بحارالأنوار* ج٧٤ ص٣٦٨، ح٥٦؛ *صحيح مسلم* ج٨ ص١٣.

وإليه أشار العارف الرومي بقوله:

آنكه گـفت إنّـي مـرضت لـم تعـد من شـدم رنجـور او تنهـا نشـد

(*مثنوى معنوى* ج١ ص٣٤١).

٣. لأنّهما متّحدتان بالنسبة إلى هويّته الغيبيّة الذاتيّة، ولكن للمشيئة تقدمٌ ذاتيّ على الإرادة (جامي).

٤. المشيئة هي توجّه الذات نحو حقيقة الشيء وعينه اسماً كان أو وصفاً أو عيناً والإرادة تعلقها بتخصيص أحد الجائزين من الممكن، فتكون الإرادة ممّا تتعلّق به المشيئة، وإليه أشار بقوله: «فقولوا بها» (ص).

٥. أي كونوا قائلين بالإرادة ومغايرتها للمشيئة؛ لمكان ذلك التقدّم (جامي).

٦. أي بالإرادة، فإنّ التغاير بينهما اعتباريّ إنّما يظهر حكمه في القول والعقل فقط دون العين (ص).

أي، بالمشيئة.

(قد شاءها فهي المشاء).

أي، شاء[١] الارادة وعينها، فالارادة هي المشاء -أي المراد-، فالمشاء في قوله: **(فهي المَشاء)** بفتح الميم اسم مفعول من «شاء يشاء» من غير القياس، والقياس مشيء؛ إذ أصله مشيوء، نقلت ضمة الياء إلىٰ ماقبلها، واجتمعت الواو والياء، وسبقت أحدهما بالسكون فقلبت الواو ياءً وادغمت في الياء، وكُسِرَتْ ما قبلها للمناسبة، وحذفت الهمزة تخفيفاً؛ أو مصدر ميمي بمعنىٰ المشيئة، فمعنىٰ البيت[٢] مشيئته هي عين الارادة، فقولوا بالمشيئة قد شاء الحقّ المشيئة المسمّاة بالارادة، فالارادة هي المشيئة.

(يريد زيادة ويريد نقصاً — وليس مشائَه إلّا المشاءُ[٣])

بفتح الميم فيهما لأنّه مصدر ميمي أي: ليست مشيئته إلّا مشيئته.

ومعناه، أنّ المشيئة بعينها هي الأرادة الذاتيّة من حيث الأحديّة، لأنّهما في كونهما عين الذات شيء واحد.

وباعتبار امتيازهما عن الذات ونسبتهما إليها بحسب الإلهيّة كباقي الصفات، فهما حقيقتان متغايرتان يجتمعان ويفترقان من حيث الإلهيّة[٤].

فنبّه بقوله: **(مشيئته ارادته)** إلىٰ آخر البيت علىٰ أنّهما واحد في عين الأحديّة، وبقوله: **(يريد زيادة ... الخ)** علىٰ الفرق بينهما هذا علىٰ المعنىٰ الثاني في البيت السابق، وأمّا علىٰ الأوّل فيكون قوله: **(فقولوا بها قد شاءها فهي المشاء)** بفتح الميم، تنبيهاً علىٰ أنّ الارادة مترتّبة علىٰ المشيئة، كما تترتّب المشيئة علىٰ العلم، والعلم علىٰ الحياة، فهي غيرها.

---

١. الحقّ.

٢. أي معناه على التقدير الثاني، أي كون المشاء مصدراً ميميّاً.

٣. أي متعلّق الإرادة قابل للزيادة والنقص، حيث إنّها تعلّق الذات بتخصيص أحد الجائزين من طرفي الممكن، دون المشيئة، فإنّ متعلّقها ذات الشيء وهي بحالها فـ«المشاء» هاهنا مصدر ميمي، ولو جعل الأوّل مصدراً والثاني اسم مفعول فله معنى (ص).

٤. قوله: «من حيث الإلهيّة» غير موجود في بعض النسخ.

وقوله: **(يريد زيادة)** فارق آخر، وهو أنّ الارادة تتعلّق بالزيادة والنقصان في الجزئيات، أي: يريد أن يكون شيءٌ ناقصاً وآخرُ زائداً، وليست المشيئة كذلك؛ فإنّها هي العناية الإلهيّة المتعلّقة بالكلّيات لاالجزئيات.

والكلّي لايوصف بالزيادة والنقصان، ومن تتبع مواضع استعمالات الارادة في القرآن يعلم أنّ الارادة تتعلّق بايجاد المعدوم، لاباعدام الموجود، بخلاف المشيئة فإنّها متعلّقة بالايجاد والاعدام.

(فهذا الفرق بينهما فحقّق ومن وجه فعينهما سواء)

ظاهر.

(قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الحِكْمَةَ[1]﴾ ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾[2]، فلقمان بالنصّ ذوالخير الكثير بشهادة الله له بذلك، والحكمة قد تكون متلفّظاً بها[3]، وقد تكون مسكوتاً عنها[4]).

وذلك لأنّ المحلّ قد يقتضي اظهارها كالأحكام الشرعية، وقد يقتضي سترها كالأسرار الإلهيّة التي سترها الحقّ عن الاغيار، فالمنطوق بها،

(مثل قول لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ إنَّهَا﴾ أي: إنّ القصة (﴿إنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ[5] مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِى صَخْرَةٍ أَوْ فِى السَّمٰوَاتِ[6] أَوْ فِى الأرْضِ[7] يَأْتِ بِهَا[8] اللهُ﴾[9]، فهذه حكمة منطوق بها، وهي أن جعل[10] اللهَ هو الآتي بها).

---

١. لقمان(٣١): ١٢.
٢. البقرة(٢): ٢٦٩.
٣. كالأحكام الشرعيّة (جامي).
٤. كالأسرار الإلهيّة المستورة عن غير أهلها (جامي).
٥. بالرفع كما هو قراءة نافع، وحينئذٍ كان تامّة وتأنيثها لإضافة المثقال إلى الحبّة (جامي).
٦. مع بُعدها (جامي).
٧. مع طولها وعرضها (جامي).
٨. للاعتذار بها (جامي).
٩. لقمان(٣١): ١٦.
١٠. أي لقمان (جامي).

أي، جعل لقمان الحقّ آتياً بتلك الحبّة.

(وقرّر ذلك الكلام الله تعالىٰ في كتابه، ولم يردّ هذا القول علىٰ قائله[1]، وأمّا الحكمة المسكوت عنها، وقد علمت) تلك الحكمة **(بقرينة الحال، فكونه سكت عن المؤتىٰ إليه بتلك الحبّة، فما ذكره ولاقال لابنه: يأت بها الله إليك ولاإلىٰ غيرك، فأرسل الاتيان عامّاً[2])**.

أي، جعل لقمان المؤتىٰ إليه عامّاً، ما[3] عيّن ولاخصّص بقوله: إليك أو إلىٰ غيرك، كما عيّن الآتي وهو الله والمأتي به وهو الحبّة.

(وجعل المؤتىٰ[4] به في السماوات إن كان) أي: إن كان ذلك فيها **(أو في الأرض)** إن كان فيها **(تنبيهاً، لينظر الناظر في قوله: ﴿وَهُوَ اللهُ فى السَّمَوات وفى الأَرْض﴾[5])**.

أي، ليتنبّه الناظر من قوله: ﴿أَوْ في السَّمَوات أَوْ في الأَرْضِ﴾، وينتقل ذهنه من هذا القول إلىٰ قوله: ﴿وَهُوَ اللهُ في السَّمَوات وفي الأَرْض﴾.

(فنبّه[6] لقمان بما تكلّم به وبما سكت عنه أنّ الحقّ عين كلّ معلوم).

---

١. لاعقلاً ولاشرعاً (جامي).

٢. غير مخصوصٍ معيّنٍ بتعيّن المؤتى إليه، كما عيّن الآتي وهوالله سبحانه والمأتيّ به وهو مثقالِ حبّة من خردل (جامي).

٣. نافية.

٤. وهو مثقال حبّة.

٥. الأنعام(٦): ٣.

٦. لينظر حين يتنبّه وينتقل إليه من قوله: **﴿أو فى السموات أو فى الأرض﴾** ويشاهد سريان هويّته العينيّة بأحديّةجمعها الأسمائيّة في جميع الموجودات العلويّة والسفليّة والروحانيّة والجسمانيّة، فتعلم من ذلك أنّ الحقّ عين كلّ موجود عيني. ولما وقعت الإشارة من الحكمة المنطوق بها إلى الموجودات العينيّة ناسب أن يشار بما يقابل الحكمة المنطوق بها، أعني الحكمة المسكوت عنها إلى ما يقابل الموجودات العينيّة، أعني الموجودات العلميّة غير الخارجة من العلم إلى العين، فإنّها في حكم المسكوت عنها حيث لم يذكر بالذكر الوجودي، ولاشكّ أنّ وجود الموجودات العلميّة بسريان وجود الحقّ فيها كوجود الموجودات العينيّة من غير فرق، فالحقّ عين كلّ موجود علمي أيضاً.

والعبارة الجامعة لهذين الاعتبارين أنّ الحقّ عين كلّ موجود؛ لأنّ المعلوم أعمّ من الشيء الموجود بالوجود العيني المشار إليه بالحكمة المنطوق بها، ومن الموجود بالوجود العلمي فقط، المشار إليه بالحكمة المسكوت عنها، وإلى جميع ذلك أشار بقوله: «فنبّه» (جامي).

سواء كان ذلك المعلوم موجوداً في العين أو لم يكن، أي: نبّه بما تكلّم به علىٰ أنّ الحقّ عين كلّ موجود خارجيّ، وبما سكت عنه علىٰ أنّه عين كلّ معلوم علمي باق في الغيب، وغيره متّصف بالوجود العيني.

أمّا الأوّل: فلأنّه جعل الله آتياً بما في السماوات أو في الأرض، وهو الله في السماوات والأرض، كما قال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ الّذى في السَّمَاءِ اِلهٌ وَفى الأرْضِ اِلهٌ﴾[1].

أي، هويّته هي الظاهرة بالالوهيّة والربوبيّة في كلّ مافي الجهة العلويّة المسمّاة بالسماوات، والسفليّة المسمّاة بالأرض، فالحقّ عين كلّ ما في العلو والسفل المرتبي والمكاني.

وأمّا الثاني: فلأنّ الهويّة الإلهيّة هي التي لاتعيّن لها ولاتقيّد، وكلّ ما هو غيرها سواء كان موجوداً عينيّاً أو علميّاً فهو متعيّن، فعدم التعيّن المسكوت عنه إشارة إلىٰ الهويّة الإلهيّة، التي هي غير متعيّنة بنفسها، وتعيّنت بصور المعلومات العلميّة، ويجمع القسمين قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ الأوّلُ والآخِرُ والظّاهِرُ والبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ﴾[2].

فشبّه(رض) الكلام المنطوق بالكلمات الإلهيّة الموجودة في الخارج، والمسكوت عنه بالحقائق الغيبيّة التي لاوجود لها في الخارج.

وقوله: **(لأنّ المعلوم أعمّ من الشيء[3])** ليس دليلاً علىٰ أنّه نبّه بالمنطوق أو المسكوت عنه علىٰ أنّ الحقّ عين كلّ موجود؛ لأنّ كون المعلوم أعمّ من الشيء أو مساوياً له لايدلّ علىٰ أنّ الحقّ عين كلّ معلوم، بل دليل علىٰ قوله:

(فهو[4] أنكر النكرات)[5].

وقع مقدّماً عليه، وضمير «فهو» عائد إلىٰ الحقّ سبحانه، أي: إذ كان الحقّ سبحانه عين كلّ معلوم سواء كان موجوداً في العين أو لم يكن، والمعلوم أعمّ من الشيء، والشيء

---

١. الزخرف(٤٣): ٨٤.

٢. الحديد(٥٧): ٣.

٣. لأنّه يعمّ الموجود والمعدوم، والشيء مختصّ بالموجود (جامي).

٤. أي المعلوم (جامي).

٥. أي لامفهوم أعمّ منه؛ إذ هو شامل للموجودات العلميّة من الممكنات والممتنعات (جامي).

أنكر من كلّ نكرة، فينتج أنّ الحقّ أنكر النكرات، لذلك لم يعلم حقيقته غيره كما قال أكمل الخلائق: «ما عرفناك حقّ معرفتك»[١]، وإن كان باعتبار آخر أعرف المعارف.

وإنّما جعل المعلوم أعمّ من الشيء بناء علىٰ قول من قال: إنّ المعدوم ليس بشيء، والموجود هو الشيء، فالمعلوم أعمّ منه؛ لأنّ علم الحقّ محيط بكلّ ما وجد ولم يوجد سواء كان ممكناً أو ممتنعاً، وأمّا علىٰ قول من قال: إنّه شيء فمتساويان، وعلىٰ تقدير التساوي أيضاً يكون الحقّ أنكر النكرات.

(ثمّ تمّم الحكمة واستوفاها، لتكون النشأة[٢] كاملة فيها).

أي، لتكون هذه النشأة اللقمانيّة كاملة في الحكمة والمعرفة بالله.

(فقال: إنّ الله لطيف، فمن لطافته[٣] ولطفه[٤] أنّه في الشيء المسمّىٰ بكذا المحدود بكذا، عين ذلك[٥] الشيء[٦]).

أي، ومن غاية لطفه صار عين الاشياء المتبائنة، المسمّاة بالأسماء المختلفة، المحدود بالحدود الخاصّة.

(حتّىٰ لايقال فيه[٧]).

أي، في ذلك الشيء المسمّىٰ باسم معيّن.

(إلّا ما يدلّ عليه اسمه[٨] بالتواطؤ والاصطلاح).

«اسمه» عطف بيان لـ«ما»، أي: وذلك الشيء معيّن باسم كذا وحدّ كذا، حتّىٰ لايطلق عليه ولايقال فيه إلّا ما يدلّ عليه من الاسم الذي تواطئوا عليه واصطلحوا به،

---

١. *بحارالأنوار* ج٦٩ ص٢٩٢.

٢. اللقمانيّة (جامي).

٣. الصوريّة (جامي).

٤. المعنوي (جامي).

٥. خبر لقوله: «إنّه».

٦. المسمّى المحدود (جامي)

٧. أي في ذلك الشيء ولا [illegible] عليه (جامي).

٨. أي إلّا المفهوم الذي يدلّ على ذلك المفهوم اسم ذلك الشيء (جامي).

فالتواطؤ بمعنىٰ التوافق.

(فيقال: هذا سماء، وأرض، وصخرة[١]، وشجرة[٢]، وحيوان، وملك[٣]، ورزق، وطعام[٤]، و[٥]العين واحدة من كلّ شيء).

أي، من الأشياء الموجودة المسمّاة بالاسماء المختلفة.

(وفيه) أي: في تلك العين الواحدة في كلّ شيء **(كما[٦] تقول الأشاعرة[٧]: إنّ العالم كلّه متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا: العين واحدة).**

أي، قولهم: العالم كلّه جوهر واحد هو بعينه قولنا: إنّ العالم عين واحدة.

(ثمّ قالت) أي: الأشاعرة **(ويختلف[٨] بالأعراض[٩]، وهو قولنا: وتختلف وتتكثّر[١٠] بالصور والنّسب، حتّىٰ يتميّز[١١] فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته[١٢]، أو[١٣] عرضه، أو مزاجه، كيف شئت فقل، و[١٤] هذا عين هذا من حيث جوهره).**

---

١. فيما فيه المؤتى به (جامي).

٢. وهي ما في الصخرة (جامي).

٣. في المغتذي (جامي).

٤. في الغذاء (جامي).

٥. الواو حاليّة، أي والحال أنّ العين واحدة منتزعة من كلّ شيء وسارية فيه، ولايقال فيها ما يدلّ على هذه العين الواحدة، لاختفائها فيها لكمال لطافتها (جامي).

٦. وقولنا يوجده العين بعينه (جامي).

٧. إن أراد الأشاعرة من الجوهر والأعراض ما تقدّم في الفصل الرابع من الجوهر والعرض على اصطلاح أهل الله، أو أرادوا من الأعراض الحركة في عالم الشهادة المطلقة؛ لأنّ بالحركة الحبيّة والحركة الجوهريّة وتجدّد الأمثال ظهرت الكثرة على ما يراه أهل الحكمة القويمة والعرفان الأصيل، فهو المراد، وإلّا ففيه ما فيه.

٨. أي الجوهر الواحد (جامي).

٩. المختلفة (جامي).

١٠. أي العين الواحدة (جامي).

١١. بعض الصور والنسب عن بعضٍ (جامي).

١٢. في عرفنا (جامي).

١٣. اي أو من حيث عرضه في عرف المتكلّم أو من حيث مزاجه في عرف الحكمة (جامي).

١٤. ويقال هذا (جامي).

أي، قول الأشاعرة أنّ العالم جوهر واحد يختلف بالاعراض، هو بعينه قولنا: إنّ العالم عين واحدة ظاهرة بالصور المختلفة، ومتكثّرة بالأعراض المتبائنة والأمزجة المتفاوتة، فيقال: هذا عين هذا من حيث الجوهر والحقيقة الواحدة، وهذا غير ذلك من حيث الصورة والعرض.

(ولهذا يؤخذ عين الجوهر في حدّ كلّ[1] صورة و[2]مزاج).

أي، ولهذا الاتحاد في الجوهريّة يؤخذ عين الجوهر في تعريف كلّ واحد من الموجودات، فالمراد بالصورة والمزاج ذوا الصورة والمزاج، لاالعرض الذي نفهم منهما.

(فنقول نحن: إنّه[3] ليس سوىٰ الحقّ، ويظنّ المتكلّم[4] أنّ مسمّىٰ الجوهر وإن كان حقّاً[5]» أي: أمراً ثابتاً (ما هو عين الحقّ الذي يطلعه[6] أهل الكشف والتجلّي)[7] وهو الله تعالىٰ الخالق لكلّ شيء، الرازق لكلّ حيّ.

(فهذا حكمة كونه لطيفاً).

أي، هذا السريان في الاشياء وكونه عينها، حكمة كونه تعالىٰ لطيفاً.

(ثمّ نعت[8] وقال: خبيرٌ، أي: عالمٌ عن اختبار، وهو) أي: العلم الاختبارى، هو الذي دلّ عليه **(قوله: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ[9]﴾ وهذا هو علم الأذواق)**.

أي، وهذا العلم هو الذي يحصل بالذوق والوجدان للهويّة الإلهيّة في مظاهر الكمّل وأصحاب الأذواق.

---

١. ذى صورة (جامي).

٢. و ذي مزاجٍ (جامي).

٣. أي الجوهر المأخوذ في كلّ حدٍّ (جامي).

٤. خ ل: «الأشاعرة».

٥. أي متحقّقاً ثابتاً.

٦. خ ل: «يطلقه».

٧. وهو الوجود الحقّ الذي أوجد الأشياء بلطف سريانه (جامي).

٨. الله سبحانه (جامي).

٩. محمّد(٤٧): ٣١.

(فجعل الحقّ نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً، ولاتقدر على، انكار ما نصّ الحقّ عليه في حقّ نفسه، ففرّق تعالىٰ ما بين الذوق[1] والعلم المطلق)[2].

بقوله: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ الذي هو من حضرة الاسم «الخبير»، المتميّز بالتقيّد بالذوق عن حضرة الاسم «العليم».

(فعلم الذوق مقيّد بالقوىٰ).

إذ الذائق لايذوق ذلك ولايجده إلّا بالقوىٰ الروحانيّة أو الجسمانيّة.

(وقد قال تعالىٰ عن نفسه) أي: أخبر عن نفسه **(أنّه عين قوى عبده في قوله: «كنت سمعه»، وهو قوّة من قوىٰ العبد، «وبصره» وهو قوّة من قوىٰ العبد، «ولسانه» وهو عضو من أعضاء العبد، «ورجله ويده»، فما اقتصر في التعريف[3] علىٰ القوىٰ فحسب حتّىٰ ذكر الاعضاء، وليس العبد بغير هذه الاعضاء والقوىٰ، فعين مسمّىٰ العبد هو الحقّ، لاعين العبد[4] هو السيّد)**.

أي، العين الواحدة التي لحقتها العبوديّة وصارت مسمّاة بالعبد هو الحقّ مجرّد عن العبوديّة، ولكن ليس عين العبد مع صفة العبوديّة عين السيّد مع صفة السيادة.

(فإنّ النّسب متميّزة[5] لذاتها[6]، وليس المنسوب إليه متميّزاً[7]، فإنّه ليس ثمّة سوىٰ عينه[8] في جميع النّسب، فهو عين واحدة ذات نسب واضافات وصفات).

أي، فإنّ المراتب والصفات متمائزة لذواتها، والذات التي لها المراتب والصفات واحدة لاتكثّر فيها أصلاً.

---

١. خ ل: «علم الذوق».

٢. من الفرق بقوله: «حتّى نعلم» الدالّ على تقيّده بالذوق (جامي).

٣. أي تعريف الحقّ بسريانه في العبد (جامي).

٤. المقيّد بالنسبة العبديّة (جامي).

٥. تقتضي التميّز (جامي).

٦. وليس بعضها نفس بعض، فإنّ العبديّة ليست نفس السيادة (جامي).

٧. من حيث الحقيقة (ق).

٨. معه فيتميّز عنه، فهو هو وحده في جميع نسبه الذاتيّة التي هي عينه، فهو عين واحدة، كذا وجدنا المتن في شرح مؤيد الدين الجندي.

(ثمّ فمن تمام[1] حكمة لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين «لطيف خبير»، سمّي بهما الله تعالىٰ، فلو جعل ذلك في الكون ـ وهو الوجود ـ فقال «كان»، لكان أتمّ في الحكمة وأبلغ، فحكىٰ الله تعالىٰ قول لقمان علىٰ المعنىٰ كما قال، لم يزد[2] عليه شيئاً).

أي، جاء لقمان بالاسمين في قوله: ﴿إنّ اللهَ لَطيفٌ خَبيرٌ﴾[3]، وسمّي الحقّ بهما، فلو جاء بالكلمة الوجوديّة[4] وقال: «وكان الله لطيفاً خبيراً» لكان أتمّ في الحكمة وأبلغ في الدلالة، لدلالته علىٰ أنّه تعالىٰ موصوف بهذين الوصفين في الأزل، وهما من مقتضيات ذاته تعالى، لكن لمّا ذكره كذلك حكي الله قوله كما قال ولم يزد عليه شيئاً.

(وإن كان قوله: ﴿إنّ اللهَ لَطيفٌ خَبيرٌ﴾ من قول الله[5]، فلما علم الله تعالىٰ[6] من لقمان أنّه لو نطق متمّماً لتمّم بهذا)[7].

أي، وإن كان قوله: ﴿إنّ اللهَ لَطيفٌ خَبيرٌ﴾ قول الله لاقول لقمان، كان ذلك أيضاً راجعاً إلىٰ لقمان؛ لأنّه علم الله تعالىٰ منه أنّه لو أراد أن يتمّم لتمّم بهذا القول.

وقيل عذراً من ذلك: إنّ لقمان لفرط شفقته وتعطّفه علىٰ ابنه قام في مقام التعليم والارشاد والنصيحة مخبراً عن الواقع، ليتمكّن ويتحقّق في نفس ابنه

---

١. خ ل: «ثمّ تمام».

٢. وفي بعض النسخ: «ولم يزد عليه».

٣. لقمان(٣١): ١٦.

٤. «كان» حرف وجودي.

٥. يعني في *القرآن العزيز* (جندي).

٦. أي فوروده هاهنا لما علم الله من لقمان (جامي).

٧. يعني قوله: ـ ﴿إنّ الله لطيف خبير﴾ ـ إخبارٌ بأنّه تعالى موصوف باللطف والخبرة، وذلك يدلّ على أنّه تعالى كذلك في الواقع، ولايدلّ على أنّ وجوده يقتضي ذلك، فلو أتى بالكلمة الوجوديّة الدالّة على اتّصافه بالصفتين المذكورتين في الأزل فقال: وكان الله لطيفاً خبيراً، لكان أتمّ في الحكمة وأبلغ، لدلالته على أنّ وجوده تعالى كان في الأزل كذلك، لاقتضاء وجوده تلك النسبة فهو كذلك لطيف خبير في الحال الواقع.
وأمّا العبارة المذكورة فيحتمل أن تكون كذلك في الأزل وأن لايكون لكنّ الله تعالى حكى قول لقمان كما قال من غير تغيير، وإنّما قال لقمان بهذه الصيغة مع كلمة التحقّق والتأكّد ليتمكّن ويتحقّق في نفس إبنه أنّه في الواقع كذلك جزماً (ق).

﴿إنّ الله لَطيفٌ خَبيرٌ﴾ في الواقع، فهو أنسب في الحكمة، والله أعلم بالحقّ.

(وأمّا قوله: ﴿إن تَكُ مِثقَالَ حَبّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ لمن هي له غذاء، وليس إلّا الذرّة المذكورة[1] في قوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[2] فهي أصغر متغذ والحبّة من الخردل أصغر غذاء).

أي، وأمّا الحكمة في قوله: ﴿إنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ فهي بيان «أصغر متغذ» و «أصغر غذاء»؛ لأنّه في معرض المبالغة في أنّ حبّة خردل من الغذاء لا يفوّتها الله عمّن هي له غذاء.

ثمّ قال: **(وليس إلّا الذرّة)** أي: وليس ذلك المتغذي إلّا الذرّة المذكورة في قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾ الآية، وهي النملة الصغيرة، فهي أصغر متغذ والحبّة من الخردل أصغر غذاء.

(ولو كان ثَمّ أصغر) أي: من الذرّة في المتغذي، وأصغر من حبّة الخردل في الغذاء.

(لجاء به، كما جاء بقوله: ﴿إنّ الله لا يَسْتَحى اَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بعوضة﴾، ثُمّ لمّا علم أنّه ثَمّ ما هو أصغر من البعوضة[3] قال: ﴿فَمَا فَوْقَها﴾[4] يعني في الصغر، وهذا[5] قول الله، والتي في الزلزلة[6] قول الله أيضاً، فاعلم ذلك، فنحن نعلم أنّ الله ما اقتصر علىٰ وزن الذرّة وثَمّ ما هو أصغر منها، فإنّه جاء بذلك علىٰ المبالغة، والله أعلم).

أي، نحن نعلم أنّ الله ما اقتصر علىٰ الذّرة إلّا لانّه [لانها ـ ظ] أصغر متغذ، ولو كان ثَمّ أصغر متغذّ منها لجاء به للمبالغة، كما قال: ﴿فَمَا فَوْقَها﴾ يعني في الصغر.

(وأمّا تصغيره[7] اسم ابنه فتصغير رحمة، ولهذا وصّاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك،

---

١. أي ليس من هي غذاء له ممّا يسمّى بالاسم ويذكر به، حيث يكفى في تغذيته حبّة واحدة إلّا الذرّة (جامي).

٢. الزلزلة (٩٩): ٧ـ٨.

٣. ممّا يسمّى باسم ويذكر به وهي النملة الصغيرة (جامي).

٤. البقرة (٢): ٢٦.

٥. أي قوله تعالى: ﴿إنّ الله لايستحيى أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها﴾.

٦. أي سورة الزلزلة.

٧. فى الدفتر الثاني من *المثنوي* للعارف الرومي:

←

وأمّا حكمة وصيّته في نهيه إيّاه أن لاتشرك بالله، فإنّ ﴿الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عظيمٌ[١ و٢]﴾.

فتنبيه لابنه ولكلّ من يسمع هذا الكلام علىٰ أنّ الشريك منتف في نفس العين، إذ الأمر الواحد الأحدي هو الظاهر في كلّ من الصور، فجعل احدىٰ الصورتين شريكاً للاخرىٰ، اشراك للشيء مع نفسه وهو ظلم عظيم.

ولمّا ذكر أنّ الشرك ظلم، فلابدّ ممّن وقع عليه الظلم، قال:

(والمظلوم[٣] المقام[٤]، حيث نعته[٥] بالانقسام[٦]).

أي، المظلوم هو المحلّ الذي وصفه المشرك الظالم بالانقسام إلىٰ الاثنينيّة.

(وهو[٧] عين واحدة[٨]).

أي، والحال أنّ المحلّ القابل للصور والاضافات عين واحدة، لاتكثّر فيها ولاانقسام.

(فإنّه لايشرك معه إلّا عينه[٩]، وهذا[١٠] غاية الجهل[١١]).

→

آن غلامك را چو ديد اهل ذكاء / آن دگر را كرد اشارت كه بيا

كاف رحمت گفتمش تصغير نيست / جد چو گويد طفلكم تحقير نيست

(مثنوى معنوى ج١ ص٢٩٤).

ونحوه ما في ذلك الدفتر في قصّة موسى عليه السلام والراعي:

دستكت بوسم بمالم پايكت / وقت خواب آيد برويم جايكت

(مثنوى معنوى ج١ ص٣٤١)

١. لقمان(٣١): ١٣.

٢. وبيّنٌ أنّ الظلم أنّما يتحقّق من ظالمٍ ومظلومٍ، والظالم هنا هو المشرك والمظلوم المقام (ص).

٣. مبتدأ.

٤. خبر.

٥. المشرك (جامي).

٦. بتعدّد متعلّقه (جامي).

٧. أي ذلك المقام (جامي).

٨. باعتبار متعلّقه لايقبل التعدّد أصلاً ولاينقسم بتعدّده مقام الألوهيّة، وإنّما لايقبل التعدّد؛ لأنّ تعدّده عبارة عن أن يشرك معه غيره في الألوهيّة، وذلك باطلٌ (جامي).

٩. إذ كلّ موجود فرض شريكاً له فهذه العين الواحدة عينه (جامي).

١٠. أي إشراك شيءٍ مع ما هو عينه (جامي).

١١. وهو الظلم العظيم (ص).

أي، لأنّ المشرك إذا أشرك مع الحقّ إلهاً آخر لابدّ أن يكون موجوداً، وكلّ ماله وجود فهو متحقّق بالوجود الذي هو الحقّ، فما أشرك معه إلّا عينه لاغيره، وهذا عين الجهل بالحقيقة والإله.

(وسبب ذلك[١]**)** ذلك إشارة إلىٰ قوله: **(فإنّه لايشرك معه إلّا عينه)**، أي: وسبب ذلك الاشراك:

(أنّ الشخص الذي لامعرفة له بالأمر علىٰ ما هو عليه[٢] **ولابحقيقة الشيء**[٣]**، إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة، وهو لايعرف أنّ ذلك الاختلاف في عين واحدة، جعل الصورة**[٤] **مشاركة للاخرىٰ في ذلك المقام**[٥]**، فجعل لكلّ صورة جزءاً من ذلك المقام)**[٦].

أي، جعل العين الواحدة الحاملة للصور الوجوديّة منقسمة، فجعل لكلّ صورة جزءاً منها.

(ومعلوم في الشريك أنّ الأمر[٧] **الذي يخصّه)** أي: القسم الذي يخصّ الشريك **(ممّا وقعت فيه المشاركة، ليس عين**[٨] **القسم الآخر الذي شاركه**[٩]**، إذ هو**[١٠] **للآخر)** لأنّ

---

١. أي سبب ذلك الشرك تارة تجزئة الأمر المشترك فيه، وهي أنّ الشخص... (جامي).

٢. يعني الصور المختلفة جنساً ونوعاً وشخصاً (ص).

٣. الواحدة بالوحدة الحقيقيّة (ص).

٤. الواحدة (جامي).

٥. بأن قسّم المقام بالتجزئة بين الصورتين (جامي).

٦. ومعلوم بيّن أنّ الشركة إمّا بالتجزئة والتقسيم، بأن يكون لكلّ من المتشاركين حصّة من التشارك فيه أو بالإشاعة والبدل، بأن يكون المتشارك فيه مشاعاً لهما وهما يحكمان فيه على سبيل البدل، ولاسبيل إلى شيء منها عند التحقيق، أمّا الأوّل فلأنّه مبيّن ومعلوم في الشريك ... إلى آخره، وأما الثاني فلأنّ مبناه على تحقيق الإشاعة، وأشار إليه بقوله: وسبب ذلك الشركة المشاعة (ص).

٧. أي الجزء الذي (جامي).

٨. الجزء (جامي).

٩. أي الشريك الثاني الأول (جامي).

١٠. أي الجزء الآخر أنّما هو للآخر من الشريكين (جامي).

الفرض أنّ ذلك القسم للآخر.

(فإذاً ما ثَمَّ شريك في الحقيقة، فإنّ كلّ واحد[١] علىٰ حظّه[٢] ممّا قيل فيه: إنّ بينهما مشاركة فيه، وسبب[٣] ذلك الشركة[٤] المشاعة).

أي، وسبب ذلك القول ـ أي القول بوجود الشريك ـ هو الاشتراك في العين الواحدة الغير المنقسمة، فقوله: **(الشركة المشاعة)** خبر للمبتدأ.

(وإن كانت مشاعة، فإنّ التصريف[٥] من أحدهما يزيل الاشاعة).

أي، وإن كانت العين الواحدة مشاعة مشتركة بين الشريكين أيضاً تزول الاشاعة، أي: الشركة إذا كان أحدهما مطلق التصرّف والآخر لاتصرّف له، ولاشكّ أنّ الحقّ تعالىٰ مطلق التصرّف في العالم، فلااشاعة ولا شركة.

﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحمٰنَ﴾[٦و٧] هذا روح المسألة).

أي، قوله تعالىٰ: **﴿قُلِ ادْعُوا اللهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحمٰنَ﴾** هو روح مسألة الشركة وحقيقتها، وذلك لأنّ الشيء أنّما يتحقّق بروحه التي تربّه، والشركة التي يثبتها المشركون أمر وهمي لاروح لها ولاحقيقة في نفس الأمر، والشركة التي بين الاسم «الله» والاسم «الرحمٰن» أمر حقيقيّ؛ لدلالة كلّ منهما علىٰ الذات، وهي أنّما تستفاد من هذه الآية، فكانت الاية روح مسألة الشركة.

و«هذا» إشارة إلىٰ ما قال الشيخ رض في **(فتوحاته)**[٨] في فصل الأولياء المشركين بالله: فلاتجزع من أجل الشريك الذي شقي صاحبه، فإنّ ذلك ليس بمشرك حقيقة وأنت

---

١. منها (جامي).

٢. أي نصيبه (جامي).

٣. مبتدأ.

٤. خبر.

٥. في أكثر النسخ: «التصريف» وبعضها «التصرف» والجامي فسّر التصريف بالتصرّف كالقيصري.

٦. الإسراء(١٧): ١١٠.

٧. فإنّه يدلّ على شركة اسمي: «الله» و«الرحمن» بل الأسماء كلّها في الدلالة على الذات الأحديّة الجامعة للأسماء كلّها (جامي).

٨. راجع *الفتوحات المكيّة* الباب ٧٣ ج٢ ص١٣٨.

هو المشرك علىٰ الحقيقة، لأنّه من شأن الشركة اتحاد العين المشتركة فيها، فيكون لكلّ واحد الحكم فيه علىٰ السواء، وإلّا فليس بشريك مطلق، وهذا الشريك الذي أثبته الشقي لم يتوارد مع الله علىٰ أمر يقع فيه الاشتراك، فليس بمشرك علىٰ الحقيقة[1]، بخلاف السعيد فإنّه اشرك الاسم «الرحمٰن» بالاسم «الله» وبالأسماء كلّها في الدلالة علىٰ الذات وفي الجامعيّة للاسماء والصفات، فهو أقوىٰ في الشرك من هذا، فإنّ الأوّل شريك من دعوىٰ كاذبة، وهذا أثبت شريكاً بدعوىٰ صادقة، فغفر لهذا المشرك لصدقه ولم يغفر لذلك المشرك لكذبه في دعواه، فهذا أولىٰ باسم المشرك من الآخر، والله هو الغفور الرحيم.

---

١. خ ل: «فليس بمشرك حقيقةً».

فصّ حكمة
إماميّة في كلمة هارونيّة



فصّ حكمة إماميّة في كلمة هارونيّة[1]

«الامامة»[2] اسم من أسماء الخلافة كما قال في حقّ نبيّه إبراهيم صلوات اللّه عليه: ﴿إنّي جاعلك للنّاس إماماً[3]﴾، أي: خليفة عليهم، وهي إمّا بواسطة أو بلاواسطة، والقسمان ثابتان في هارون عليه السلام، لذلك اختصّت بكلمته.

---

۱. قاضي نورالله شهيد در مجلس ششم *مجالس المؤمنين* (ص۲۸۱ چاپ سنگی) در شرح حال شيخ اكبر گويد: در عنوان فص هاروني از كتاب *فصوص* إيمايى دقيق به حديث منزلت فرموده.

مرحوم سيد صالح خلخالی در شرح *مناقب* (ص۴۱) منسوب به شيخ گويد: عبارت فصّ هارونی كه قاضی تستر از اشارات آن عبارت بشارت تشيّع داده اين است: «فص حكمة إماميّة في كلمة هارونيّة» تفهيم إشعار اين عبارت بر حديث منزلت شرحى مبسوط لازم دارد. بايد دانست كه حديث منزلت از احاديث مستفيضه و در نزد بعضى از أخبار متواتره است، هر يك از جماعت شيعى و سنّى آن حديث شريف را بر وجهى مخصوص روايت نموده اند «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لانبيّ بعدي» رؤساى علماى إماميّه از اين حديث بر خلافت آن حضرت برهان قطعى استخراج نموده، گويند: تمامى منزلت هاى هارونى به قرينهٔ عموم منزلت ووجود استثناى نبوّت به مقتضاى اين حديث متواتر براى حضرت أمير عليه السلام ثابت است ومن جمله آن منزلت ها، خلافت وى بوده براى حضرت موسى عليه السلام پس حضرت امير عليه السلام نيز از روى ميزان عمومى اين حديث داراى خلافت بلافصل محمدى صلى الله عليه وآله باشد، كمافى هارون لموسى. به اختصار نقل كرده ايم.

۲. الإمامة لقب من ألقاب الخلافة (جندي).

۳. البقرة(۲): ۱۲۴.

أمّا الأوّل: فلكونه خليفة موسىٰ عليه السلام، كما قال: ﴿اخْلُفْنى فى قَوْمى﴾[١].

وأمّا الثاني: فلكونه نبيّاً رسولاً مبعوثاً من الحقّ إلىٰ الخلق بالسيف كأخيه موسىٰ، فقويت نسبة الامامة إليه، فكان إماماً مطلقاً من جانب الحقّ، وإماماً مقيّداً من جانب موسىٰ عليه السلام.

(اعلم، أنّ وجود هارون عليه السلام[٢] كان من حضرة الرحموت، بقوله) أي: بدليل قوله: **(﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا﴾ يعني لموسىٰ ﴿اَخَاهُ هٰرُونَ نَبِيّاً﴾[٣] فكانت نبوّته من حضرة الرحموت[٤])**.

أي، من حضرة الرحمة سمّيت بالرحموت مبالغة كما يسمّىٰ عالم الملائكة بالملكوت وعالم المجرّدات بالجبروت، وإنّما كانت نبوّته من الرحمة لأنّ موسىٰ عليه السلام كان خشناً في الخلق صلباً في الدين، ولم يكن فصيحاً في النطق، فطلب من الله أخاه هارون ليكون معه في الدعوة، فيعينه بالاخلاق الحسنة، فينجبر موسىٰ بخلقه وفصاحته، ويرغب الناس في طاعته، كما قال: ﴿رَبِّ اشْرَحْ لي صَدْرى * وَيَسِّرْ لي اَمْرى * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانى * يَفْقَهُوا قَوْلى * وَاجْعَلْ لي وَزيراً مِنْ اَهْلى * هٰرُونَ اَخى * أُشْدُدْ بِهِ اَزْرى * وَاَشْرِكْهُ فى اَمْرى * كَىْ نُسَبِّحَكَ كَثيراً * وَنَذْكُرَكَ كَثيراً * اِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصيراً﴾[٥]، فكان وجود هارون معه في الدعوة رحمة من الله واجابة لدعوته.

(فإنّه أكبر[٦] من موسىٰ سنّاً، وكان موسىٰ أكبر منه نبوّة، ولمّا كانت نبوّة هارون من حضرة الرحمة لذلك قال لأخيه موسىٰ: يَبْنَؤُمَّ، فناداه بأُمّه لابأبيه، إذ كانت الرحمة للأُمّ دون الأب أوفر في الحكم[٧]).

---

١. الأعراف(٧): ١٤٢.

٢. في مقام الإمامة وتحقيقه به كان من (جامي).

٣. مريم(١٩): ٥٣.

٤. أي الرحمة عليه وعلى موسى عليه السلام وعلى أمّته (جامي).

٥. طه(٢٠): ٢٥ـ ٣٥.

٦. وإنّما قال: ﴿أشدد به أزرى وأشركه فى أمرى﴾ فإنّه أكبر من موسى (ص).

٧. أي في الأثر المترتّب عليها من الرقّة والعطوفة (جامي).

أي، في حكم التعطّف والشفقة.

(ولولا تلك الرحمة) الذاتيّة في الأُمّ **(ما صبرت علىٰ مباشرة التربية، ثُمّ قال: ﴿لاَ تَأْخُذْ بِلِحْيَتي وَلاَ بِرَأْسِي﴾[١] ولا تشمت بي الأعداء، فهذا كلّه[٢] نفس من أنفاس الرحمة، وسبب ذلك)** الغضب والأخذ باللحية.

(عدم التثبّت[٣] في النظر في ما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه، فلو نظر فيها نظر تثبّت لوجد فيها الهدىٰ والرحمة).

كما قال تعالىٰ: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَىٰ الغَضَبُ اَخَذَ الأَلْوَاحَ وَفِى نُسْخَتِهَا هُدىً وَرَحْمَةٌ لِلَّذينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾[٤].

(فالهدىٰ بيان ما وقع من الأمر الذي اغضبه، ممّا هو هارون بريء منه، والرحمة بأخيه).

أي، الهدىٰ المذكور وهو المكتوب فيها كيفيّة ما وقع من عمل العجل، واضلال السامري لهم، وبراءة هارون منه، والرحمة المذكورة هي الرحمة علىٰ أخيه، فيكون الخبر[٥] محذوفاً لوجود القرينة.

(فكان) عطفٌ علىٰ قوله: **(لوجد)**، أي: لوجد فيها الهدىٰ والرحمة.

فكان موسىٰ **(لايأخذ بلحيته بمرأىً[٦] من قومه)** أي: علىٰ نظر قومه **(مع كبره وأنّه أسنّ منه، فكان ذلك من هارون شفقة علىٰ موسىٰ، لأنّ نبوّة هارون من رحمة الله، فلايصدر منه إلّا مثل هذا، ثُمّ قال هارون لموسى** عليهما السلام **﴿اِنّي خَشيتُ اَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَني اِسْرائيلَ﴾[٧]**، فتجعلني سبباً في تفريقهم.

---

١. طه(٢٠): ٩٤.

٢. بل كلّ واحد منه (جامي).

٣. من موسى عليه السلام.

٤. الأعراف(٧): ١٥٤.

٥. وهو «هي الرحمة».

٦. أي بمكان يراه قومه ويرون ما يفعل بأخيه (جامي).

٧. طه(٢٠): ٩٤.

فإنّ عبادة العجل فرّقت بينهم، فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري وتقليداً له، ومنهم من توقّف عن عبادته حتّى يرجع موسىٰ إليهم فيسألونه في ذلك، فخشيَ هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه، وكان موسىٰ أعلم بالأمر من هارون، لأنّه علم ما عبده أصحاب العجل).

أي، علم موسىٰ ما الذي عبده أصحاب العجل فى الحقيقة.

(لعلمه بأنّ الله قد قضىٰ ألّا يُعْبَدَ إلّا إيّاه كما قال تعالىٰ: ﴿وَقَضىٰ رَبُّكَ اَلّا تَعْبُدُوا اِلّا اِيّاهُ﴾[١] وما حكم الله بشيء إلّا وقع، فكان عتب موسىٰ أخاه هارون لما وقع الأمر[٢] في إنكاره[٣،٤]، وعدم اتساعه)[٥،٦].

أي، كان عتب موسىٰ أخاه هارون لأجل انكاره عبادة العجل، وعدم اتساع قلبه لذلك.

(فإنّ العارف من يرىٰ الحقّ في كلّ شيء[٧]، بل يراه عين كلّ شيء، فكان موسىٰ يربّي هارون تربية علم).

واعلم، أنّ هذا الكلام وإن كان حقّاً من حيث الولاية والباطن، لكن لايصحّ من حيث النبوّة والظاهر، فإنّ النبيّ يجب عليه إنكار العبادة للأرباب الجزئيّة، كما يجب عليه إرشاد الأمّة إلىٰ الحقّ المطلق، لذلك أنكر جميع الأنبياء عبادة الأصنام وإن كانت مظاهر للهويّة الإلهيّة.

فانكار هارون عبادة العجل من حيث كونه نبيّاً حقّ، إلّا أن يكون محمولاً علىٰ أنّ موسىٰ عليه السلام علم بالكشف أنّه ذهل عن شهود الحقّ الظاهر في صورة العجل، فأراد أن ينبّهه علىٰ ذلك، وهو عين التربية والارشاد منه.

---

١. الإسراء(١٧): ٢٣.
٢. أي أمر مبالغته (جامي).
٣. على عبادة العجل فى الظاهر (جامى).
٤ و ٥. هارون.
٦. لها في الباطن (جامي).
٧. وذلك لمن لايتميّز في ذوقه ظاهر الوجود عن مظهره تميّزَ الظلّ عن النور قائلاً بالمتقابلين (ص).

وانكاره عليه السلام[1] علىٰ السامري وعجله علىٰ بصيرة، فإنّ إنكار الأنبياء والأولياء لعبادة الأصنام ـ التي هي المظاهر ـ ليس كانكار المحجوبين، فإنّهم يرون الحقّ مع كلّ شيء بخلاف غيرهم، بل ذلك لتخليصهم عن التقيّد بصورة خاصّة وتجلٍّ خاص[2]، إذ فيه إنكار باقي المجالي، وهو عين الضلال.

(**وإن كان أصغر منه في السنّ، ولذلك**) أي: ولأجل أنّه كان مربيّاً لهارون عليه السلام.

(**لمّا قال له هارون ما[3] قال[4]، رجع[5] إلىٰ السامري فقال له: ﴿فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيّ﴾[6]**).

أي، ما شأنك وما مرادك، أي: لذلك رجع موسىٰ إلى السامري، فقوله: (**لمّا قال له هارون ما قال**) جملة اعتراضية.

(**يعني فيما صنعت من عدُولك إلىٰ صورة العجل علىٰ الاختصاص، وصُنْعك هذا الشبح من حُليّ القوم، وتَرْكك الإله**) المطلق الذي هو إله العالمين.

(**حتّىٰ أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم، فإنّ عيسىٰ يقول لبني اسرائيل: «يا بني اسرائيل، قلب كلّ إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء»**).

والاموال السماويّة هي العلوم والمعارف والأعمال الصالحة، الكاسبة للتجلّيات الإلهيّة، والسعادات الأبديّة.

(**وما سمّي المال مالاً إلّا لكونه بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة، فهو المقصود الأعظم[7] المعظم في القلوب؛ لما فيها من الافتقار إليه**)[8].

---

١. أي موسى عليه السلام.
٢. «مجلى معيّن» خ.
٣. فاعل «قال» الأوّل.
٤. أعرض عن هارون ورجع إلى السامري (جامي).
٥. موسى عليه السلام.
٦. طه(٢٠): ٩٥.
٧. حيث جعل صاحبه نفسه ـ التي هي أعظم شيء عنده ـ عبده (جامي).
٨. في نيل المقاصد وتحصيل الحوائج (جامي).

أي، إلىٰ المال.

(وليس للصور بقاء، فلابدّ من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسىٰ بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثُمّ نسف رماد تلك الصورة في اليمّ نسفاً، وقال له: ﴿انْظُرْ إِلىٰ إِلٰهِكَ﴾[1] فسمّاه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم).

أي، نبّه أنّه مظهر من المظاهر ومجلىً من مجاليه.

(لما علم أنّه بعض المجالي الإلهيّة ﴿لَنُحرّقنّه﴾ أي، قال: انظر إلىٰ إلهك لنحرّقنّه ولننسفنّه في اليمّ نسفاً.

(فإنّ حيوانيّة الانسان لها التصرّف في حيوانيّة الحيوان، لكون الله سخّرها للانسان، ولاسيما وأصله) أي: أصل العجل **(ليس من حيوان)**.

أي، ولاسيما في شيء ليس أصله حيواناً، لأنّ العجل المعمول من الحليّ ما كان حيواناً أصليّاً.

(فكان) أي: العجل **(أعظم في التسخير)** أي: في قبول التسخير.

(لأنّ غير الحيوان ماله ارادة) حتّىٰ يحصل منه الإبائة والامتناع لما يريد الانسان **(بل هو بحكم من يتصرّف فيه من غير إبائة)** أي: امتناع.

(وأمّا الحيوان فهو ذو ارادة وغرض، فقد يقع منه الإبائة في بعض التصريف، فإن كان فيه) أي: في الحيوان **(قوّة إظهار ذلك الاباء ظهر منه الجموح لمايريده منه الانسان[2]، وإن لم تكن له هذه القوّة أو يصادف[3])** غرض الانسان **(غرض الحيوان، انقاد الحيوان مذلّلاً لما يريده، كما منه ينقاد)** الانسان **(مثله)** من الأناسي **(لأمر فيما رفعه الله به)**.

ضمير «رفعه الله» عائد إلىٰ مثله، أي: في شيء رفع الله ذلك المثل به، كالعلم والجاه والمنصب.

(من أجل[4] المال الذي يرجوه منه، المعبّر عنه) أي: عن ذلك المال

---

١. طه(٢٠): ٩٧.

٢. أي ذلك الإنسان المتصرّف (جامي).

٣. أي توافق.

٤. بدلٌ من قوله: «لأمر فيما رفعه» بدل البعض من الكلّ (جامي).

(في بعض الأحوال بالأجرة).

وانقياد الانسان لمثله ورفع بعضه علىٰ بعض منصوص عليه **(في قوله: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ**[1] **فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ**[2] **بَعْضاً**[3] **سُخْرِيّاً﴾**[4,5] **فما يسخّر له من هو مثله إلّا من حيوانيّته، لامن انسانيّته)**.

أي، لايسخّر الانسان انساناً مثله إلّا بحسب حيوانيّته فالمسخِّر هوالانسانيّة، والمتسخر هوالحيوانيّة لاالانسانيّة.

(فإنّ المثلين ضدّان) من حيث إنّهما لايجتمعان.

(فيسخّره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بانسانيّته، ويتسخّر له ذلك الآخر إمّا خوفاً أو طمعاً من حيوانيّته، لامن انسانيّته).

لمّا كان الانسان لايتسخّر لمثله إلّا من جهة نقصانه عنه وطمعه أن ينجبر ذلك النقصان منه، والنقائص للانسان من جهة حيوانيّته التي هي جهة بشريته، والكمالات من جهة انسانيّته التي هي من جهة ربوبيّته، أضاف التسخّر إلىٰ الحيوانية، والتسخير إلىٰ الانسانيّة.

(فما يسخّر له من هو مثله) أي: في المرتبة **(ألا ترىٰ ما بين البهائم من التحريش، لأنّها أمثال، فالمثلان ضدّان، ولذلك قال: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾**[6,7]**)**.

أي، لأجل أنّ المتماثلين لايسخّر بعضه بعضاً قال تعالىٰ: **﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾**؛ ليحصل التفاوت في المراتب، فيحصل التسخير والتسخّر بحسب المراتب والدرجات.

---

١. بالغنى.

٢. الغنيّ.

٣. الفقير.

٤. مسخّراً في العمل له بالأجرة، والياء للنسب وقرئ بكسر السين *(تفسير الجلالين)*.

٥. الزخرف(٤٣): ٣٢.

٦. الأنعام(٦): ١٦٥.

٧. فإنّ المسخِّر ليس مع المسخّر له في درجة وإن كان معه في الحدّ والزمان والمكان والفعل (ص).

(فما هو[١] معه[٢] في درجته)[٣].

أي، فليس المتسخِّر مع المسخِّر في درجة واحدة، بل هو في مرتبة ودرجة أدنىٰ من درجته.

(فوقع التسخير من أجل الدرجات، والتسخير علىٰ قسمين تسخير مراد[٤و٥] للمسخِّر ـ اسم فاعل ـ قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخّر، كتسخير السيّد لعبده وإن كان مثله في الانسانيّة، وكتسخير السلطان لرعاياه[٦] وإن كانوا أمثالاً له في الانسانيّة، فيسخّر هم بالدرجة، والقسم الأخير[٧و٨] تسخير بالحال[٩] كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم في الذبّ عنهم وحمايتهم، وقتال من عاداهم، وحفظ أموالهم وأنفسهم عليهم، وهذا كلّه تسخير بالحال من الرعايا يسخّرون بذلك مليكهم) أي: مالكهم.

(ويسمّىٰ علىٰ الحقيقة[١٠]) هذا التسخير **(تسخير المرتبة[١١]، فالمرتبة)** أي: فمرتبة الرعيّة **(حكمت عليه بذلك، فمن الملوك من سعىٰ لنفسه[١٢و١٣](** وماعرف أنّ مرتبة رعيته تسخّره في ذلك.

---

١. أي المسخّر، اسم فاعلٍ (جامي).

٢. أي مع المسخّر، اسم مفعول (جامي).

٣. فتلك الأمور الجامعة مع أنّها أوصاف حقيقيّة ونسب ذاتيّة، أثّرت تأثير نسبة الدرجة التي هي اعتباريّة محضة (ص).

٤. على سبيل القصد والاختيار (جامي).

٥. على سبيل القصد والاختيار، فمبدأ ذلك التسخير منه، إمّا أن يكون الحال كتسخير السيد لعبده (ص).

٦. وإمّا أن يكون الجاه كتسخير السلطان لرعاياه (ص).

٧. الذي ليس مراداً للمسخِّر، اسم فاعل (جامي).

٨. أي الذي ليس مراداً للمسخِّر ـ اسم فاعل ـ تسخير الحال من غير قصدٍ منه واختيارٍ (ص).

٩. من غير قصد منه واختيار (جامي).

١٠. ثمّ إنّ مبدأ هذا التسخير عند الفحص عنه أنّما هو مرتبة السلطنة، فإنّها هي التي يقهر السلطان على ارتكاب ما التزم من المشاقّ لا الرعايا؛ ولذلك قال: «وتسمّى على الحقيقة تسخير المرتبة» (ص).

١١. أي مرتبة الرعيّة (جامي).

١٢. ذاهلاً عمّا حكم عليه المرتبة من تسخيره لرعاياه (ص).

١٣. وما علم أنّ مرتبة رعيّته حكمت عليه بالتسخير (جامي).

(ومنهم من عرف الأمر، فعلم أنّه بالمرتبة[١] في تسخير رعاياه، فعلم قدرهم وحقّهم فآجره الله علىٰ ذلك أجر العلماء بالأمر علىٰ ما هو عليه)[٢].

أي، أعطاه الله من جنس ثواب العلماء لعلمه بالمسألة.

(وأجر مثل هذا يكون علىٰ الله[٣] في كون الله في شؤون عباده)[٤].

أي، لأنّ الله[٥] هو القائم علىٰ شؤون عباده وقضاء حوائجهم، فإذا قام أحد بذلك، لله ـ لا لغرض نفسه ـ وقع أجره علىٰ الله.

(فالعالم كلّه مسخِّر بالحال) علىٰ صيغة الفاعل **(من لايمكن أن يطلق عليه أنّه مسخَّر)** علىٰ صيغة المفعول.

(قال تعالىٰ: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾[٦]).

وليس ذلك إلّا شؤون عباده، ولا يتوهّم أنّ غيره يسخّره، تعالىٰ عن ذلك، بل كلّ ما يطلق عليه اسم الغير فهو من حيث الوجود والحقيقة عين الحقّ، كما عرفت مراراً، وإن كان من حيث التقيّد والتعيّن مسمّىٰ بالغير، فالحقّ هو المسخّر لنفسه بحسب شؤونه وتجلّياته لا غير.

(فكان عدم قوّة ارداع هارون بالفعل أن[٧] ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط[٨] علىٰ العجل[٩]، كما سُلّط موسىٰ عليه‌السلام عليه حكمةً[١٠] من الله ظاهرة في الوجود؛ ليعبد

---

١. مقهور تحت حكمها (ص).

٢. فإنّهم إذا علموا الأمر على ما هو عليه لابدّ وأن تحكم عليهم تلك المرتبة بإظهار تلك الأحكام وإثباتها وتفهيمها للعامّة حتّى يتلقّوها بالقبول (ص).

٣. لنيابته عن الله (جامي).

٤. كالسلطان في شؤون رعاياه (ص).

٥. إشارة إلى أنّ في للتعليل.

٦. الرحمن (٥٥): ٢٩.

٧. أي بأن ينفذ أرداعه (جامي).

٨. أي تسليط هارون (جامي).

٩. وإفنائه (جامي).

١٠. خبر «كان عدم».

في كلّ صورة وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك، فما ذهبت إلّا بعد ما تلبّست عند عابدها بالالوهيّة).

أي، عدم تأثير هارون في منعهم عن عبادة العجل، وعدم تسلّطه عليهم كما تسلّط موسىٰ عليهم، كان حكمة من الله ظاهرة في الوجود الكوني؛ ليكون معبوداً في صور الأكوان كلّها، وإن كانت هذه الصور ذاهبة فانية، لأنّ ذهابها وفناءها أنّما هو بعد التلبّس بالالوهيّة عند عابدها.

(ولهذا) أي: ولأجل أنّه أراد أن يعبد في كلّ صورة.

(ما بقىٰ نوع من الأنواع إلّا وعبد إمّا عبادة تأله، وإمّا عبادة تسخير، فلابدّ من ذلك لمن عقل)[1].

أمّا العبادة بالالهيّة فكعبادة الأصنام وغير ذلك من الشمس والقمر والكواكب والعجل، وأمّا العبادة بالتسخير فكما يعبدون الأموال وأصحاب الجاه والمناصب.

وإنّما قال: **(فلابدّ من ذلك لمن عقل)** لأنّ التسخير والتسخّر واقع بين جميع مراتب الوجود، ولايقع الارتباط بين الموجودات إلّا بهما، بل بين الخلق والحقّ أيضاً؛ إذ لابدّ من الافتقار وهو يعطي التسخير والتسخّر لمن يعلم الحقائق.

(وما عبد شيء من العالَم إلّا بعد التلبّس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه، ولذلك يسمّىٰ الحقّ) أي: يسمّىٰ الحقّ نفسه **(لنا برفيع الدرجات، ولم يقل: رفيع الدرجة[2]، فكثّر الدرجات في عين واحدة، فإنّه قضىٰ ألّا نعبد إلّا إيّاه في درجات كثيرة مختلفة[3]، أعطت كلّ درجة مجلى إلهياً عبد فيها، وأعظم مجلى عبد فيه وأعلاه الهوىٰ، كما قال: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ﴾، فهو أعظم معبود، فإنّه لايعبد شيء إلّا به)** أي: بالهوىٰ.

---

١. لأنّه لايقع الارتباط بين الموجودات إلّا بافتقار بعضها ببعض، وهو يستلزم التسخير والتسخّر، وذلك ظاهرٌ لمن عقل إدراك الحقائق (جامي).

٢. الرفيعة (جامي).

٣. ملاصدرا(ره) از اين جا گرفته ص١٤٤ *الشواهد الربوبيّة* ط٢.

(ولايعبد هو[1] إلّا بذاته[2]) .

أي، الحقّ في مرتبة الوهيته لايعبد إلّا بذاته، فإنّه معبود بالذات لكلّ ماسواه، وأمّا في مراتب الصور الكونيّة فليس معبوداً الّا بواسطة سلطان الهوىٰ علىٰ العابد ومحبّته في قلب العابد له، فإنّ جميعها ممكن ليس لأحد منها الوجوب الذاتي المستبعد لغيره بذاته.

(وفيه أقول:

(وحقّ الهوىٰ[3] إنّ الهوىٰ سبب الهوىٰ   ولولا الهوىٰ في القلب ما عبد الهوىٰ)

قال رض في (فتوحاته): «شاهدت الهوىٰ في بعض المكاشفات ظاهراً بالالوهيّة قاعداً علىٰ عرشه، وجميع عبدته حافّين عليه واقفين عنده، وما شاهدت معبوداً في الصور الكونيّة أعظم منه».

(ألا ترىٰ علم الله بالاشياء ما أكمله، كيف تمّم[4] في حقّ من عبد هواه واتخذه إلهاً[5]؟ فقال[6]: ﴿وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَىٰ عِلْمٍ[7]﴾ والضلال الحيرة[8]، وذلك أنّه) .

أي، وذلك القول والتتميم هو أنّ الحقّ.

---

١. أي الهوى إلّا بذاته (جامي).

٢. الضمير راجع إلى «هوى» لاإلى الحقّ، كما أرجعه الشارح، أي ولايعبد الهوى إلّا بذاته. يظهر ذلك من قول الشيخ: حتّى أنّ عبادته لله كانت عن هوى أيضاً.

ميرزا محمدرضا قمشه اى(قده).

٣. الواو للقسم. ومعنى البيت كما أفاده العارف المولى عبدالرزاق في الشرح: أنّه أقسم بحقّ العشق الأحدي ـ الذي هو حبّ الحقّ ذاته ـ أنّه سبب الهوى الجزئي الظاهري في كلّ متعيّن بتنزّلاته في صور التعيّنات، ولولا الهوى الحبّ الباطن المعيّن في القلب ما عبد الهوى الظاهر في النفس؛ لأنّه عينه تنزل عن التعيّن القلبي إلى التعيّن النفسي مع أحديّة عينه في الكلّ. انتهى كلامه ولله درّه ما إطيب فاه في معنى البيت.

٤. العلم أو تمّم الآية الواردة في حقّ مّن عبد هواه (جامي).

٥. أعني قوله: ﴿أفرأيت مَن اتّخذ إلهه هواه﴾ (جامي).

٦. تتميماً لها (جامي).

٧. الجاثية(٤٥): ٢٣.

٨. الضلال: الحيرة، فأضلّه الله بمعنى حيّره الله، كما يأتي تفسيره فى جواب لمّا حيث يقول: ﴿فأضلّه الله على علم﴾ أي حيّره على علم، وسيأتي في الفصّ الموسوي: أنّ الهدى هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة. والبحث عن أقسام الحيرة بالتفصيل في *مصباح الأنس* ص ٢٩٠ ـ ط ١.

(**لمّا رأىٰ[1] هذا العابد ما عبد إلّا هواه بانقياده لطاعته**) أي: بانقياد العابد لطاعة هواه (**فيما يأمر به[2] من عبادة من عبده من الأشخاص[3]**).

جواب «لمّا» قوله فيما بعد: ﴿فَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾.

والضلالة هي الحيرة فما حيّر العابد لهواه إلّا الله بظهوره وتجلّيه في الصور الهوائيّة ومراتبها، وذلك الاضلال مبني علىٰ علم عظيم حاصل من الله بأسرار تجلّياته في تلك الصور وغاياتها.

أي، هذا الاضلال والحيرة ما كان إلّا من علم عظيم من الله بمجالي الهوىٰ وأعيان عَبدَته، وطلب استعداداتهم ذلك، ليعبد بواسطة الهوىٰ في جميع الصور الوجوديّة والمراتب الكونيّة، فيحيّر[4] العارفين بكثرة التجلّيات وتنوّع الظهورات، والمحجوبين بالوقوف فيما عبدوا، لأنّهم يعرفون أنّ ما عبدوا ليس بإله موجد لهم، وهو ممكن مثلهم، ومع ذلك يجدون في بواطنهم ميلاً عظيماً، اليه بحيث لا يمكنهم الخلاص منه والتعدي عنه، فيحصل الضلال والحيرة.

(**حتّىٰ أنّ عبادته لله كانت عن هوىٰ أيضاً؛ لأنّه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدّس[5] هوىٰ ـ وهو الارادة بمحبّته ـ ما[6] عبدالله[7]، ولا آثره علىٰ غيره**).

أي، الهوىٰ سلّط علىٰ نفوس العابدين، حتّىٰ من يعبد الله أيضاً ما يعبده إلّا عن هوىٰ، لأنّه لو لم يقع في ذلك الجناب هوىٰ ـ من ارادة الجنّة والنجاة من النار والفوز بالدرجات العالية ـ ما كان يعبده، كما ذكرنا أبياتاً في هذا المعنىٰ:

---

١. الحقّ (جامي).

٢. أي الهوى.

٣. التي هي متعلّقات أهوية العباد، عينيّة ذلك أو عقليّة، وهميّة أو خيّاليّة، فإنّه يشمل سائر العبادات من العبد (ص).

٤. الحقّ.

٥. أي المقدّس عن أن يتطرّق إليه كلّ أحد (جامي).

٦. نافية.

٧. من تلك المقاصد المتعالية بحسب علوّ الهمم ولا آثره على غيره، هذا إذا كان المعبود له صورة اعتقاديّة ذهنيّة (ص).

عـبـدنا الـهـوىٰ أيّام جـهـل وإنّنا لفي غـمـرة مـن سكرنـا من شـرابه

وعـشـنا زمـانـاً نعـبـد الحقّ للـهـوىٰ مـن الجنّة الأعـلىٰ وحـسـن ثـوابه

فـلـمّـا تجلّـىٰ نـوره فـي قـلـوبـنـا عـبـدنا رجـاء فـي اللّقـاء وخطابه

فـمـرجع أنـواع العـبـوديّة الهـوىٰ سـوىٰ من يكـن عـبـداً لعـزّ جنـابه

ونعـبـده من غـيـر شيء من الهـوى ولا لـلنوى مـن نـاره وعـقـابه

وقوله: **(وهو الارادة بمحبّته)** تفسير للهوىٰ، أي: الهوىٰ هو الارادة النفسانيّة مع المحبّة الإلهيّة.

(وكـذلك كلّ من عـبـد صـورة مـا مـن صـور العـالـم[1] واتخـذها إلهـاً مـا اتخـذها إلّا بالهوىٰ، فالعابد لايزال تحت سلطان هواه، ثُمّ رأىٰ المعبودات[2] تتنوّع في العابدين)[3].

«ثمّ» عطف علىٰ قوله: **(إنّه لمّا رأىٰ هذا العابد)** أي: لمّا رأىٰ الحقّ هذا العـابد ما عـبد إلّا هواه، ثُمّ رأىٰ المعبودات الكونيّة والاعتقاديّة متنوّعة عند العابدين إيّاها، أضلّه الله.

(فكلّ عـابد أمـراً مـا[4] يُكفّـر من يعـبـد سـواه، والذي عنده أدنىٰ تنبُّـه[5] يحـار لاتحاد الهوىٰ، بل لأحديّة الهوىٰ[6]، فإنّه عين واحدة في كلّ عابد).

لمّا كـان الاتحـاد مـشـعـراً بالاثنينيّة السـابقـة علىٰ الاتحاد، أضـرب عنه فقـال: **(بل لأحديّة الهوىٰ)** ليفيد أنّه حقيقة واحدة لاتكثّر فيها، وهي عين الأحديّة الإلهيّة، ثمّ صرّح بقوله: **(فإنّه عين واحدة)** ظاهرة **(في كلّ عابد)**.

---

١. وأصنامه ـ ماليّة كانت أو جاهيّة؛ وقوله ما اتخذها إلّا بالهوىٰ، أي ما اتخذها إلهاً إلّا بالهوىٰ (ص).

٢. التي هي متعلّقات الهوى (ص).

٣. بحسب تخالف حقائقها وتدافع بعضها البعض (ص).

٤. في بعض النسخ: كل عابد امرِ ما.

٥. وهو الذي ينخرط في جملة مَن يدخل في التخاطب بالكلام المنزّل السماوي، فإنّ من دونه ليس بداخلٍ في ذلك التخاطب أصلاً، فهو الذي يقصد بقوله تعالى: ﴿أضلّه الله﴾ ولذلك يحار لاتّحاد الهوى عند اعتبار نسبة الهوى إلى متعلّقاتها؛ فإنّ الكلّ فيه متّحد، فأمّا عند قطع النظر من تلك المتعلّقات فله الأحديّة الذاتيّة؛ ولذلك قال مضرباً عنه بقوله: «بل لأحدية الهوى» (ص).

٦. عند اعتبار نسبة الهوى إلى متعلّقاته فإنّ الكلّ فيه متّحد (جامي).

(﴿فَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[١] أي: حيّره علىٰ علم، **بانّ كلّ عابد ما عبد إلّا هواه، ولااستعبده إلّا هواه، سواء صادف**) هواه (**الأمر المشروع**[٢،٣]) كالنكاح بأربع، والاستمتاع بالجواري (**أو لم يصادفه**[٤،٥]).

كتعلّق الهوىٰ فيمن يملكه غيره، قيل[٦]: إنّ قوله: ﴿فَأَضَلَّهُ اللهُ﴾ جواب «لمّا»، ادخلت فيه الفاء لطول الكلام كما مرّ في أوّل الكتاب[٧] في قوله: (**فاقتضىٰ الأمر جلاء ذلك**).

(**والعارف المكمّل من رأىٰ كلّ معبود**[٨] **مجلى للحقّ يعبد فيه**)[٩].

أي، يعبد الحقّ في ذلك المجلى، فالحقّ هو المعبود مطلقاً سواء كان في صورة الجمع أو في صور التفاصيل.

(**ولذلك**) أي: ولأجل أنّ الحقّ هو الذي ظهر في ذلك المجلي وعبد (**سمّوه كلّهم إلهاً مع اسمه الخاصّ بحجر**).

أي، أطلقوا اسم الإله عليه مع أنّه مسمّىٰ بحجر.

(**أو شجر أو حيوان أو انسان أو كوكب أو ملك أو فلك، هذا اسم الشخصيّة**[١٠] **فيه**[١١]).

---

١. من حيث تلك المتعلّقات عند تخالف جهات التوجّه ممّا يوجب تحيّر المتوجّهين؛ ولذلك قال: «أيّ حيرةٍ». ثمّ إنّ هذا إذا اعتبر الهوى من حيث المتعلّقات التي هي مبدأ الاتّحاد، وهو الموجب للضلال والحيرة. وأمّا عند قطع النظر عنها وظهور الهوى بأحديّة عينه فهو على علم، فلكلّ عابد باعتبار هذين الوجهين من معبوده علم في حيرة وحيرة على علمٍ، فهذا وجه تتميم العلم وتعميمه [خ ل: تقسيمه] فلاتغفل (ص).

٢. يعني الإله الذي شرع عبادته (جامي).

٣. من الصور الاعتقاديّة والشعائر الشرعيّة (ص).

٤. كالمقتضيات الطبيعيّة والرسوم العاديّة (ص).

٥. وهو الإله الباطل الذي نهى عن عبادته (جامي).

٦. القائل هو الملا عبدالرزاق ص ٣٩٠ ط ١ مصر.

٧. حيث قال في أوّل الفصّ الآدمي: «لمّا شاء الحقّ سبحانه من حيث أسمائه ـ إلى أن قال: فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، والفاء في جواب «لمّا» لبعد العهد وإلّا إذا وقع الماضي جواب «لمّا» لايلزم الفاء.

٨. مشروعاً كان أو غير مشروعٍ (ص).

٩. فالحقّ هو المعبود مطلقاً جمعاً وفرقاً (جامي).

١٠. أي التعيّن (جامي).

١١. بالنظر إلى نفسه (جامي).

وهذا الاسم أنّما هو باعتبار تعيّن تلك الحقيقة الكلّية بالتعيّنات الجنسيّة، ثمّ النوعيّة، ثمّ الشخصيّة.

(والالوهيّة مرتبة) إلهيّة **(تخيّل العابد له)** أي: لمعبوده **(أنّها مرتبة معبوده[1])** الخاصّ **(وهي علىٰ الحقيقة مجلى للحقّ، لبصر هذا العابد الخاصّ المعتكف علىٰ هذا المعبود في هذا المجلى المختصّ).**

أي، مرتبة معبوده هي علىٰ الحقيقة مرتبة مجلىٰ من مجالي الحقّ، لنظر العابد وبصره، ليشاهد الحقّ ببعض صفاته واسمائه في ذلك المجلى الخاصّ.

(ولهذا[2] قال بعض من عرف مقالة جهالة[3]: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إلاّ لِيُقَرِّبُونَا الِىٰ الله زُلْفىٰ[4و5]﴾، مع تسميتهم إيّاهم آلهة).

أي، ولأجل أنّه مجلىٰ إلهيّاً قال بعض من عرف وحدة الإله ولم يعرف أنّه مجلىٰ من مجاليه، قول من جهل بالأمر: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إلاّ لِيُقَرِّبُونَا الِىٰ الله﴾ الواحد الحقيقي قُربىٰ ومع ذلك ما سمّوهم إلاّ آلهة، وفي بعض النسخ: **(من لم يعرف)** وهو ظاهر. ويحتمل أنّ المعنىٰ: وقال بعض من عرف أنّه مجلىٰ إلهيّاً مقالة من لم يعرف، أي: عرف وتناكر تشبّهاً بالجهال، ونسخة **(من لم يعرف[6])** تؤيّد الأوّل.

(حتّىٰ قالوا: ﴿أَجَعَلَ[7] الآلِهَةَ اِلهاً وَاحِداً اِنَ هذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾[8] فما[9] أنكروه، بل تعجّبوا من ذلك، فإنّهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الالوهيّة لها).

---

١. على الإطلاق، وهي على الحقيقة غير ذلك فإنّه مجلى للحقّ (ص).

٢. أي لأنّ المعبود الخاص مجلى للحقّ لبصر هذا العابد المحجوب بتعيّن معبوده الذي هو المجلى الخاصّ (جامي).

٣. حيث ما عرّف مؤدّى قوله: ﴿ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا﴾ (ص).

٤. الزمر(٣٩): ٣.

٥. وإنّما كانت هذه المقالة مقالة جهالة؛ لأنّه جعل مجلى إلهي مقرّباً إليه ومع أنّ كونه مجلى إلهيّاً يقتضي العينيّة وكونه مقرّباً يقتضي الغيريّة (جامي).

٦. هذا معنى قوله: «مقالة جهالة».

٧. أي الرسول.

٨. ص(٣٨): ٥.

٩. أي الإله الواحد (جامي).

اللّام في «لها» بمعنىٰ «الىٰ» أي سمّوا المجالي آلهة حتّىٰ تعجّبوا، أو قالوا ﴿أجَعَلَ[1] الآلِهَةَ﴾، وهي المجالي والمعبودات المتعدّدة ﴿إلهاً واحِداً﴾، فما أنكروا الإله وإنّما أنكروا وحدته بقولهم: ﴿إنّ هذا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾، لأنّهم كانوا واقفين مع المجالي المتكثّرة بحسب الصورة، جاعلين نسبة الالوهيّة إليها.

(فجاء الرسول ودعاهم إلىٰ إله واحد يعرف ولا يشهد)[2و3] علىٰ صيغة المبني للمفعول.

(بشهادتهم[4و5] أنّهم أثبتوه عندهم، واعتقدوه[6] في قولهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إلاّ لِيُقَرِّبُونَا إلىٰ الله زُلْفىٰ﴾[7]).

أي، دعاهم الرسول إلىٰ إله معروف غير مشهود عندهم، بشهادة أنّهم أثبتوا إلهاً واعتقدوه، وجعلوا الأصنام المشهودة مقرّبات إلىٰ الله، فالإله معلوم لهم، ثابت عندهم، غير مشهود بنظرهم.

(لعلمهم بأنّ تلك الصورة حجارة، ولذلك قامت الحجّة عليهم[8] بقوله: ﴿قُلْ سَمّوهُمْ﴾[9]، فما يسمّونهم إلاّ بما يعلمون[10] أنّ تلك الأسماء لهم[11] حقيقة)[12].

---

١. أي الرسول.

٢. فإنّه من حيث وحدته الحقيقيّة معلومة غير مشهودة بالبصر (جامي).

٣. على صيغة المبنيّ للمفعول، فإنّ الإله من حيث الوحدة الحقيقيّة معلومة غير مشهودة بالبصر، فحينئذٍ قوله: «بشهادتهم» متعلّق بالواحد، أي دعاهم الرسول إلى الإله الواحد الحقّ لشهادتهم (ص).

٤. متعلّق بقوله: «يعرف» على مذاق الشارح.

٥. متعلّق بالواحد، أي دعاهم الرسول إلى الله الواحد الحقّ بشهادتهم (جامي).

٦. أي أثبتوا ذلك الواحد واعتقدوه في قولهم: ﴿ما نعبدهم﴾ (ص).

٧. ويمكن أن يُقرأ «يشهد» على المبنيّ لفاعله، وهو ضمير الرسول، وقوله: «بشهادتهم» أي لايشهد الرسول بشهادتهم؛ ذلك لعدم مطابقة علمهم، فقوله: «لعلمهم» متعلّق بـ«لايشهد» حينئذٍ. وعلى التقدير الأوّل متعلّق بـ«اعتقدوه» أي اعتقدوا ذلك الواحد لعلمهم (ص).

٨. عند الامتحان والاختبار عن مبلغ علمهم (ص).

٩. الرعد(١٣): ٣٣.

١٠. لأنّ الكلام صورة العلم (ص).

١١. أي للمعبودين.

١٢. أي لهم حقيقة عندهم، وليس لهم غير تلك الحقيقة (ص).

أي، الأسماء الكونيّة، كالحجر والكوكب، وغيرهما.

(وأمّا العارفون[1] بالأمر علىٰ ما هو عليه) وهم الذين يعرفون وحدة الحقّ وظهوره في مجالي متعدّدة.

(فيظهرون بصورة الانكار لما عبد من الصور).

أي: ينكرون المعبودات المتعيّنة مع علمهم بأنّها مجالي الحقّ.

(لأنّ مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت، لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم، الذي به سُمّوا مؤمنين).

أي، ولأنّ العلم اللّدني الحاصل لهم يعطيهم أن يكونوا بحكم رسولهم ونبيّهم لوجوب متابعة النبيّ والنبوّة، ما تقتضي الّا الانكار عليهم فأنكروا ذلك، وبذلك الانكار وبالاتباع للأنبياء سمّوا مؤمنين.

(فهم عباد الوقت).

أي، فالعارفون عبادالله بحسب الوقت، وما يعطيه الحقّ بتجلّي اسم «الدهر» في كلّ حين في صور أنبيائهم، أو العابدون للأصنام هم عبادالله بحكم أوقاتهم التي تجلّىٰ لهم الحقّ فيها[2].

(مع علمهم بأنّهم[3] ما عبدوا من تلك الصور أعيانها).

أي، مع أنّ العارفين يعلمون أنّ العابدين للمجالي ما عبدوا الأصنام لأجل أعيانها المتكثّرة المسمّاة بالاسماء الكونية، هذا علىٰ الأوّل[4].

وعلىٰ الثاني: أي مع علم العابدين بأنّهم ما عبدوها لأجل أعيانها، بل لأجل أنّها

---

١. وهم المكمّلون الذين يرون الكلّ مجالي الواحد الحقّ، ولكن لايُظهرون إلّا ما يقتضي الوقت الظاهر بصور الأنبياء والرسل إظهاره؛ لأنّهم عرفوا الأمر على ما هو عليه.

٢. أي في الأصنام والمجالي.

٣. أي العابدين للمجالي (جامي).

٤. قوله: «الأوّل» و«الثاني» ناظر إلى ما فسّر قوله: «فهم عبّاد الوقت» بأنّهم هم العارفون أو العابدون، فالأوّل العارفون والثاني العابدون.

آلهة، والثاني[1] أنسب.

(وإنّما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلّي الذي عرفوه منهم).

أي، عبّاد الأصنام أنّما عبدوا الله في تلك المجالي بسبب تسلّط سلطان التجلّي الذي أدركه العابدون من المعبودين.

فقوله: (**بحكم**) متعلّق بـ«عبدوا الله»، وإن جعلنا فاعل «عرفوه» عائداً إلىٰ العارفين، وضمير «منهم» إلىٰ «العابدين»، فمعناه: مع علمهم بحكم سلطان التجلّي الذي عرفوه من العابدين أنّهم ما عبدوا تلك الصور أعيانها، فالباء تتعلّق بالعلم.

(وجهله المنكر الذي لاعلم له بما تجلّىٰ).

أي، وجهله المؤمن المنكر الذي لاعلم له بأنّ الحقّ يتجلّي بالصور الكونيّة.

(وستره العارف المكمّل من[2] نبيّ ورسول ووارث عنهم) عطف علىٰ قوله: (**وجهله**)، وفي بعض النسخ: (**ويستره**)، أي: العارف يعرفه ويستره.

(**فأمرهم**) أي: أمر العارف المكمّل المحجوبين (**بالانتزاح**) أي: الاجتناب (**عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت، اتباعاً للرسول طمعاً في محبّة الله إيّاهم، الثابتة بقوله: ﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَبِعُونى يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ[3]﴾ فدعا**) الرسول (**إلىٰ إله يصمد**) يحتاج ويفتقر إليه وهو لايحتاج ولايفتقر إلىٰ غيره.

(**ويعلم من حيث الجملة[4]**) أي: يعلم اجمالاً أنّه إله خالق لما سواه، ذوالجلال والاكرام.

(**ولايشهد ذاته[5]** كما قال: (**﴿لاَ تُدْرِكُهُ الاَبصَارُ[6]﴾ بل هو يدرك الأبصار للطفه وسريانه في أعيان الأشياء**).

---

١. خ ل: «الأوّل».

٢. بيان العارف المكمّل.

٣. آل عمران(٣): ٣١.

٤. أي على وجه الإجمال (جامي).

٥. لأنّ المشهود كائناً من كان ليس له أبّهة الغائب في عزّه وعظمته (جامي).

٦. الأنعام(٦): ١٠٣.

تعليل للحكمين.

(فلا تدركه الأبصار كما أنّها) أي: كما أنّ الأبصار **(لاتدرك أرواحها المدبّرة أشباحها وصورها الظاهرة)**.

أي كما أنّها[١] لاتدرك الأرواح المدبّرة لأشباحها المثاليّة والصور الظاهرة الحسيّة، وفي بعض النسخ: **(كما أنّها لاتدركه أرواحها المدبّرة)**، فضمير «أنّها» للقصّة كقوله تعالىٰ: **﴿فَإِنَّها لا تَعْمَىٰ الأَبْصارُ ولكِنْ تَعْمَىٰ القُلُوبُ الّتي في الصُّدُورِ﴾**[٢] وفاعل «لاتدركه» الأرواح، وضمير «أرواحها» للأبصار.

(فهو اللّطيف[٣]) عن إدراك البصائر والأبصار **(الخبير[٤])** علىٰ الضمائر والأسرار.

(والخبرة ذوق، والذوق تجلّ[٥]، والتجلّي في الصور، فلابدّ منها ولابدّ منه).

أي الخبرة إنّما تحصل بالذوق، والذوق بالتجلّي، والتجلّي يعطي الظهور في صور المظاهر.

(فلابدّ) من الصور التي يتجلّىٰ الحقّ فيها، ولابدّ من الحقّ المتجلّي بها.

(فلابدّ أن يعبده من رآه[٦] بهواه[٧] إن فهمت، وعلىٰ الله قصد السبيل).

أي، وإذا كان لابدّ من المجالي والمتجلّي فيها، فلابدّ من الناظر إليها والعابد لها، بحكم سريان المحبّة في جميع الأشياء بسريان الهويّة الإلهيّة، فإنّه انّما يتجلّىٰ بها ليعبد في جميع المراتب الوجوديّة إن فهمت ماذكرناه من قبل، وعلىٰ الله إيضاح الطريق وبيان التحقيق، والله الهادي.

---

١. أي الأبصار.

٢. الحجّ(٢٢): ٤٦.

٣. لتنزّهه عن إدراك الأبصار (جامي).

٤. لسريانه في أعيان الأشياء (جامي).

٥. أي حاصلٌ بالتجلّي (جامي).

٦. في تلك الصور والمظاهر (ص).

٧. أي بحكمه وقهرمانه (ص).



فصّ حكمة
عِلْويّة في كلمة موسويّة

فصّ حكمة عِلْويّة في كلمة موسويّة[1،2]

إنّما اختصّ موسىٰ عليه السلام[3] بالحكمة العلويّة لقوله تعالىٰ: ﴿لاٰ تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الأَعْلىٰ[4]﴾، فعلا بالحقّ علىٰ من ادّعىٰ[5] العلوّ بقوله: ﴿أَنَا

---

١. إنّما أضيفت هذه الكلمة العلويّة إلى الكلمة الموسويّة لما يجعل الله هذه الكلمة العليا وكلمة فرعون والسحرة آل فرعون هي السفلى (جندي).

٢. اعلم أنّ علوّ المرتبة في الوجود والتفرّق على البريّة في أمر الإنباء والإظهار، أنّما يتصوّر لمن اختصّ بين الكمّل بالتحقّق بما هو الأنزل رتبة والأسفل ظهوراً ودرجة، كما أنّ الأوّلية فيه أنّما تتصوّر لمن تفرّد بالآخريّة والختميّة، وبيّن أنّ الأنزل رتبة والأسفل درجة في الظهور أنّما هو الكلام ـ كما بُيّن أمره ـ والمختصّ بتحقّقه بين الأنبياء ـ الذين هم أساطين بنيان الإظهار والإشعار ـ هو موسى؛ ولذلك قد ورد في التنزيل ﴿وكلّم الله موسى تكليماً﴾ النساء(٤): ١٦٤، فإنّه يدلّ مع تحقّقه بالكلام، على اختصاصه بمزيد من التكثير فيه، على ما هو مقتضى تلك المرتبة، ومن ثمّة تراه قد ورد في الآثار الختميّة: «أنّه تعالى كتب التوراة بيده كما أنّه خلق آدم بيده» فهو في أمر الإظهار بمنزلة آدم في الظهور، وأنّه قد اختصّ بين الأنبياء بتكثّر الأمّة. وإذا عرفت هذا فقد ظهر لك وجه اختصاص حكمته بالعلوّ (ص).

٣. موسى بن عمران بن يصهر بن فاهث بن لاوي بن يعقوب عليه السلام لا خلاف في نسبه، وهو اسم سرياني. وعن ابن عباس؛ الماء ـ بالقبطيّة ـ: مو. والشجر: سا. وإنّما سمّي موسى؛ لأنّه ألقي بين شجر وماء... إلخ. *مفتاح السعادة ومصباح السياده في موضوعات العلوم*، ج٢، ص٥٤٨. لطاش كبرى زاده. وسيأتي ترجمة كلمة موسى على هذا الوجه.

٤. طه(٢٠): ٦٨.

٥. وهو فرعون.

ربُّكُمُ الأعْلىٰ[١]﴾، ولعلوّ مرتبته عندالله اختصّ بامور:

منها: أنّها تعالىٰ كلّمه بلاواسطة الملك.

ومنها: ماجاء في الحديث الصحيح: انّه تعالىٰ كتب[٢] له التوراة بيده، وغرس شجرة طوبىٰ بيده، وخلق جنّة عدن بيده، وخلق آدم بيديه.

ومنها: قرب نسبته[٣] من المقام الجامعيّة التي اختصّ بها نبيّنا ﷺ.

ومنها: كثرة أُمّته كما جاء في حديث العرض[٤].

ومنها: قوله عليه السلام: «لاتفضّلوني علىٰ موسىٰ، فإنّ الناس يصعقون فأكون أوّل من يفيق، فإذا موسىٰ باطشاً بقائمة العرش، فلا أدري[٥] أجُوزِيَ بصعقه الطور أو كان ممن استثنىٰ الله تعالىٰ[٦]»، وبكمالات أُخرىٰ تظهر لمن يتأمّل في قصّته في القرآن.

(حكمة قتل الابناء[٧] من أجل موسىٰ لتعود إليه بالامداد حياة كلّ من قُتِل من أجله،

---

١. النازعات(٧٩): ٢٤.

٢. حيث قال: ﴿وكتبنا له فى الألواح﴾.

٣. لقوله تعالى: ﴿وكتبنا له فى الألواح من كلّ شيءٍ موعظة وتفصيلاً ...﴾الأعراف(٧): ١٤٥، فتبصّر.

٤. كما أخبر نبيّنا ﷺ في حديث القيامة حال عرض الأمم عليه أنّه لم تُرَأمّة نبيّ من الأنبياء أكثر من أمّة موسى عليه السلام (ق).

٥. عدم صعقه هذه الحالة.

٦. بقوله: ﴿إلا ما شاء الله ...﴾ في الآية المعروفة.

٧. وتحقيق هذا الكلام يحتاج إلى تذكّر مقدّمة حكميّة، هي أنّ التعيّن ـ الذي هو عبارة عن العوارض المميّزة لأفراد الحقيقة النوعيّة الواحدة بالذات تميّزاً عرضياً كونيّاً ـ على ضربين:

أحدهما: ما تميّز به الشخص عند نفسه ممّا تصوّر به قلبه، وهو صورة باطنه المسمّاة بالهمّة، وقد وقفت في صدر الكتاب عليه.

والآخر: ما يتميّز به عند بنى نوعه ممّا يظهر به عندهم من الأعراض الخارجيّة، وهو صورة ظاهرة المسمّاة بالهويّة. وبيّن أنّ الأوّل منهما أنّما يظهر في الشخص عند تميّزه وبلوغه كمال الاستواء، فلايكون للطفل قبل تمييزه منه شيء.

فإذا عرفت هذا تبيّن لك أنّه ليس لأولئك الأبناء المقتولين من ذينك التعيّنين شيء ممّا يعود إليهم.

أمّا الأوّل فلما عرفت. وأمّا الثاني فلأنّهم متعيّنون عند بني نوعه بالتعيّن الموسوي متّفقين فيه عندهم (ص).

لأنّه قُتل علىٰ أنّه موسىٰ[١]، وما ثَمّ جهل[٢و٣]، فلابدَ أن تعود حياته[٤و٥] علىٰ موسىٰ، أعني حياة المقتول من أجله[٦و٧].

وهي[٨] حياة طاهرة[٩و١٠] علىٰ الفطرة[١١]، ولاتدنّسها الأغراض النفسيّة[١٢]، بل هي علىٰ فطرة «بلىٰ»[١٣و١٤]، وكان موسىٰ مجموع حياة من قتل[١٥] علىٰ أنّه هو[١٦]، فكلّ ما كان مهيئاً لذلك المقتول ممّا كان استعداد روحه له[١٧و١٨] كان[١٩] في

---

١. وهو في نفسه كذلك، فإنّه إذ لم يكن لهم تعيّن يظهرون به وقد يكمل استعدادهم له، فإنّما يتكوّنون بالتعيّن الكلّي الغالب الذي له القهرمان في ذلك الزمان على ما هو غير مستبعد، ولاخفي عند الزكيّ الخالص ذائقة فهمه عن شوائب التقليد وتعصّبه، وإليه أشار بقوله: «وما ثمّ جهلٌ» (ص).

٢. لأنّ قتل فرعون الأبناء لايكون سهواً وخطأً حتى لايكون له جزاءٌ بإزائه، بل كان من العهد والقصد.

٣. فهو تعالى يعلم أنّه قتل على أنّه موسى (جامي).

٤. أي حياة من قتل من شخص الإنسان، بناءً على ما مرّ من أنّ في النوع ـ من الكلّيات المستنبطة فيه المتقوّمة هو بها ـ أحكاماً وآثاراً يظهر بها أفراده، كالحياة من الحيوان في أفراد الإنسان، فلابدّ من عود الحياة على موسى (ص).

٥. أي روحانيّته بالإمداد (جامي).

٦. ضرورة أنّه متكوّن بتعيّنه (ص).

٧. وروحانيّته ليجازي قاتله في صورة موسى، فإنّ الوجود مجازي مكافي كلّ ما ألقي إليه لصورة الفعل، ألقي مثله إلى الفاعل في صورة الجزاء، وما أشبه كونه مقتولاً في صورة موسى توهّماً بكونه قاتلاً لقاتله في صورته حقيقة (جامي).

٨. أي حياة المقتول وروحانيّته (جامي).

٩. باقية (جامي).

١٠. من الطهارة التي هي ضدّ الدنس.

١١. التي فطرها الله عليها (جامي).

١٢. المانعة لها من الإمداد (جامي).

١٣. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ألستُ بربّكم قالوا بلى﴾ الأعراف(٧): ١٧٢.

١٤. القابلة بها أن يفيض عليهما من الربّ المطلق ما يمدّ به موسى في قتل فرعون وأعوانه جزاءً وفاقاً (جامي).

١٥. وروحانيّتهم حين قتل كلّ واحدٍ منهم (جامي).

١٦. أي موسى (جامي).

١٧. من أسباب الإمداد من الحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها (جامي).

١٨. ممّا اشتمل على حقيقته النوعيّة من الحياة والعلم اللذين هما أحكام جنسه وفصله (جامي).

١٩. أي كان مهيّأ في صورة موسى للانتقام من فرعون وأعوانه (جامي).

موسىٰ)[١و٢].

اعلم، أنّه قد مرّ في المقدّمات أنّ الوجود حقيقة واحدة لاتعدّد فيها ولاتكثّر، وتتعدّد بحسب التجلّيات والتعيّنات فتتكثّر وتصير أرواحاً وأجساماً، ومعاني روحانية وأعراضاً جسمانية.

والأرواح منها كلّية ومنها جزئية، فأرواح الأنبياء عليهم السلام أرواح كلّية، يشتمل كلّ روح منها علىٰ أرواح من يدخل في حكمه ويصير من أُمّته، كما أنّ الاسماء الجزئيّة داخلة في الأسماء الكلّية علىٰ ما بيّنا في فصل الاسماء، وإليه أشار بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ إبراهيمَ كَانَ أُمَّةً قَانتاً﴾[٣]، وإذا كان الأمر كذلك يجوز أن يتحد بعض الأرواح مع بعض بحيث لايكون بينهما امتياز، كاتحاد قطرات الأمطار وأنوار الكواكب مع نور الشمس في النهار.

فإذا علمت هذا فلنرجع إلىٰ المقصود فنقول: الحكمة في قتل الابناء علىٰ يد فرعون هي أن تعود أرواحهم مع الروح الموسوي، ويمدّونه في الغلبة علىٰ فرعون وقومه، فروح كلّ ممّن قتل من الأبناء علىٰ أنّه موسىٰ رجع مع الروح الموسوي، وأعانه في هلاك فرعون؛ لتحصل المجازاة والقصاص الذي لابدّ منه للوجود.

وقوله: **(وما ثمّ جهل)** معناه: أنّ فرعون كان يقتلهم علىٰ أنّهم موسىٰ، وما كانوا عين موسىٰ، ولايقتل الشخص لغيره، كما قال ﴿وَلَاتَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ﴾[٤]،

---

١. فهو يستمدّ من همم أشخاص الأمّة كما أنّ محمّداً صلى الله عليه وآله يمدّ الهمم على ما عرفت، ويطلعك عليه ما في القرآن الكريم من قوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿ربّ اشرح لى صدرى﴾ طه(٢٠): ٢٥ وخطاباً لمحمّد صلى الله عليه وآله: ﴿ألَم نشرح لك صدرك﴾ الشرح (٩٤): ١، فإنّ الصدر هو ظرف ظاهريّة القلب، وهو صورته المعبّر عنها بـ«الهمّة» كما عرفت؛ ولذلك قال: وهذا اختصاص إلهي (ص).

٢. توجّهت أرواح هؤلاء المقتولين إلى الروح الموسوي الكمالي الموجد من الله، لإظهار ما أراده ومظهريّته على الوجه الأفضل الأكمل، فاتّصلت الأنوار بنوره وتحصّلت إلى روحه فتجمّعت فيه خصائص الكلّ، فكان الروح الموسوي مجموع تلك الأرواح كلّها، فتضاعفت القوى وتقوّت وتكاملت الأنوار.

٣. النحل(١٦): ١٢٠.

٤. الأنعام(٦): ١٦٤.

والفاعل الحقيقيّ هو الحقّ، وهو العليم الخبير، لايجهل علىٰ ما يجري في وجوده، ولايفعل إلّا ما ينبغي أن يفعل، فقتل[١] الأبناء في المادّة الفرعونيّة علىٰ أنّها موسىٰ، كان لعلمه[٢] في الأزل علىٰ أنّهم يجتمعون مع الروح الموسوي في هلاك فرعون، فما كان الهلاك عن جهل بل عن علم متقن بما هو الأمر عليه[٣]، وإن كان لايشعر فرعون بذلك تفصيلاً، ويشعر به اجمالاً، لذلك أمر بقتلهم فاجتمعت أرواحهم واتحدت، فظهرت بالصورة الموسويّة استيفاءاً لحقوقهم واعانة لربّهم ومدداً لنبيّهم؛ إذ كانوا علىٰ الفطرة الأصليّة والطهارة الأزليّة، ما عملوا شيئاً يجب به قتلهم، فإذا اتحدت وظهرت في الصورة الموسويّة ظهرت معها جميع ما كانت مهيئاً لهم، من الاستعدادات والكمالات المترتبة عليها.

(وهذا اختصاص إلهيّ لموسىٰ لم يكن لأحد قبله)[٤].

أي، هذا الاجتماع للامداد اختصاص إلهيّ لأجل موسىٰ عليه السلام، ولم يكن ذلك لأحد من الانبياء عليهم السلام قبل موسىٰ، ولمّا كان هذا حكمة من جملة الحكم التي خصّه الله بها قال:

(فإنّ حكم[٥] موسىٰ كثيرة، وأنا إن شاء الله تعالىٰ أسرد منها في هذا الباب علىٰ قدر ما يقع به[٦] الأمر الإلهي في خاطري).

أي: عيّنه في قلبي للاظهار.

(وكان هذا أوّل ما شوفهت[٧] به من هذا الباب[٨،٩]) أي، أوّل ما خوطبت به

١. أي قتل ألحق الأبناءَ.

٢. أي لعلم الحقّ.

٣. خ ل: «بل عن علم تيقّن بالأمر على ما هو عليه».

٤. وحكمة واحدة من الحكم التي خصّه الله بها (جامي).

٥. ذكر ستّ حِكَم ممّا هو معنونٌ بالحكمة.

٦. أي بإظهاره (جامي).

٧. من الحضرة الإلهيّة في الصورة المحمّدية (جامي).

٨. أي الفصّ الموسوي (جامي).

٩. وهذا من غلبة حكم النبوّة في حكم موسى عليه السلام حيث شُوفه لها كلاماً (ص).

في المكاشفة من الحضرة المحمّدية في هذا الفصّ الموسوي كان هذا المعنىٰ المذكور، وهو اتحاد أرواح الابناء المقتولين وعودهم في المادّة الموسويّة، فالشيخ رض مأمور باظهار هذا المعنىٰ، والمأمور معذور.

(فما ولد موسىٰ إلّا وهو مجموع أرواح كثيرة).

باتحاد بعضها مع بعض، ويعلم سرّ هذا الاتحاد من يعلم كيفيّة تنزّل الأرواح والمعاني من الحضرة العلميّة في مراتب الجبروت والملكوت إلىٰ أن تظهر في الصورة المشهودة.

(**جمع**) علىٰ البناء للمفعول (**قوىٰ فعّالة**) وإنّما قال: فعّالة (**لأنّ الصغير يفعل بالكبير**[1]) أي: في الكبير بالتصرّف فيه.

(**ألا ترىٰ أنّ الطفل يفعل في الكبير بالخاصيّة**[2]**، فينزل الكبير من رئاسته إليه، فيلاعبه الكبير، ويزقزق**[3] **له**) أي: يتكلّم بلسانه.

(**ويظهر له بعقله**) أي: ينزل إلىٰ مبلغ عقله.

(**فهو تحت تسخيره وهو لايشعر**).

أي، فالكبير تحت تسخير الطفل، ولايشعر أنّه مسخّر له، والطفل لايشعر أنّه يسخّره.

(**ثمّ يشغله**) أي: الطفل يشغل الكبير (**بتربيته وحمايته، وتفقّد مصالحه، وتأنيسه حتّىٰ لايضيق صدره، هذا كلّه من فعل الصغير بالكبير، وذلك لقوّة المقام**[4]**، فإنّ الصغير حديث عهد بربّه لأنّه حديث التكوين والكبير أبعد**[5]**، فمن كان من الله**

---

١. بما عرفت غير مرّة أنّ التأثير أنّما هو من طرف البطون، والصغير قريب العهد به (ص).

٢. إنّما قال بالخاصيّة لخفاء سبب ذلك الفعل (جامي).

٣. بالزاي المعجمة، أي يرقّصه (جامي).

٤. والمقام والمرتبة هو المؤثّر لبطونه وعدميّته (ص).

٥. وكما أنّ القرب الزماني من المبدأ الحقّ يوجب قوة التسخير ـ كما في المثال المذكور ـ فكذلك القرب بحسب قلّة الوسائط وكثرة وجوه المناسبات من القدس والنزاهة يوجب قوّة التسخير. وإليه أشار بقوله: «فمن كان» (جامي).

أقرب يسخّر من كان من الله أبعد) .

لطهارة نفسه ونسبته إلىٰ منبع القوىٰ والقدر، ولهذا كانت الأرواح المجرّدة فعّالة في النفوس الناطقة، وهي في النفوس المنطبعة، وهي في الأجسام.

(**كخواصّ الملك للقرب**[1] **منه**[2] **يسخّرون الأبعدين**[3]) كذلك تصرّف الكمّل من الأنبياء والأولياء في غيرهم.

(**كان رسول الله ﷺ يبرز بنفسه للمطر إذا نزل، ويكشف رأسه له**) أي: للمطر (**حتّىٰ يصيب منه، ويقول: «إنّه حديث عهد بربّه»**[4]**، فانظر إلىٰ هذه المعرفة بالله من هذا النبيّ ما أجلّها وما أعلاها وأوضحها، فقد سخّر المطر أفضل البشر لقربه من ربّه، فكان**[5] **مثل الرسول**[6] **الذي ينزل إليه بالوحي**) .

أي، كان المطر بالنسبة إليه مثل الملك الذي أُرسل إليه بالوحي، فإنّ الكمّل يجدون في جميع ما يدركونه بالحواس الظاهرة معاني، نزلت إليهم من الحضرة الإلهيّة في صور المحسوسات، وخصوصاً المطر فإنّه صورة العلم النازل من الحضرة، والبروز إليه هو إشارة إلىٰ تلقّي الروح الكامل إلىٰ ما يفيض عليه.

وكشف الرأس إشارة إلىٰ رفعه الموانع عن ظهور الحقائق والعلوم، وإلىٰ أنّ محلّ ظهور المعاني الكلّية والجزئيّة الدماغ، كما أنّ محلّ حصول الوجدانيات هو القلب.

(**فدعاه بالحال بذاته**) أي: دعا المطر الرسول بلسان الحال وذاته.

---

١. متعلّق بقوله: «يسخرون».

٢. أي من الله بقلّة الوسائط وكثرة وجوه المناسبات (جامي).

٣. ثمّ إنّ من جهات القرب إلى الحقّ تصحيح نسبة العبوديّة وتخليص رقيقتها عن شوائب التعمّلات الاختياريّة والأحكام الجعليّة وإنفاذ أحكامها ومقتضياتها، من كمال الإذعان وتمام الانقياد والتبريّ عمّا هو مشوب بضرب من الإباء والاستقلال كما للجمادات، وإليه أشار بقوله: «كان رسول الله» (ص).

٤. *المسند* لأحمد بن حنبل ج ٣، ص٢٦٧؛ *المستدرك للحاكم* ج٤ ص٢٨٥.

٥. أي المطر في نزوله من ربّه عليه (جامي).

٦. أي الملك (جامي).

(فبرز إليه ليصيب منه ما آتاه[١و٢] به من ربّه[٣و٤]).

أي، فبرز رسول الله ﷺ إلىٰ المطر ليصيب منه ما أتىٰ المطر به من حضرة ربّه من المعاني والأسرار، كالحياة والعلم والرزق وغير ذلك.

وعدّي «أتىٰ» بنفسه كما قال تعالىٰ: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾[٥]، وبالباء كما يقال: «اتيت زيداً بفلان»، و«من ربّه» متعلّق بأتىٰ، كما يقال: أتيتك بزيد من البصرة، و«ليس» بياناً لـ«ما».

(فلولا ما حصلت[٦] له منه الفائدة الإلهيّة[٧] بما أصاب منه ما برز بنفسه إليه).

«الفائدة» عطف بيان لـ«ما»، أي: فلولا الفائدة الإلهيّة التي حصلت له من المطر بواسطة ما أصاب إليه من المطر ما برز الرسول ﷺ إليه بنفسه.

(فهذه[٨] رسالة ماءٍ جعل الله تعالىٰ منه كلّ شيء حيّ[٩]، فافهم)[١٠].

---

١. من الحياة والعلم، اللذين هما إمام أئمّة الأسماء والحقائق وبهما تنفجر عيون مزارع الظهور والإظهار، فإنّ للماء دلالة عليهما صورة ومثالاً (ص).

٢. أي الرسول و به عائد لما.

٣. يشير(رض) إلى أنّ رسول الله ﷺ كان يشاهد صور العلم الإلهي بالوحي في المطر، فيبرز إليه ويبرز جسده المبارك وكريم رأسه تلقّياً لسرّ العلم الإلهي النازل على أمّ رأسه من الكتاب الاكبر وهو رتبته ببرزخيّة الأولى في التعيّن الأوّل فافهم؛ فلذلك توجّهت الأسماء الإلهيّة والأرواح الكلّية الفلكيّة والسماويّة التي منها انبعثت أرواح أولئك المقتولين على اسم موسى ﷺ إلى الصورة الموسويّة وروحه المدبّر إذ ذاك بجسده الشريف حتّى فعلت في أعداء الله ما فعلت وأظهرت في آيات الله ما أظهرت وحكمت (جندي).

٤. فإذا كان المطر سخّر أفضل البشر لقربه من ربّه، فما ظنّك بالأرواح الطاهرة الباقية على الفطرة النوريّة الصافية إذا اتّصلت بروح موسى من عند ربّها مقبلة إليها مع مبادئها التي انبعثت منها الأسماء الإلهيّة والأرواح السماويّة، فإنّها لاتنفكّ عنها متوجّهة نحوه، فلذلك فعلت ما فعلت بأعدائه من القهر والتدمير وأظهرت من آيات الله العظمى (ق).

٥. الغاشية(٨٨): ١.

٦. لفظة «ما» موصولة وقوله «الفائدة الإلهيّة» بدلٌ أو عطف بيان للموصول أو لضميره (جامي).

٧. من لطائف العلوم والمعارف (ص).

٨. أي دعوة المطر أفضل البشر وإتيانه بما آتاه من ربّه رسالة ماءٍ (جامي).

٩. حياة صوريّة طبيعيّة بصورته وحياة معنويّة حقيقيّة بمعناه، أعني العلم (جامي).

١٠. هذا حكمة قتل أولاد بني إسرائيل من جهة موسى، وأمّا حكمة إلقائه في التابوت الخ (ص).

لمّا كان الماء أصل الاشياء ومظهراً للحياة، وحاملاً للأسرار الإلهيّة التي هي فيه بالقوّة، جعله رسولاً، ونبّه علىٰ كونه أصل كلّ شيء حيّ.

(**وأمّا حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليمّ، فالتابوت[1] ناسوته[2و3]**).

أي: التابوت إشارة إلىٰ ناسوته (**واليمّ**) إشارة إلىٰ (**ماحصل له[4] من العلم بوساطة هذا الجسم ممّا أعطته القوّة النظريّة الفكريّة[5]، والقوىٰ الحسيّة والخياليّة[6] التي لايكون شيء منها**) أي: من تلك القوىٰ (**ولا من أمثالها لهذه النفس الانسانيّة إلّا بوجود هذا الجسم العنصري**).

لأنّ كلّ واحدة منها حقيقة برأسها كالنفس الانسانية نزلت لخدمتها في هذه النشأة العنصرية، وسجدت لها، وانقادت لأمر ربّها.

(**فلمّا حصلت النفس في هذا الجسم، وأُمرت بالتصرّف فيه وتدبيره، جعل الله لها هذه القوىٰ الآت لتتوصل بها إلىٰ ما أراده الله منها**) أي: من النفس (**في تدبير هذا التابوت[7] الذي فيه سكينة الربّ**).

وإنّما كانت السكينة فيه؛ لأنّ الامور الكلّية والمعاني الحقيقيّة لاتزال تتحرّك بالمحبّة

---

١. بلسان الإشارة (جامي).

٢. أي صورته الإنسانيّة (جامي).

٣. من حيث الحصر والإحاطة (ص).

٤. فإنّ له نسبة إلى العلم حكمة وتلويحاً، أمّا الأوّل فلاشتماله على الماء الذي هو صورة العلم لكمال سعته وإحاطته (ص).

٥. من الحقائق التنزيهيّة (ص).

٦. من اللطائف التشبيهيّة كما وقفت عليه، وأيضاً اليمّ صورة طرفي الجسم وبيّناتهما، فلذلك جعله إشارة إلى العلم الحاصل من الجسم بتلك القوى؛ ضرورة أنّ تلك القوى هي التي لايكون شيء منها (ص).

٧. يعني الوعاء الثابت الذي يصلح لأن يودع فيه الجسد عند سكونه عن حركة الحياة واضطرابها، وصلوحه لأن يستكنّ في القبر، الذي هو صورة القرب. هذا بحسب العرف واللغة مطلقاً، فإنّه هاهنا في قوله تعالى: ﴿**أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربّكم**﴾ البقرة(٢): ٢٤٨، كناية عن المزاج الإنساني الذي يصلح لأن يظهر فيه الوحدة الاعتداليّة القلبيّة الساكنة المطمئنّة عن الميول الانحرافيّة الأطرافيّة التي هي محلّ قرب الحقّ وسكينة كمال الربّ وظهوره، ولذلك قال: «الذي فيه سكينة الربّ» (ص).

الذاتيّـة إلىٰ أن تصل إلىٰ الحضـرة الشهـادية، وتدخل تحت الاسم «الظاهر»، فيـجد السالك فيها المعاني بصورها، ويسكن إليها، لذلك كانت المحسوسات أجلىٰ البديهيات، فاليقين والعلم الذوقي والايمان الغيبي والتجلّي الشهودي لايحصل إلّا في هذه الحضرة وبواسطتها، لذلك صارت «الدنيا مزرعة الآخرة» فصارت سكينة الربّ.

(فَرُمِيَ به في اليمّ[1] ليحصل بهذه القوىٰ[2] المذكورة علىٰ فنون العلم[3]).

أي، ليكون بها مستعلياً علىٰ أنواع العلوم الحاصلة بالحواس الظاهرة والباطنة، يقال: «حصل فلان علىٰ عرشه» إذا استعلىٰ عليه.

(فأعلمه) أي: أعلم الحقّ موسىٰ بوضعه في التابوت وإلقائه في اليمّ **(بذلك)**[4] أي: بذلك الرمي **(أنّه)** أي: أنّ الشأن.

(وإن كان الروح المدبّر له هو الملك، وأنّه لايدبّر[5] إلّا به[6]).

أي، فإنّ الروح المدبّر له لايدبّره إلّا بواسطة هذا التابوت.

(فأصحبه هذه القوىٰ الكائنة في هذا الناسوت، الذي عبّر عنه[7] بالتابوت في باب الاشارات[8] والحكم[9]).

---

١. العلمي المحيط بالكلّ (ص).

٢. قوّة مسلطة قادرة على فنون العلم (ص).

٣. ذوقيّة وبرهانيّة، بديهيّة وكسبيّة، كتابيّة وكلاميّة، رقميّة ولفظيّة، تشبيهيّة وتنزيهيّة، فإنّ هذه الفنون من العلوم أنّما تستحصل إذا ألقى موسى النفس إلى تابوت الناسوت وألقى في يمّ مداركه الجسمانيّة، ثمّ من جملة ما علم من هذه الحكمة الجهة الارتباطيّة التي بين الروح والجسد الجسماني، وإليه أشار بقوله: «فاعلمه» (ص).

٤. أي التابوت (ص).

٥. في مدينة جمعيّته الإنسانيّة (ص).

٦. أي لايدبّر هذا الجسم الموسوي الكمالي تدبيراً يوصله إلى غايته النوعيّة وكماله الحقيقي الذي هو صلوحه لأن يكون سكينة للرّب إلّا به، باعتبار استجماع هذا الجسم المنور بتدبير الملك صنوفاً من القوى والجوارح (ص).

٧. عند استشعار التدبير الربطي منه (ص).

٨. الإلهيّة (جامي).

٩. الربانيّة (جامي).

علىٰ صيغة الجمع ، أي : جعل الله الروح مصاحباً لهذه القوىٰ الحالّة في البدن ، الذي عبّر الحقّ سبحانه عنه بالتابوت في باب الاشارات ، أي : هذا المعنىٰ ثابت في باب الاشارات الربانيّة والحكم الإلهيّة .

(كذلك تدبير الحقّ العالم ، فإنّه ما دبّره إلّا به) .

أي ، بالعالم ؛ إذ لولا الأعيان القابلة للتدبير ما كان التدبير ، ومن تدبير الحقّ العالم بالعالم جعل بعضها متوقفاً علىٰ البعض ، كتوقف المسببات علىٰ أسبابها والمراد بقوله :

(أو بصورته) .

الأعيان الثابتة التي هي الصور العلميّة للعالم ، كما فسرّها من بعد وجعل الأعيان عين الاسماء الحسنىٰ ، ولولا تفسيره رض قوله : **(أو بصورته)** بما ذكر لفسّرناه بالانسان الكامل ، فإنّه علىٰ صورة الحقّ[1] وصورة العالم وكان حسناً .

فشبّه تدبير الحقّ للعالم بتدبير الروح للبدن ، فكما أنّ الروح يدبّر بدنه بعين البدن ؛ إذ لولا الأعضاء البدنيّة وقواها ما كان يحصل التدبير ، كذلك الحقّ مدبّر للعالم بعين العالم .

وكما أنّ الروح روح لبدنه كذلك الحقّ روح للعالم ، وكما أنّ الروح يدبّر البدن بقواه كذلك الحقّ يدبّر العالم بأسمائه وصفاته ، فنسبة الحقّ إلىٰ العالم ، ونسبة العالم إليه كنسبة الروح إلىٰ البدن ، ونسبة البدن إلىٰ الروح .

(فما دبّره إلّا به) أي : فما دبّر الحقّ العالم إلّا بالعالم .

(كتوقف الولد علىٰ ايجاد الوالد ، والمسببات[2] علىٰ أسبابها ،[3] والمشروطات علىٰ

---

١ . إنّ الله سبحانه يدبّر العالم بالإنسان الكامل فإنّه على صورة الحقّ وصورة العالم .

٢ . أي كتوقّف المسبّبات على أسبابها (جامي) .

٣ . كتوقف السرير على النجّار والخشب وتخيّل صورته وغايته ، ولكنه مع ذلك يحتاج إلى عدم المانع ووجود المقتضي ، وهو المعبّر عنه بالشرط (جامي) .

شروطها، والمعلولات علىٰ عللها[١]، والمدلولات علىٰ أدلّتها والمحقّقات[٢] علىٰ صيغة المفعول **(علىٰ حقائقها، وكلّ ذلك من العالم[٣])**.

أي، جعل بعضها واسطة في تدبير البعض الآخر وسبباً.

(وهو[٤] تدبير الحقّ فيه، فما دبّره[٥] إلّا به)[٦].

«هو» عائد إلىٰ التوقف، أي: جعله بعض العالم موقوفاً علىٰ البعض، تدبير من الحقّ في العالم، فما دبّر الحقّ العالم إلّا بالعالم.

(وأمّا قولنا: «أو بصورته» أعني: صورة العالم، فأعني به) أي: بقولنا: صورة العالم **(الاسماء الحسنىٰ، والصفات العلىٰ التي يُسمّىٰ الحقّ بها[٧و٨]، واتصف بها)[٩]**.

أطلق الأسماء[١٠] علىٰ الأعيان التى هي صور الأسماء في العلم، وهي النّسب المعنويّة كما مرّ مراراً، فالحقّ يفيض المعاني علىٰ الأعيان القابلة لها بواسطة أسمائه وصفاته التي هي النّسب العقلية، ويدبّر بواسطة الأعيان العلميّة الأرواح الخارجيّة، وبواسطتها النفوس المنطبعة، وبها الأبدان الشخصيّة.

فالأعيان أرواح للارواح، وهي لها كالأبدان للأرواح كما مرّ في المقدّمات، فتظهر ربوبيّة الربّ في جميع مراتب الوجود، فما دبّر العالم إلّا بالعالم.

(فما وصل إلينا من اسم يسمّىٰ به إلّا وجدنا معنىٰ ذلك الاسم وروحه في

---

١. التامّة كتوقّف وجود النهار على طلوع الشمس (جامي).

٢. أي الأشخاص على حقائقها النوعيّة التي هي عينها خارجاً وعقلاً وظاهراً وباطناً (جامي).

٣. والارتباط الوحداني منه بين الأفراد (ص).

٤. أي جعل الحق [العالم ـ ظ] موقوفاً بعضه على بعضٍ (جامي).

٥. أي العالم (جامي).

٦. أي بالعالم (جامي).

٧. أي بالأسماء الحُسنى، واتّصف بها، أي بالصفات العُلىٰ.

٨. باسم حسنٍ (جامي).

٩. بصفة عُليا (جامي).

١٠. لأنّ الأسماء لا تكون صورة بل الأعيان تكون صورة علميّة.

العالم[١و٢]، **فما دبّر**[٣] **العالم**[٤] **أيضاً إلّا بصورة العالم**[٥و٦و٧]**)**.

معنىٰ الاسم وروحه الصفة التي هي المميّزة له عن غيره، وجميع الصفات التي هي أرواح الاسماء الواصلة الينا من الحياة والعلم والارادة والقدرة وغير ذلك، حاصلة في العالم ثابتة له، والاسماء والصفات من حيث تكثّرها وامتيازها عن الذات الأحديّة ملحقة بالعالم، فصحّ أنّه تعالىٰ ما دبّر العالم إلّا بالعالم.

(ولذلك) أي: ولأجل أنّه تعالىٰ دبّر العالم بالعالم جعل آدم خليفة علىٰ العالم، ودبّر العالم به.

(وقال في حقّ آدم الذي هو البرنامج)[٨].

«البرنامج» فارسي معرّب أصله البرنامه، وبر بالفارسية هو الصدر، أي: صدر

---

١. ومن البيّن أنّ الاسم صورة لمعناه وروحه، فإذا كان معناه وروحه ممّا في العالم يكون هو صورة ما في العالم (جامي).

٢. إشارة إلى بيان كونه صورة؛ وذلك أنّ المعنيّ من معنى الشيء هو طرف خفائه واندماج أحكامه وآثاره وما يقرب إلى العدم منه، وبيّن أنّ الصورة الكونيّة بهذه النسبة أولى من الوجوديّ، فإنّ معنى الأسماء حقيقة هو الأعيان الكونيّة وإن كان بحسب مداركنا إذا قسنا إلى الترتيب الواقع فيها ظهر الأمر على عكس ذلك، ولكنّ الكلام ـ هاهنا ـ أنّما هو بحسب الأمر نفسه لا بحسب المدارك والمجالي، فإنّها نسب تتخالف بالاعتبار (ص).

٣. أذا دبّره بأسمائه الحسنى أيضاً إلّا بصورة العالم، وكما أنّ الأسماء الحسنى والصفات العليا صورة العالم كذلك هي صورة الحضرة الإلهيّة (جامي).

٤. في لسان التفصيل (ص).

٥. ثمّ إنّ مجموع الصورتين بأحديّة جمع الصور أنّما هو صورة الحقّ، وآدم هو الجامع بينهما (ص).

٦. ليس المراد بصورة العالم صورته الشخصيّة وإلّا رجع إلى القسم الأوّل ولم يطابق تفسيره، بل الصورة النوعيّة العقليّة وهي الأسماء الحسنى وحقائقها التي هى الصفات العليا، فإنّ صوره العالم مظاهر الأسماء، والصفات فهي صورته الحقيقيّة الباطنة والمحسوسات صورته الشخصيّة الظاهرة (ق).

٧. يعني رض أنّ الأسماء الإلهيّة، كالحيّ والعالم والمريد والخالق والقادر والرزّاق التي تسمّى بها حقائقها وأرواحها هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة والخلق والرزق، وهي موجودة في الحيّ والعالم والمعلوم والمراد والمقدور والمخلوق والمرزوق في العالم، فما دبّر العالم إلّا بصورته، وهي الهيأة الاجتماعيّة من الأسماء الإلهيّة (جندي).

٨. معرّب «برنامه» بالفارسيّة. وفي بعض النسخ: «هو الأنمونامج» معرّب «نمودنامه» وعلى التقديرين هو العنوان الجامع لما في صحيفة الكتاب من السلام والأوصاف والأحكام، فإنّ آدم أيضاً هو الجامع لنعوت (ص).

المكتوب، والمراد به الأنموذج، وهو أيضاً معرّب نمودار.

(الجامع لنعوت الحضرة الإلهيّة التي هي الذات والصفات والأفعال، «إنّ الله خلق آدم علىٰ صورته» وليست صورته) أي: صورة الحقّ **(سوىٰ الحضرة الإلهيّة[1])** وهي حضرة الأسماء والصفات.

(فأوجد في هذا المختصر الشريف[2] ـ الذي هو الانسان الكامل ـ جميع الأسماء الإلهيّة[3]) التي هي النّسب الذاتيّة.

(وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير[4] المنفصل[5]، وجعله[6] روحاً للعالم[7و8]، فسخّر له العلو[9] والسفل[10] لكمال الصورة[11و12]) التي خلقه الله عليها.

وإنّما قال: **(وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير)**، لأنّ جميع ما في العالم ليست

---

١. الظاهر بها آدم، فهو مثله وليس كمثله شيء (ص).

٢. الممتزج به صور التفاصيل امتزاجاً تنعكس به نسبة بعضها إلى البعض به يأنس الكلّ، ضرورة أنّ الاختصار يوجب قرب الأجزاء، والقرب يستلزم الأنس، فحيثيّة الاختصار فيه هو مبدأ تسميته بالإنسان (ص).

٣. التي هي الصورة الوجوديّة للعالم (ص).

٤. أي أوجد فيه حقائق الأشياء الخارجة عن الإنسان في العالم الكبير المنفصل عنه، فإنّ أجزاء العالم ـ كالسماوات والعناصر والمعادن والنبات وأصناف الحيوان ـ ليست موجودة في الإنسان بصورها وأشخاصها، ولكن حقائقها التي هي بها هي كالأرواح والنفوس الناطقة والمنطبعة والطبائع العنصريّة والصور الجسميّة الماديّة والقوى المعدنيّة والحيوانيّة بأسرها، وبالجملة الجواهر والأعراض كلّها موجودة فيه، فيصحّ أنّه تعالى أوجد جميع ما في الحضرة الإلهيّة وجميع حقائق العالم بأعيانه وأجزائه في الإنسان الكامل (ق).

٥. بعضها عن البعض، فإنّها أعيان مفردة متمايزة بالذات كثيرة وهي الصور الكونيّة للعالم، فللإنسان الصورة الكاملة الجامعة بين الجمع الوجودي والتفرقة الكونيّة (ص).

٦. باعتبار تلك الجمعيّة (جامي).

٧. مقوّماً لأعيانه المتفرّقة المنفصلة بالذات، بأن يصير ذلك الكثير شخصاً واحداً تقوم الروح الحيواني جسده (ص).

٨. بأن صيّر ذلك الكثير شخصاً واحداً تصير أرواح الأعضاء المتكثّرة جسداً واحداً (جامي).

٩. وهو طرف اللطائف الروحانيّة والمجرّدات (ص).

١٠. وهو طرف الكثائف الجسمانيّة والمتعلّقات بالموادّ الهيولانيّة (ص).

١١. الجامعة بين الكيانيّة من الصور والإلهيّة منها، وبهذا الكمال يطلق عليه المثليّة (ص).

١٢. وجامعيّتها الصور الإلهيّة والكونيّة (جامي).

موجودة في الانسان بحسب صورها، بل بحسب حقائقها وأعيانها التي هي بها هي.

(فكما أنّه ليس شيء في العالم إلّا وهو يسبّح الله بحمده، كذلك ليس شيء في العالم إلّا وهو مسخّر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته).

إنّما شبّه تسخّر العالم للانسان بتسبيحه وتحميده للحقّ؛ لأنّ تسخّره للانسان عبادة منه له، وتلك العبادة تستلزم التنزيه والتحميد، لأنّه بعبادته للانسان يوصل الهويّة الإلهيّة الظاهرة في الصورة الانسانيّة إلىٰ الكمال الحقيقي، والمقام الجمعي الإلهيّ، وهو عين التنزيه من النقائص، والاتصاف بالمحامد، فكأنّه قال: فكما أنّه[١] مسبّح للحقّ سبحانه كذلك هو مسبّح لخليفته الذي هو الانسان، وفي الحقيقة تنزيهه للانسان وتسبيحه له أيضاً تنزيه للحقّ وتسبيح له.

ولا يعطي هذا التسخير إلّا حقيقة الصورة الانسانيّة، لأنّ لها[٢] مقام الجمع الإلهيّ، وجميع الأسماء سدنة ربّه الذي هو الاسم الأعظم، فمظاهرها أيضاً مسخّرة له، ثمّ استشهد بالآية تأنيساً للمحجوبين، وتنبيهاً للطالبين.

(فقال[٣]: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِى السَّموات وَمَا فِى الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾[٤]، فكلّ ما في العالم تحت تسخير الانسان، علم ذلك من عَلِمَه، وهو الانسان الكامل[٥و٦]) إذ هو الذي يعلمه بالكشف والعيان، والذوق والوجدان.

(وجهل ذلك من جَهِلَه، وهو الانسان) صورة **(الحيوان[٧])** معنىً.

---

١. أي العالم.

٢. هذا شرح قوله: «لما تعطيه حقيقة صورته».

٣. مفصحاً عن ذينك الطرفين (ص).

٤. الجاثية(٤٥): ١٣.

٥. إذ هو الذي يعلمه بالكشف والوجدان (جامي).

٦. لأنّه ظاهرٌ بصورته الكماليّة الإظهاريّة (ص).

٧. لاندماج ذلك الكمال في المادّة الحيوانيّة الظهوريّة فقط. ثمّ إنّه يمكن أن يقال: إذا كانت ظلمات بحر الحيوان ممّا يوجب خفاء تلك الصورة الكماليّة الإظهاريّة والجهل بمقتضاها، فكيف يتصوّر أن يجعل اليمّ إشارة إلى العلم الحاصل بواسطة الجسم، كما أشار إليه، فاستشعر لما يندفع به ذلك بقوله: «فكانت صورة إلقاء موسى عليه السلام (ص).

(**فكانت صورة إلقاء موسىٰ في التابوت، وإلقاء التابوت في اليمّ، صورةَ هلاكٍ**[١] **في الظاهر، وفي الباطن كانت نجاة**[٢و٣] **له من القتل**).

إذ كان خلاصه من فرعون بذلك.

(**فحُيِّي**[٤]) موسىٰ بالالقاء في اليمّ (**كما تحييٰ النفوس بالعلم من موت الجهل**).

إنّما شبّه الحياة الحسيّة الموسويّة الباقية ـ بواسطة اليمّ ـ بالحياة العقليّة الحاصلة بالعلم، تنبيهاً علىٰ أنّ الماء صورة العلم الذي به حياة النفوس، كما أنّ حياة الأبدان بالماء الذي منه كلّ شيء حيّ، ثمّ استشهد بالآية وفسّرها بمقتضىٰ الباطن، بقوله:

كما قال: ﴿أَوَ مَنْ كَانَ مَيْتاً﴾ يعني بالجهل، ﴿فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ يعني بالعلم[٥] ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشى بِهِ فِي النّاسِ[٦]﴾ وهو الهدىٰ، ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ فِى الظُّلُمَاتِ[٧]﴾ وهي الضلال، ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا[٨]﴾ أي: لايهتدي أبداً[٩]).

أي، العالم بالحقائق لايكون كالجاهل بها، ثمّ علّل قوله: (**لايهتدي أبداً**) بقوله:

(**فإنّ الأمر**[١٠] **في نفسه**[١١] **لاغاية له يوقف عندها**[١٢]).

أي، الذي في الظلمات لايخلص من الضلال ولايهتدي أبداً، لأنّ الأمر الإلهيّ

---

١. كما هو الظاهر من التابوت وإلقائه في اليمّ (ص).

٢. أي كانت الصورة المذكورة نجاة (ص).

٣. فكذلك يمّ الإدراكات الجسمانيّة وإلقاء موسى إليه بعد إلقائه في التابوت من القوى الجسمانيّة الحاضرة له وإن كان في الظاهر صورة هلاكه في ظلمات الجهالة، ولكن في الباطن له نجاة منها (ص).

٤. بماء هذا اليمّ (ص).

٥. هذا في العلم الظاهر العالم باعتبار ظهوره له، وأمّا باعتبار إظهاره للغير فإليه أشار بقوله: «وجعلنا له» (ص).

٦. أي يسلك فيهم وبهم مسلك السداد، وهو الهدى (ص).

٧. أي ظلمات الموادّ الهيولانيّة (ص).

٨. الأنعام(٦): ١٢٢.

٩. ولايترقّى من مهاوي تلك المدارك الجسمانيّة إلى الحقائق الجمعيّة الكماليّة (ص).

١٠. أي أمر الضلال.

١١. صعوداً كان أو هبوطاً (ص).

١٢. وينقطع بها السلوك ويتمّ الوصول (ص).

لانهاية له ليقف عنده الضال الحائر من الجهالة، ويحصل له العلم بالحقيقة.

ولمّا فسّر الضلال في مواضع من قبل بالحيرة، والحيرة قد تحصل من العلم كما تحصل من الجهل، فيقع الضلال أيضاً للعالم كما يقع للجاهل، أراد أن يفرّق بينهما، فقال:

(فالهدىٰ هو أن يهتدي الانسان إلىٰ الحيرة[1] فيعلم أن الأمر حيرة)[2].

وإنّما جعل الاهتداء إلىٰ الحيرة عين الهداية، لأنّ الحيرة الحاصلة من الهداية والعلم أنّما تحصل من شهود وجوه التجلّيات المتكثّرة المحيّرة للعقول والأوهام، وظهور الأنوار الحقيقيّة العاجزة عن إدراكها البصائر والأفهام، وذلك عين الهداية، لذلك قال أكمل البشر: «ربّ زدني فيك تحيّراً» أي: هداية وعلماً.

فإنّ وجود اللّازم[3] يستلزم وجود الملزوم[4]، بخلاف الحيرة الحاصلة من الجهل فإنّها الحيرة المذمومة، لذلك جعل الضلال الموجب للحيرة المذمومة في مقابلة الهدىٰ الموجب للحيرة المحمودة.

(والحيرة قلق[5] وحركة) أي: تعطي القلق والاضطراب.

(والحركة حياة[6]) أي: تستلزم الحياة، لأنّ الحركة لاتحصل إلّا من الحيّ.

(فلاسكون، فلاموت).

أي، فإذا كانت الحركة حاصلة دائماً فلاسكون لمن تحرّك، وإذا لم يكن له السكون فلاموت له؛ لأنّ السكون من لوازم الموت، ألا ترىٰ أنّ سكون النبض كيف يصير علامة للموت.

---

١. راجع *مصباح الأنس* ص ٢٩٠ في أقسام الحيرة بتفصيل.

٢. وذلك لأنّ النقائص والأضداد متعانقة في الوحدة الحقيقيّة والهويّة الإطلاقيّة، وتقابل الأحكام ممّا يوجب الحيرة ضرورة، هذا من جهة المسلك وعلم أنّه ليس ينقطع به السلوك، وكذلك من جهة السالك لايمكن أن يقعد عن السلوك فإنّ الأمر حيرة (ص).

٣. أي الحيرة.

٤. أي العلم.

٥. أي والحيرة فيها قلق (جامي).

٦. أي والحركة فيها حياة (جامي).

(ووجودٌ، فلاعدم[1]).

عطف علىٰ قوله: **(حياة)**، أي: الحركة حياة ووجود، وإذا كانت الحركة مستلزمة للوجود فلاعدم، لأنّهما لايجتمعان في محلٍّ واحد، والحاصل: أنّ الهداية تعطي البقاء الأبدي.

(وكذلك في الماء الذي[2] به حياة الأرض).

أي، كما أنّ الحياة العلميّة تعطي الهداية والسير في الناس فتؤدي إلىٰ البقاء الأبدي، كذلك الأمر في الماء الطبيعي الذي به حياة الأرض وهي البدن.

(وحركتها[3] قوله: ﴿اهتزت﴾).

أي، فالاشارة إلىٰ حركتها، أي: إلىٰ حركة الأرض التي هي البدن الانساني، قوله: «اهتزت» في قوله تعالىٰ: **﴿وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾**[4].

(وحملها[5] قوله: ﴿وربت﴾).

أي، الاشارة إلىٰ حملها، أي: حمل الأرض التي هي البدن قوله: **﴿وَرَبَتْ﴾** أي: ازدادت.

(وولادتها[6]) أي: والاشارة إلىٰ ولادة الأرض المذكورة **(قوله: ﴿وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾، أي: أنّها[7])** أي: أنّ الأرض **(ما ولدت إلّا من يشبهها[8]، أي: طبيعيّاً**

---

١. والحاصل أنّ العلم يعطي الهداية، والهداية تعطى الحيرة، والحيرة توجب الحركة، والحركة فيها الحياة والوجود، فلاموت فيها ولا عدم، فيعطي العلم البقاءَ الأبدي (جامي).

٢. بحسب الظاهر سبب خراب الأرض وهدم صورة جمعيّتها (ص).

٣. أي حركة الأرض اللازمة لحياتها ما يدلّ عليه فاهتزّت (جامي).

٤. الحج(٢٢): ٥.

٥. الذي أعطاه إنزال الماء عليها إنزال النطفة على المرأة ما يدلّ عليه قوله: ﴿وَرَبَت﴾ أي ازدادت (جامي).

٦. بعد حملها ما يدلّ عليه قوله: ﴿وأنبتت﴾ (جامي).

٧. أي الأرض (جامي).

٨. ما ولدت إلّا من يشبهها (كما في جميع النسخ المصحّحة عندنا). ـ مايشبهها ـ خ ل.

مثلها، فكانت الزوجيّة التي هي الشفعيّة لها[١]، بما تولّد منها وظهر عنها).

أي، فحصلت الزوجية التي هي المسمّاة بالشفعيّة لها اى لأرض البدن بواسطة ما تولّد منها، وظهر عنها.

(كذلك وجود الحقّ[٢]، كانت الكثرة له، وتعداد الأسماء أنّه كذا[٣] وكذا، بما ظهر عنه من العالم[٤] الذي يطلب بنشأته[٥] حقائق الأسماء الإلهيّة)[٦].

كذلك الكثرة حصلت لوجود الحقّ بواسطة ما ظهر منه من وجود العالم؛ لأنّه يطلب بحقيقته ونشأته المرتبيّة حقائق الأسماء الإلهيّة، وهي[٧] الأرباب المتكثّرة.

(فثبت به وبخالقه أحديّة الكثرة)[٨و٩و١٠و١١].

أي، فثبت بالعالم والحقّ الذي هو خالقه ـ أي بهذا المجموع ـ أحديّة الكثرة، كما مرّ في الفصّ الاسماعيلي: «أنّ مسمّى الله أحديّ بالذات كلّ بالاسماء والصفات»، وصحّف بعض الشارحين قوله: **(وبخالقه)**، وقرأ «يخالفه» من الخلاف، وهو خطأ.

(وقد كان[١٢] أحديّ العين من حيث ذاته، كالجوهر الهيولاني[١٣] أحديّ العين من

---

١. أي حاصلة للأرض (جامي).

٢. الذي هو أحديّ العين كالأرض الهامدة (جامي).

٣. أي له تعدّد الأسماء.

٤. ظهور ما أنبتته الأرض من كلّ زوجٍ بهيجٍ، فإنّ العالم هو الذي يطلب الخ (جامي).

٥. الحاملة للقوابل كلّها (جامي).

٦. أي التي كالأزواج النباتيّة من أرض تلك القابليّات (جامي).

٧. أي الحقائق.

٨. أي شيء واحد كثير.

٩. أي وبخالقه ما ظهر عنه من العالم أحديّة الكثرة التي لذاته (ق).

١٠. الأسمائية (جامي).

١١. يشير رض إلى أنّه كما شفّعت النتائج والثمرات أصولها، كذلك كثرة الأسماء شفّعت أحديّة وجوه الحقّ، فإنّ الأسماء تثبت للوجود الحقّ بالعالم؛ إذ هو المألوه والمربوب المقتضى وجود الربوبيّة والإلهيّة، وهما لاتكونان إلّا بالأسماء (جندي).

١٢. قبل هذا الطلب (ص).

١٣. الذي هو أحديّ العين (ص).

حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه، الذي هو حامل لها بذاته)[١].

أي، وقد كان الخالق أحديّ العين من حيث ذاته كثيراً من حيث أسمائه وصفاته، كما أنّ الجوهر الهيولاني[٢] الحامل لصور الاشياء كلّها أحديّ بالذات كثير بالصور الظاهرة فيه.

(كذلك الحقّ بما ظهر منه من صور التجلّي).

أي، كذلك الحقّ أحديّ من حيث ذاته كثير بسبب ما ظهر منه من صور تجلّياته، التي هي الاسماء والصفات.

(فكان الحقّ مجلىٰ صور العالم مع الأحديّة المعقولة) وذلك باعتبار أنّ ذاته مرآة تظهر فيها صور الأعيان العلميّة والعينيّة.

(فانظر ما أحسن هذا التعليم الإلهيّ الذي خصّ الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده[٣و٤]).

التعليم الإلهيّ إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: **﴿واتّقوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾**[٥] **﴿وَمَنْ يتّقِ اللهِ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً* وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ﴾**[٦]، فمن اتقىٰ ولم يثبت لغيره وجوداً يتحقّق بأمثال هذه اللطائف والمعارف.

---

١. فإنّه من حيث أحديّة عينه محيط بالصور الكثيرة إحاطةَ الحامل بالجنين، ومن هاهنا ترى كلمة المشّائين وغيرهم من الحكماء متّفقة على أنّ وحدة الهيولى شخصيّة لاغير (ص).

٢. المراد من الجوهر الهيولاني هو النفس الرحماني كما تقدّم في الفصل الرابع من المقدّمات.

٣. وذلك بلسان الإشارة، حيث أشار بالأحوال الثابتة للأرض والطارئة لها بعد إنزال الماء عليها إلى أحديّة عينه تعالى في حدّ ذاته وأحديّة كثرته الثابتة له من حيث ظهور كثرة صور العالم عنه (جامي).

٤. من أمر التولّد والتوالد الواقع بين الوالد وزوجه، ومن أمر تعانق الأطراف الموجب للحيرة، كالنجاة من القتل في صورة الهلاك والاهتداء في صورة الضلال، والعلم في الحيرة وتربية الأرض وإنباتها في صورة الهدم وتخريبها وأحديّة العين في كونه مجلىً للكثير.

كلّ ذلك قد استشعر من الآيات الدالّة عليه دلالةً غير خفيّة على الخواصّ من عباده من الورثة الختميّة الواقفين على مطلع الآيات وغاياتها. وفي عبارته ما يشعر به، ثمّ إنّه ينشعب به من هذا الأصل تربية آل فرعون موسى عليه السلام ولذلك لما وجده آل فرعون (ص).

٥. البقرة(٢): ٢٨٢.

٦. الطلاق(٦٥): ٢ـ٣.

(ولمّا وجده آل فرعون[١] في اليمّ عند الشجرة[٢] سمّاه فرعون موسى[١،٣و٤]، و«المو» هو الماء بالقبطية، و«السا» هو الشجرة، فسمّاه بما وجده عنده[٥]، فإنّ التابوت[٦]، وقف عند الشجرة في اليمّ[٧و٨]، فأراد قتله[٩] فقالت امرأته[١٠] وكانت منطقة[١١]

---

١. يعني القوى الطبيعيّة الهيولانيّة (ص).

٢. وهي الجمعيّة الحيوانيّة بأصولها وفروعها وشعبها وأغصانها وثمرتها، وهي الإنسان (ص).

٣. فإنّ من شأن المقابل أن يسمّى مقابله الآخر بما عنده من وجوه النسبة كالابن، فإنّه الذي يسمّى الأب أباً (ص).

٤. موسى وفرعون در هستى تست — بايد اين دو خصم را در خويش جست

(مثنوى معنوى ج٢ ص ٧١).

٥. من الماء الذي هو صورة العلم والنطق، والشجرة التي هي صورة الجمعيّة الحيوانيّة (ص).

٦. يعني الناسوت (ص).

٧. كما أنّ التابوت كان ضرب مثل للهيكل الجسماني الإنساني الذى فيه سكينة الربّ، وهو الروح الذي أسكنه الله في هيكله وسكنه به، وموسى صورة الروح من حيث هذا الوجه، واليمّ الذي هو البحر صورة العلم الحاصل للروح الإنساني بسبب هذه النشأة العنصريّة أي الحاصل ظهور ما كان لها بالقوّة بواسطته، فإن القوّة العلميّة ذاتية للنفس ولكن ظهورها بالفعل على الوجه الأكمل متوقّف على مظاهر قواها من هذه الصورة الهيكليّة العنصريّة، فكذلك فرعون صورة الهوى الذي هو السلطان الغالب فى مصر النشأة العنصريّة ووجدانه للتابوت وحصوله له وعنده صور تعيّن الروح ووقوفه أوّلاً في تعمير البدن في حكم الهوى وعنده، فإنّ تربية الروح الإنساني أنّما تتمّ بوجود الهوى للنفس في تعمير البدن، ومع تكامل القوى المزاجيّة تتكامل تربية الروح، فيظهر قواه بالروح الإنساني إلى أن يبلغ أشدّه ويظهر بالهوى ويملك مصر الكمال الطبيعي، ووقوف تابوته عند الشجر إشارة إلى أنّ الهيكل الكمالي الإنساني يتوقّف وجوده على الأركان المتشاجرة الأغصان من أصل الطبيعة الواحدة، فإنّ الشجر أنّما سمّي شجراً لاختلاف أغصانه وإلتفاتها، والمشاجرة هي المخالفة والمخاصمة، كذلك هذا التابوت الناسوتي الهيكلي واقف عند الهوى بمقتضى القوى البدنيّة الطبيعيّة المتشاجرة القوى والأركان بعضها مع بعضٍ (جندي).

٨. لايتجاوز عن تلك الجمعيّة مزاجاً (ص).

٩. إذا كان فرعون صورة شخصيّة تلك الطبيعة من حيث حيوانيّتها الجنسيّة، فإنّه هو الإنسان الحيوان، كما أنّ موسى صورة شخصيّة تلك الطبيعة أيضاً، ولكن من حيث بلوغها ونوعيّتها الكماليّة، فلذلك قابله، فأراد قتله وإبادة ما له من البنيان الجمعيّ الكمالي المتوجّه إلى إبادة فرعون (ص).

١٠. وهي التي تحت فرعون الطبيعة الهيولانيّة الفرقيّة العينيّة، من الجمعيّة [النطقيّة] فيها، الحاكمة عليه بالصواب النطقي، وذلك عين حقيقتها الذاتيّة كما ستقف عليه؛ ولذلك قال: «وكانت منطقة بالنطق الإلهي».

١١. على المفعوليّة.

بالنطق الإلهيّ[١]) .

أي، وكانت ممّن أنطقه الله بالنطق الإلهيّ من غير اختيارها، كما قال تعالىٰ عن لسان الاعضاء: ﴿أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذي أَنْطَقَ كُلّ شَيْءٍ[٢]﴾، وكانت مؤيّده من الله.

(فيما قالت لفرعون، إذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها، حيث شهد لها ولمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذكران) .

أي، بحسب الغلبة وهو إشارة إلىٰ قوله عليه السلام: «كملت من النساء أربع، مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون، وخديجة، وفاطمة»، ولهذا الكمال قال تعالىٰ في مريم: ﴿وكَانَتْ مِنْ القَانِتينَ﴾[٣]، فجعلها في زمرة الرجال.

وصرّح الشيخ في **(الفتوحات)** في باب الأولياء: أنّ هذه المقامات ليست مخصوصة بالرجال فقد تكون للنساء أيضاً، لكن لمّا كانت الغلبة للرجال تذكر باسم الرجال.

(فقالت لفرعون في حقّ موسىٰ: ﴿قُرّتُ عَيْنٍ لي ولَكَ﴾[٤] فيه) أي: في موسىٰ.

(قرّت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلناه، وكان قرّة عين لفرعون بالايمان الذي أعطاه الله تعالىٰ عند الغرق[٥]) .

وذلك لأنّ الحقّ تكلّم بلسانها من غير اختيارها، وأخبر بأنّه قرّة عين لها ولفرعون، فوجب أن يكون كذلك في نفس الأمر.

(فقبضه) أي: الحقّ **(طاهراً[٦] مطهّراً[٧] ليس فيه شيء من الخبث[٨]، لأنّه قبضه عند**

---

١. الظاهر فيها من غير تعمّد واختيار؛ ولهذا كانت صادقة (جامي).

٢. فصّلت(٤١): ٢١.

٣. التحريم(٦٦): ١٢.

٤. القصص(٢٨): ٩.

٥. في بحر الوحدة الإطلاقيّة، باقتفائه آثار موسى ومتابعته إيّاه في الخوض فيما خاض (ص).

٦. من حدث الشرك بمتابعته موسى عليه السلام (ص).

٧. قال في التوحيد الثاني عشر من الفصل التاسع من الباب الثامن والتسعين والمائة من *الفتوحات المكيّة*:

«ثمّ إنّ الله صدّقه في إيمانه بقوله: **﴿آلآن وقد عصيت قبل﴾** يونس(١٠): ٩١.

٨. يعني خبث الإباء والعصيان (ص).

ايمانه[١] قبل أنْ يكتسب شيئاً من الآثام[٢]، و«الاسلام يجبُّ ما قبله»، وجعله آية علىٰ عنايته سبحانه بمن شاء[٣] حتّىٰ لاييأس أحد من رحمة الله، فإنّه ﴿لاييأس من رَوْح الله إلّا القوم الكافرون[٤،٥]﴾ فلو كان فرعون ممّن ييأس ما بادر إلىٰ الايمان).

لمّا كان ايمان فرعون في البحر حيث رأىٰ طريقاً واضحاً عبر عليه بنواسرائيل قبل التغرغر، وقبل ظهور أحكام الدار الآخرة له ممّا يشاهدونه عند الغرغرة، جعل ايمانه صحيحاً معتداً به، فإنّه ايمان بالغيب لأنّه كان قبل الغرغرة، وهو بعينه كايمان من يؤمن عند القتل من الكفار، وهو صحيح من غير خلاف.

وإنّما كان ايمان المتغرغر غير صحيح لظهور أحكام الدار الآخرة له من النعيم والجحيم والثواب والعذاب، وجعله طاهراً مطهّراً من الخبث الاعتقادي، أي: من الشرك ودعوىٰ الربوبيّة، لأنّ «الاسلام يجبُّ ما قبله» كما جاء في الخبر الصحيح[٦]، ولم يكتسب بعد الايمان شيئاً من الآثام والعصيان، وقوله تعالىٰ:

---

١. سيأتي قوله في آخر الفصّ: «هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن».

٢. قد تقرّر في نفوس العامّة من المسلمين وغيرهم من اليهود والنصارىٰ أنّ فرعون كافر وأنّه من أهل النار، بما ثبت عنه قبل الغرق من المعاداة لنبيّ الله ولبني إسرائيل وبما قال ﴿أنا ربّكم الأعلى﴾ النازعات(٧٩): ٢٩. وبقوله: ﴿ما علمت لكم من إله غيرى﴾ القصص(٢٨): ٣٨. وبأفعاله السيّئة، ولكن القرآن أصدق شاهد بإيمانه عند الغرق قبل أن يغرغر بل حالة تمكنّه من النطق بالإيمان، وعلمه بأنّ النجاة حصر في ذلك، فقال: ﴿آمنتُ بالذى آمنت به بنوإسرائيل وأنا من المسلمين﴾ يونس(١٠): ٩٠ وهذا إخبار صحيح لايدخله النسخ، ولكن فيه أيضاً دليلٌ على أنّه لم يكن مؤمناً قبل هذا الإيمان، كما زعم أهل الأخبار أنّه كان مؤمناً في الباطن، وأنّه كان يكتم إيمانه عن قومه سياسة حكمية؛ إذ لادليل على ذلك من القرآن إلّا بالاستدلال على وجود الله وكمال قدرته بما رأى أنّه نجىّ بنى إسرائيل، الذين آمنوا به من الغرق، فآمن به إمّا طلباً للنجاة أو إيماناً لالعلّة (جندي).

٣. من عباده كما قال تعالى: ﴿فاليوم ننجيّك ببدنك لتكون لمن خلفك آية﴾ يونس(١٠): ٩٢ (جامي).

٤. وفي حصر اليأس في الكافرين دلالة على عدم دخول فرعون فيهم، فإنّه ما ييأس من رحمة الله، فلو كان ممّن ييأس من رحمة الله ما بادر إلى الإيمان (جامي).

٥. يوسف(١٢): ٧٨.

٦. *المسند* لأحمد بن حنبل ج٤ ص١٩٩؛ *كنز العمّال* ج١ ص٦٦، ح٢٤٣؛ *غوالي اللآلئ*؛ ج٢ ص٥٤ و٢٢٤.

﴿الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ المُفْسِدينَ[١]﴾ أي آمنت الآن وكنت من العاصين المفسدين من قبل، نوع من العتاب عند التوجّه إلىٰ الحقّ والايمان به، وهو لاينافي صحّة ايمانه وما جاء من قوله: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ القِيٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النّارَ وَبِئْسَ الوِرْدُ المَوْرُودُ[٢]﴾، الضمير للقوم والمُورد الذي هو فرعون لايجب دخوله فيهم.

وقوله: ﴿وأُتبِعُوا في هذهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ القِيٰمَةِ بِئْسَ الرِّفْدُ المَرْفُودُ[٣]﴾، وقوله: ﴿وَأَتْبَعْنَاهُمْ فى هذهِ الدّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ القِيٰمَةِ هُمْ مِنَ المَقْبُوحينَ[٤]﴾ الضمير للقوم واللعنة ودخول النار لاينافي الايمان، لأنّ اللعنة هي البعد وهي تجتمع مع الايمان كما في المحجوبين والعصاة والفسقة من المسلمين، والورود في النار ليس مخصوصاً بهم بل عامّ شامل للكلّ، كما قال: ﴿وَإنْ مِنْكُمْ إلاّ وَارِدُهَا[٥]﴾، فهو لاينافي الايمان.

وليس بكفر فرعون بعد ايمانه نصّ صريح فيه، وما جاء فيه كان حكاية عمّا قبل ايمانه، وقوله: ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ العَذَابِ ＊ النّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ العَذَابِ[٦]﴾ صريح في آله لافي فرعون، وفائدة ايمانه علىٰ تقدير التعذيب عدم الخلود في النار.

والتعذيب بالمظالم وحقوق العباد ممّا لايرتفع بالاسلام لاينافي أيضاً الاسلام[٧] والطهارة من الشرك وخبث العقيدة.

فلا ينكر علىٰ الشيخ ما قاله مع أنّه مأمور بهذا القول، إذ جميع ما في الكتاب مسطور بأمر الرسول ﷺ، فهو معذور كما أنّ المنكر[٨] المغرور معذور.

وقوله: **(وجعله آية علىٰ عنايته)** إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَاليَوْمَ نُنَجّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ

---

١. يونس(١٠): ٩١.
٢. هود(١١): ٩٨.
٣. هود(١١): ٩٩.
٤. القصص(٢٨): ٤٢.
٥. مريم(١٩): ٧١.
٦. غافر(٤٠): ٤٥_٤٦.
٧. الإيمان.
٨. أي المنكر على الشيخ.

لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً[1]﴾، وهذا أيضاً صريح في نجاته، لأنّ الكاف خطاب له، أي: ننجّيك مع بدنك من العذاب لوجود الايمان الصادر منك بعد العصيان، والله أعلم بالسرائر من كلّ مؤمن وكافر.

(فكان موسىٰ عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه:[2][3] ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لاَ تَقْتُلُوهُ عَسىٰ اَنْ يَنْفَعَنَا[4]﴾، وكذلك وقع، فإنّ الله نفعهما به عليه السلام وإن كانا) أي: فرعون وامرأته **(ماشعرا بأنّه هو النبيّ الذي يكون علىٰ يديه هلاك مُلك فرعون وهلاك آله[5]، ولمّا عصمه[6] الله من فرعون ﴿اَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسىٰ فَارِغاً﴾ من الهمّ الذي كان قد أصابها)**[7] ظاهر.

(ثُمّ إنَ الله حرّم عليه المراضع حتّىٰ أقبل على ثدي أُمّه، فارضعته ليكمل الله لها سرورها به).

أي، من جملة الاختصاصات والنعم التي كانت في حقّ موسىٰ وأُمّه أنّ الله حرّم عليه المراضع حتّىٰ لايقبل إلّا ثدي أُمّه، فإنّ الطفل لايوافقه شيء مثل لبن أُمّه، فجعل رضاعته وربوبيته علىٰ يد أُمّه، ليكمّل الله لها سرورها بولدها.

(كذلك علم الشرائع[8] كما قال تعالىٰ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً﴾ أي: طريقاً

---

١. يونس(١٠): ٩٢.

٢. أي في موسى عليه السلام.

٣. منطقاً بالنطق الإلهي (ص).

٤. القصص(٢٨): ٩.

٥. على تأويل التابوت بالبدن الإنساني وموسى بالروح لو أوّل فرعون بالنفس الأمّارة والشجرة بالقوة الفكريّة، فمن أراد التطبيق فليراجع إلى تأويلات القرآن التي كتبناها، فليس هذا موضع ذكره (ق).

٦. موسى عليه السلام.

٧. أمّ موسى عليه السلام صورة المزاج القابل للروح الإنساني من طبيعته الخاصّة والاعتدال الخصيص المنتج لهذه النتيجة الشريفة الروحيّة، فإنّ الروح الإنساني وإن كان عندنا موجوداً قبل وجود البدن، ولكن تعيّن هذا الروح المعين مثلاً متوقّف على المزاج، وكان موجوداً بصورته الروحانيّة الخصيصة به، الموجود هو فيها وبها قبل تعلّقها بالبدن وجوداً روحانياً عقلياً نورانياً لاتقلّباً جسمانياً، فالحادث لوجود هذه الأمّ الشريفة أنّما هو هذا التعيّن الشخصيّ لا الروح في حقيقتة الجوهريّة.

٨. أي مثل تحريم المراضع عليه إلّا لبن أمّه علم الشرائع، فإنّ لكلّ نبيّ شريعة مخصوصة دون شرائع سائر الأنبياء، يحرم عليه جميع شرائع الأنبياء إلّا شريعته، فتحريم المراضع عليه صورة ذلك المعنى وأنّه النبيّ الموعود (ق).

﴿وَمِنْهَـاجـاً﴾[١]، أي: من تلك الطريقة جـاء، فكأنّ هذا القـول إشـارة إلىٰ الأصل الذي منه جاء[٢]).

لمّا كـان اللّبن صـورة العلم كـمـا أوّله رسـول الله ﷺ في رؤياه به، مـثّل وشـبّه تعليم الشرائع بتحريم المراضع، أي: كما حرّم أن لايشرب موسىٰ لبن أحد غير أُمّه التي هي أصله، كذلك علم الشرائع من لدنه، وجعله نبيّاً صاحب شريعة غير متابع لشريعة غيره، فكان يأخذ الشريعة والعلم من الله منبع العلوم ومحتد الشرائع، وكان يكلّمه كفاحاً[٣]، أي: من غير حجاب، ثمّ استدلّ بقوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾، وفسّر الشرعة بالطريق والمنهاج أيضاً هوالطريق، لكن لمّا يوقف عليها[٤،٥] تصر منهاجا، فَتُشبه بالكلمتين احداهما «منها» والآخر «جا»، فأخذ عليهما وفسّر بقوله: (**أي من تلك الطريقة جاء**) فصار قوله منهاجاً «إشارة إلىٰ الأصل الذي منه جاء» ونزل إلىٰ هذا العالم، وليس إلّا الحقّ، فإنّه منه بدأ كلّ شيء وإليه يعود، فهو المبدأ والمعاد.

(فهو[٦] غذاؤه[٧] كما أنّ فرع الشجرة لايتغذىٰ إلّا من أصله).

أي، فالأصل الذي منه جاء موسىٰ وحصل في هذه النشأة العنصريّة هو غذاؤه، لايتغذىٰ إلّا منه، أي: لايستفيض المعاني وما به قوامه ويجد المدد إلّا من أصله، كما أنّ فرع الشجرة لايتغذىٰ ولايجد المدد إلّا من أصله.

ولمّا جعل الأصل غذاءاً للفرع، والغذاء قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً، نقل الكلام إليهما بقوله:

---

١. المائدة(٥): ٤٨.

٢. إلى هذا العالم وليس إلا الحقّ (جامي).

٣. أي شفاهاً.

٤. أي كلمة «منهاج».

٥. أي إذا قرأ القارئ كلمة «منهاجاً» بلاتنوين وَقْفاً صارت الكلمة شبيهة بكلمتين: إحداهما «منها» وثانيها «جا» تسهيل «جاء» أي منها جاء.

٦. أي الأصل الذي منه جاء (جامي).

٧. أي ما يتغذّى منه (جامي).

(فما[1] **كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخر**[2]**، يعني في الصورة ـ أعني قولي يكون حلالاً ـ وفي نفس الأمر ما**[3] **هو عين ما مضىٰ، لأنّ الأمر خلق جديد ولاتكرار، فلهذا**[4,5] **نبّهناك)**[6].

أي، الذي كان حراماً في شريعة ثمّ صار حلالاً في شريعة أُخرىٰ، أو بالعكس، ليس إلّا بحسب الصورة، وأمّا في نفس الأمر فليس هذا الحلال عين ما كان حراماً، لأنّ الخلق لايزال جديد، ولايقع التكرار في التجلّي أبداً.

(فكنّىٰ[7] **عن هذا في حقّ موسىٰ بتحريم المراضع**[8]**)**.

«عن هذا» إشارة إلىٰ قوله: **(كذلك علم الشرائع)**.

أي، كنّىٰ عن علم الشرائع في حقّ موسىٰ بتحريم المراضع، أي: أرضعته أُمّه الحقيقيّة التي ولدته لاغيرها، وارضاعها إشارة إلىٰ ربوبية الذات الإلهيّة اياه باعطائه العلم الشرعي؛ ليجعله نبيّاً بين عباده، وتحريم ارضاع غير أُمّه إشارة إلىٰ عدم تحقّقه بعلوم ما يتعلّق بالولاية وأسرار الباطن؛ إذ كان الغالب عليه علوم ما يتعلّق بالنبوّة والظاهر، لذلك قال له الخضر عليه السلام: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً﴾[9].

وقيل: قال له الخضر «إنّ الله قد أعطاك علماً لم يعطني إيّاه وهو علم الظاهر، وأعطاني علماً لم يعطك إيّاه، وهو علم الباطن».

(فأُمّه) أي: فأُمّ الولد، وليس المراد به موسىٰ لأنّه ما أرضعته غير أُمّه، بل أورده

---

١. أي الذي.

٢. وبالعكس (جامي).

٣. نافية.

٤. أي إلى هذا.

٥. أي لأنّ الأمر خلق جديد (جامي).

٦. على أنّ الاتّحاد بينهما أنّما هو بحسب الصورة لابحسب نفس الأمر (جامي).

٧. فكنّى الله سبحانه عن هذا، أي عن عدم تغذيته إلّا من أصله في حقّ موسى عليه السلام بتحريم المراضع (جامي).

٨. فإنّ اللبن صورة العلم النافع، أي علم الشريعة الذي هو غذاء الروح الناقص حتّى يكمل (ق).

٩. الكهف (١٨): ٦٨.

تحقيقاً لحقّ المرضعة علىٰ الولد، لذلك قال[١] **(فجعل الله ذلك لموسىٰ في أُمّ ولادته)** بعد هذا التحقيق.

(علىٰ الحقيقة من أرضعته[٢] لا من ولدته، فإنّ أُمّ الولادة حملته علىٰ جهة الأمانة فتكوّن فيها وتغذّىٰ بدم طمثها من غير ارادة لها في ذلك، حتّىٰ لايكون لها عليه امتنان، فإنّه ما تغذىٰ إلّا بما أنّه لو لم يتغذّ به ولم يخرج عنها ذلك الدم لاهلكها وأمرضها، فللجنين المنّة علىٰ أُمّه بكونه تغذىٰ بذلك الدم، فوقاها بنفسه من الضرر الذي كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولايخرج ولايتغذىٰ به جنينها، والمرضعة ليست كذلك، فإنّها قصدت برضاعته حياته).

أي قصدت برضاعتها للولد حياته، فالاضافة إضافة إلىٰ المفعول.

(وابقائه، فجعل الله ذلك[٣] لموسىٰ في أُمّ ولادته، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلّا لأُمّ ولادته، لتقرّ عينها أيضاً[٤] بتربيته، وتشاهد انتشاءه في حجرها ولاتحزن، ونجّاه الله من غمّ التابوت[٥]) أي: من همّ بدنه، للخلاص من الهلاك.

(فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهيّ، وإن لم يخرج عنها[٦]).

أي، خرق حجاب الطبيعة الظلمانيّة بالعلم الحاصل لروحه من الحضرة الإلهيّة، وحصل في العالم النوراني كما أشار إليه بقوله: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ اِنّكَ بِالوَادِ الْمُقدّسِ طُوىٰ[٧]﴾، وإن لم يخرج عن الطبيعة بالكلّية وأحكامها.

(وفتَنه فتوناً) إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَفَتَنّاكَ فُتُوناً[٨]﴾.

---

١. فيما بعد.

٢. وإن لم تلده. وهذا بحسب الفرض، والتقدير لأنّه ما أرضعته إلّا أمّ ولادته و، إنّما قلنا: أمّ الولد من أرضعته لامن ولدته فإنّ أمّ الولد ... (جامي).

٣. الرضاع (ص).

٤. كما قرّت عين فرعون وامرأته بتربيته، هذا عند ظهور آثارها به في العين (ص).

٥. غمّ التابوت إشارة إلى ظلمة الطبيعة والنجاة منها أنّما يكون بالعلم، ولذلك قال: «فخرق» (جامي).

٦. لأنّ الخلاص بالكليّة لايتيسّر في هذه النشأة (جامي).

٧. طه(٢٠): ١٢.

٨. طه(٢٠): ٤٠.

(أي: اختبره في مواطن كثيرة ليتحقّق في نفسه صبره علىٰ ما ابتلاه الله[1] به) ويصير ذلك سبباً لكمالاته.

(فأوّل ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما ألهمه الله ووفّقه له في سرّه[2]، وإن لم يعلم بذلك[3]، ولكن[4] لم يجد في نفسه إكتراثاً[5] بقتله).

أي، قتله القبطي أنّما كان بأمر الله وإلهامه علىٰ قلبه وتوفيقه له بذلك في سرّه، ولكن ما علم موسىٰ بذلك، لذلك نسبه إلىٰ الشيطان بقوله: ﴿هذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ[6]﴾ ولكن لم يجد في نفسه اكتراثاً بقتله، أي: مبالاة والتفاتاً إليه.

(مع كونه ما توقّف[7] حتّىٰ يأتيه أمر ربّه بذلك).

«ما» للنفي، أي: ما صبر حتّىٰ يأتيه الأمر الإلهيّ والوحي في ذلك أنّه ما قتله بنفسه، بل قتله الحقّ علىٰ يده من غير اختياره، كما قال لنبيّه ﷺ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنّ اللهَ رَمَىٰ[8]﴾، وقال الخضر ؑ: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ اَمْري﴾[9].

وقوله: **(لأنّ النبيّ معصوم الباطن من حيث لايشعر حتّىٰ ينبأ، أي: يخبر بذلك)**[10].

دليل قوله: **(فأوّل ما ابتلاه الله به قتله القبطي بما ألهمه الله).**

أي، قتله بالأمر الإلهيّ وإن لم يعلم ذلك، لأنّ النبيّ معصوم عن الكبائر في الباطن، لكنّه لايشعر علىٰ أنّه قتله بالأمر حتّىٰ يخبر به.

---

١. فإنّ أكثر الكمالات المودعة في الإنسان لايظهر عليه ولايخرج إلى الفعل إلّا بالابتلاء (ق).

٢. متعلّق بقوله: «الهمّة» (جامي).

٣. الإلهام والتوفيق (جامي).

٤. كان فيه علامة على ذلك، وهو أنّه لم يجد في نفسه (جامي).

٥. أي مبالاة.

٦. القصص(٢٨): ١٥.

٧. «ما توقف» يمكن أن يكون من الوقوف لامن التوقّف، أي لايطّلع حتّى يأتيه ربّه لذلك الوقوف.

٨. الأنفال(٨): ١٧.

٩. الكهف(١٨): ٨٢.

١٠. أي بأنّ ذلك الأمر مأمور به في السرّ (جامي).

(**ولهذا**)[١] أي: ولهذا الشعور والاطّلاع (**أراه الخضر قتل الغلام فأنكر عليه قتله، ولم يتذكّر قتله القبطي، فقال له الخضر: ﴿مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِى﴾، ينبّهه على مرتبته قبل أن ينبأ أنّه كان معصوم الحركة في نفس الأمر، وإن لم يشعر بذلك**[٢]**، وأراه أيضاً خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب، جعل له ذلك في مقابلة التابوت الذي كان له في اليمّ مطبقاً عليه، فظاهره هلاك وباطنه نجاة**).

أي الخضر أنّما أراه قتل الغلام وقال: ﴿مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِى﴾، لينبّه موسىٰ عليه السلام علىٰ أنّ قتله القبطي أيضاً كان كذلك بالأمر الإلهيّ، لا من الشيطان ونفسه، بل هو نبيّ معصوم عن الكبائر، وأراه خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من الغاصب في مقابلة التابوت الذي كان له في اليمّ، فإنّ خرق ظلمة هذه الطبيعة والبدن بالتوجّه إلىٰ الله، وقهر النفس في الموت الارادي، وبالامراض والمحن في الموت الطبيعي، وإن كان ظاهره مشعراً بالهلاك، ولكنّ باطنه عين النجاة.

(**وإنّما فعلت به**[٣]**أُمّه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون أن يذبحه ضيراً**[٤] **وهي تنظر إليه**[٥]).

«ضيراً» بالضاد المعجمة والياء المنقوطة بنقطتين من تحت، أي: خوفاً من أن يذبحه ذبحاً مشتملاً علىٰ الضرر العظيم لأمّه، لأنّ ذبح الولد علىٰ نظر أُمّه أشدّ إيلاماً للأُمّ من ذبحه علىٰ غير نظرها.

---

١. أي لكون النبيّ معصوم الباطن من حيث لايشعر حتّى ينبّأ (جامي).

٢. وقدّم ذكر قتل الغلام لعظم شأنه وإلّا فالمتقدّم وجوداً وذكراً أمر السفينة (جامي).

٣. أي بموسى عليه السلام أمّه ذلك بأن ألقته في التابوت فألقته في اليمّ (النابلسي).

٤. صبره على القتل من باب ضرب: بازداشت كرد او را بر قتل، يقال: قتل فلان صبراً إذا حبس على القتل حتّى قتل (*منتهى الإرب*).

صبره عنه، يصبر، حبسه وحبس الإنسان وغيره على القتل، أن يُحبس ويرمى حتّى يموت، وقد قتله صبراً ويصبره عليه ورجل صبورة مصبورة للقتل (قاموس اللغة).

٥. فإنّ هذه الصورة التي هى أشدّ ما يكون تأثيراً في الأمّ، فقوله: صبراً بالصاد المهملة وبالباء الموحّدة؛ لأنّه العبارة المتعارفة في مثل هذا القتل لابالضاد المعجمة والياء المنقوطة من تحتها بنقطتين، فإنّه تصحيف. والذبح صبراً هو أن يحبس ذو روح لأن يرمى عليه لقتله (جامي).

(مع الوحي) أي: وإنّما فعلت ما فعلت بالوحي.

(الذي ألهمها الله به من حيث لاتشعر، فوجدت في نفسها أنّها ترضعه) أي: علمت بالوجدان بأنّها ترضعه وتربيه.

(فإذا خافت عليه ألقته في اليمّ، فإنّ في المثل «عين لاترىٰ[1] قلب لايفجع[2]»، فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين، ولا حزنت عليه حزن رؤية بصر، وغلب على ظنّها أنّ الله ربّما ردّه إليها لحسن ظنّها به) أي: بالله.

(فعاشت بهذا الظنّ في نفسها، والرجاء يقابل الخوف واليأس[3]، وقالت حين ألهمت لذلك: لعلّ هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط علىٰ يديه، فعاشت وسرّت بهذا التوهم والظنّ بالنظر إليها)[4].

أي، كون هذا المعنىٰ توهّماً وظنّاً أنّما هو بالنظر، أي: بالنسبة إلىٰ أُمّ موسىٰ لابنفس الأمر، لذلك قال:

(وهو علم[5]) أي: ذلك التوهّم والظنّ كان علماً.

(في نفس الأمر[6]، ثمّ إنّه لمّا وقع[7] عليه[8] الطلب[9] خرج فاراً، خوفاً[10] في الظاهر وكان في المعنىٰ حبّاً[11] في النجاة، فإنّ الحركة أبداً أنّما هي حبيّة، ويحجب

---

١. قال بعض الشرّاح: «در مثل گويند، چشمى كه نبيند، دلى است كه نترسد».

٢. أي لايوجع من أفجعته المصيبة إذا أوجعته (جامي).

٣. فحين جاء الرجل انكسرت سَوْرة الخوف واليأس (جامي).

٤. إذا لم يكن عندها دليلٌ يفيد العلم بذلك (جامي).

٥. باعتبار أنّ متعلّقه مطابق للواقع متحقّق في نفس الأمر (جامي).

٦. محقّق عند الله (ق).

٧. هذا شروع لبيان حكمة الفرار كما سيقول: فهذا حكمة قوله: ﴿ففررت منكم﴾ ص٤٥٩.

٨. أي على موسى عليه السلام (جامي).

٩. لأجل قتل القبطي (جامي).

١٠. من القتل (جامي).

١١. أي فاراً حبّاً في النجاة (جامي).

الناظر فيها[١] بأسباب أُخر، وليست[٢] تلك).

أي، ومن جملة العناية الإلهيّة أنّ موسىٰ خرج فاراً من خوف القتل، وكان ذلك الفرار في الحقيقة حبّاً في الحياة والنجاة من الهلاك، ثمّ بيّن أنّ الحركة لاتحصل أبداً إلّا عن محبّة، وإن كان في الظاهر لها أسباب أُخر كالخوف والغضب وغير ذلك، فيحجب من لايعلم الحقائق بالأسباب[٣] الظاهرة ويسندها اليها، وليست أسبابها في الحقيقة تلك الأسباب الظاهرة، قوله: (**ويحجب**) مبنيّ للمفعول.

(**وذلك لأنّ الأصل[٤] حركة العالم من العدم[٥] ـ الذي كان[٦] ساكناً[٧] فيه ـ إلىٰ الوجود[٨]، ولذلك يقال: إنّ الأمر[٩] حركة عن سكون، فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة الحبّ، وقد نبّه رسول الله ﷺ علىٰ ذلك**).

رواية من الله تعالىٰ.

(**بقوله: «كنت كنزاً مخفيّاً لم أُعرف، فأحببت أن أُعرف ...[١٠]»، فلولا هذه المحبّة ما ظهر العالم في عينه**).

أي: في وجوده العيني.

(**فحركته من العدم إلىٰ الوجود حركة حبّ الموجد لذلك[١١]**).

أي، لوجود العالم؛ إذ به تظهر كمالات ذاته وأنوار أسمائه وصفاته.

---

١. أي في الحركة عن الأسباب الحقيقيّة بأسباب أخر غير حقيقيّة (جامي).

٢. هذه الأسباب الغير الحقيقيّة تلك الأسباب الحقيقيّة (جامي).

٣. متعلّق بقوله: «فيحجب».

٤. في الحركات (جامي).

٥. الإضافي الذي هو الوجود العلمي (جامي).

٦. العالم (جامي).

٧. أي ثابتاً (جامي).

٨. أي الوجود العيني، بل من مرتبة للوجود باطنة إلى مرتبة أخرى له ظاهرة (جامي).

٩. أي أمر الوجود (جامي).

١٠. *أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة* ص٤٥؛ *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص١٠٢ ـ ١٥٩؛ *اللؤلؤ المرصوع* ص٦١.

١١. هذا بلسان الإجمال، وأمّا لسان التفصيل فأشار إليه بقوله: «ولأنّ العالم» (ص).

(ولأنّ العالم أيضاً يحبّ شهود نفسه وجوداً[١] كما شهدها ثبوتاً[٢]، فكانت بكلّ وجه حركته من العدم الثبوتي[٣] إلىٰ الوجود العيني حركة حبّ من جانب الحقّ وجانبه) أي: من جانب العالم.

(فإنّ الكمال محبوب لذاته[٤]) وهو لايظهر إلّا بالوجود العيني.

(وعلمه تعالىٰ بنفسه من حيث هو غنيّ عن العالمين هو[٥،٦] له، وما بقي له إلّا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث، الذي يكون[٧] من هذه الأعيان أعيان العالم[٨] إذا وجدت، فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم، فتكمل مرتبة العلم بالوجهين[٩]).

هذا جواب عن سؤال مقدّر، وهو أن يقال: الحقّ سبحانه وتعالىٰ عالم[١٠] بذاته وبكمالاته كلّها، فهي حاصلة له قبل الظهور، ووجود العالم في العين، فما فائدة الظهور؟

---

١. أي من حيث الوجود العيني (جامي).

٢. أي من حيث الثبوت العلمي (جامي).

٣. أي العدم الذي ليس للعالم فيه إلّا الثبوت في العلم (جامي).

٤. وسائر ما ينسب إليه المحبّة فلاشتماله على الكمال، كالحسن ـ مثلاً ـ فإنّه كمال النسبة الاعتداليّة التي هي ظلّ الوحدة، وكذلك كلّ ما يميل إليه القلب من المستلذّات الجسمانيّة، فإنّه كمال تلك القوة المدركة لتلك اللذّة، فإنّ الكمال هو الظهور على نفسه بصورته الكلّية العلميّة أو الجزئيّة الحسيّة (ص).

٥. هو حاصلٌ له أزلاً وأبداً (جامي).

٦. الظهور الكمالي الذي له لذاته، وهو الذي يقال له: الكمال الذاتي، وبيّن أنّ الكمال الإلهي أعمّ من الذاتي والأسمائي، إذ له الكمال على الإطلاق. فإلى الأسمائي منه أشار بقوله: «وما بقي له» (ص).

٧. أي يكون ظاهراً من هذه الأعيان (جامي).

٨. الظاهرة بصورة الآثار من كلّ اسم كالعلم مثلاً، فإنّه ظاهرٌ بصورة الكلام الذي هو أثره، والحياة فإنّها ظاهرة بصورة الحسّ والحركة الإراديّة التي هي أثرها، وكذا في سائر الأسماء.

وكأنّك قد عرفت أنّه كما أنّ في الأعيان آثاراً من الأسماء ـ كما بيّن ـ كذلك في الأسماء آثار من الأعيان، وهي اتّصافها بالحدوث؛ وذلك لأنّ الأعيان إذا وجدت حكمت على علمها بالحدوث (ص).

٩. وكذا غيره من الأسماء والصفات كالإرادة والقدرة وغيرهما وفي *الفتوحات المكيّة*: وجود الممكنات لكمال مراتب الوجود الذاتي والفرقاني (جامي).

١٠. خ ل: «قديمٌ».

فقال: علمه بذاته من حيث غناؤه عن العالمين حاصل له أزلاً وأبداً، لكنّ تمام مرتبة العلم هو العلم في صور المظاهر الذاتية، وهو العلم الحادث الذي يظهر في الأعيان عند وجودها، وهو المشار إليه بقوله: ﴿لِنَعْلَمَ مَنْ يَتّبِعُ الرّسُولَ مِمّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ[١]﴾.

(وكذلك تكمل مراتب الوجود[٢]، فإنّ الوجود منه أزلي[٣] ومنه غير أزلي وهو الحادث، فالأزلي وجود الحقّ لنفسه[٤و٥]، وغير الأزلي وجود الحقّ[٦] بصور العالم الثابت[٧]، فيسمّى حدوثاً لأنّه يظهر بعضه[٨] لبعضه[٩]، وظهر لنفسه[١٠] بصور العالم[١١و١٢] فكمل الوجود[١٣و١٤]، فكانت حركة العالم[١٥] حبّية[١٦] للكمال[١٧] فافهم[١٨]).

---

١. البقرة(٢): ١٤٣.

٢. وإذا كان الوجود أصل الكلّ فمرتبة كلّ اسم هي مرتبة الوجود، نبّه إلى تلك الدقيقة بصيغة الجمع (ص).

٣. يعْني إذا أضيف إلى الازلي كان أزليّاً، ومنه غير أزلي كذلك بحسب الإضافة؛ لأنّه بدون الإضافة حقيقة واحدة في الأزلي وغير الأزلي (جندي).

٤. وعليه يطلق الكمال الذاتي، ويلزمه الغنى المطلق من حيث علمه بنفسه، فإنّه به مستغنٍ عن العالم (ص).

٥. يعني حقيقة الوجود من حيث هو وجود؛ لأنّ الحقّ له حقيقة غير الوجود يضاف الوجود إليها كسائر الماهيات (ق).

٦. وظهوره بصور العالم (جامي).

٧. أي الوجود الذي هو الحقّ الظاهر بصور العالم الثابت عينه في العلم الأزلي، ويسمّى بالوجود الإضافي (ق).

٨. أي بعض العالم (جامي).

٩. بعد ما لم يكن ظاهراً (جامي).

١٠. من حيث تلك الأعيان (جامي).

١١. كما ظهر لها بصورته (ص).

١٢. بعد ما لم يكن ظاهراً بها (جامي).

١٣. بصورتيه وظهوريه (ص).

١٤. بانضمام الوجود الحادث إلى الوجود القديم (جامي).

١٥. من العلم إلى العين (جامي).

١٦. منبعثة من الحقّ أو العالم للكمال (جامي).

١٧. أي لظهور الكمال الإلهي أو الكوني (جامي).

١٨. يشير رض إلى حركة موسى وفراره، وإن كانت على ما علّل ذلك عند فرعون بقوله: ﴿ففررت منكم لمّا ←

أي، كما قلنا في العلم كذلك نقول في الوجود وجميع مراتبه ولوازمه، لأنّ الوجود أزلي، وغير أزلي، والأزلي هوالوجود عينه مع كمالاته، وغير الأزلي هو الوجود المتعيّن بتعيّنات خاصّة ظاهرة علىٰ صور الأعيان الثابتة، والأوّل قديم والثاني حادث، فكمل الوجود ومراتبه بالعالم، فظهر أنّ حركة العالم حبيّة.

(ألا تراه كيف نفّس[1] عن الأسماء الإلهيّة ما كانت تجده[2] من عدم ظهور آثارها في عين[3] مسمّىٰ العالم[4]؟!).

أي: ألا ترىٰ الحقّ كيف نفّس عن أسمائه الإلهيّة ما كانت تجد الأسماء الإلهيّة من الكرب حين عدم الظهور بكمالاته في أعيان العالم.

(فكانت الراحة محبوبة له).

أي: للحقّ.

(ولم يوصل إليها إلّا بالوجود الصوري) أي: الظاهر الشهادي **(الأعلىٰ والأسفل[5و6]، فثبت أنّ الحركة[7] كانت للحبّ).**

← خفتكم﴾ الشعراء(٢٦): ٢٠ بسبب الخوف. وكذلك حركة كلّ ذي خوف وفرار من أمر مخوف وإن كان بالنظر الظاهر معلّلاً بالسبب القريب وهوالخوف، ولكن التحقيق يقتضي أن لاتكون الحركة عن خوف؛ فإنّ الخوف يقتضي السكون والخمود ولايقتضي الحركة، وإنّما السبب الموجب للحركة فيمن يفرّ عن مكروه هو حبّ الحياة والنجاة، فلمّا رأى أمراً يوجب فوت محبوبه وهوالنجاة والحياة خاف ذلك فتحرّك وفرّ طلباً للحياة، فموجب الحركة في الحقيقة لم يكن الخوف، بل الحبّ للنجاة أو الحياة أو غير ذلك ممّا يحبّ وجوده ويخاف عدمه (جندي).

١. أي أزال عنها (جامي).

٢. تلك الأسماء من الكرب (جامي).

٣. متعلّق بقوله: «نفّس».

٤. فإنّه نفّس في عين العالم عن الأسماء الإلهيّة ـ المعبّر عنها جملة بالرحمن ـ ما لها من الكرب الذي لها في عينه؛ ولهذا يقال له: النفس الرحماني (ص).

٥. يعني الحضرات والعوالم (ص).

٦. يشير رض إلى الوجود الظاهر بعين الحقّ والخلق، فالأعلى وجود الحقّ المطلق بأسمائه وصفاته، والأسفل وجود العالم المقيّد بأجناسه وأنواعه وأشخاصه (جندي).

٧. مطلقاً (جامي).

أي، ثبت أنّ أصل الحركة وحقيقتها حصلت من الحبّ.

(**فما ثَمّ حركة في الكون إلّا وهي حبيّة**) لأنّ الجزئي مشتمل علىٰ كلّيه.

(**فمن العلماء من يعلم ذلك**[١]) وهو العالم بالحقائق.

(**ومنهم من يحجبه السبب الأقرب**[٢]) وهو العالم بالأحكام لا بالحقائق، الناظر[٣] في الأسباب الظاهرة.

(**لحكمه**[٤] **في الحال واستيلائه علىٰ النفس**[٥،٦]) أي: لغلبة حكم ذلك السبب القريب، واستيلائه علىٰ نفس المحجوب.

(**فكان الخوف لموسىٰ** عليه السلام **مشهوداً له بما وقع من قتله القبطي**[٧]، **وتضمّن الخوف حبّ النجاة من القتل، ففرّ**[٨] **لمّا خاف**) في الظاهر و(**في المعنىٰ ففرّ لمّا أحبّ النجاة من فرعون وعمله**[٩]).

لأنه[١٠] ما كان على طريق الحقّ به، أي: حصل النجاة من فرعون وعمله به، أي: بالفرار، لذلك قال له شعيب (**صلوات الله عليه**): ﴿**لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**[١١]﴾ تنبيهاً لسبب حركته.

---

١. فينسب سائر ما يظهر في المراتب الكونيّة من الآثار إلى الحبّ، باعتبار المحبّية والمحبوبيّة، كبعض المتأخّرين من الصوفيّة، الذين يجعلون موضوع كلامهم العاشق والمعشوق، ويثبتون سائر الأحكام بهما (ص).

٢. كأكثر أهل النظر من الحكماء والمتكلّمين.

٣. صفة لقوله: «العالم».

٤. أي حكم السبب الأقرب واستيلاؤه في الحال (جامي).

٥. أي نفس المحجوب (جامي).

٦. فإنّ أعيان المراتب المحسوسة منها الآثار والأحكام ـ لظهور حكمها على مدارك العامّة ـ هي أقرب ما تُنسب إليه تلك الآثار، وممّا يتفرّع على ذلك الأصل الاختلاف بين أهل النظر في أنّ اللذّة والراحة من دفع المنافي أو إدراك الملائم (ص).

٧. فهو صورته الكونيّة.

٨. عند ما هو الظاهر عند العامّة (ص).

٩. دليل لخوفه.

١٠. أي موسى.

١١. القصص(٢٨): ٢٥.

(فذكر موسىٰ السبب الأقرب المشهود له في الوقت) أي: في وقت الملاقاة معه.

(الذي هو كصورة الجسم للبشر[١و٢]، وحبّ النجاة مضمّن فيه[٣] تضمين الجسد للروح المدبّر له).

«الذي» صفة للسبب الأقرب، أي: هو كالصورة وحبّ النجاة مدرج فيه كالروح، كما أنّ الصورة الجسميّة متضمّنة لروحها.

(والأنبياء[٤] (صلوات الله عليهم) لهم لسان الظاهر، به يتكلّمون لعموم أهل الخطاب[٥] واعتمادهم[٦] علىٰ فهم السامع العالم[٧]، فلا يعتبر الرسل[٨] عليهم السلام إلّا العامّة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبّه عليه السلام علىٰ هذه الرتبة في العطايا[٩] فقال: «إنّي لأعطي الرجل وغيره أحبّ إليّ منه، مخافة أن يُكبّه[١٠] الله في النار»[١١و١٢و١٣]).

تقديره: إنّي لأعطي الرجل مخافة أن يكبّه الله في النار، والحال أنّ غيره أحبّ إليّ منه، ومعنىٰ «يكبّه» يدخله فيها، وقال أيضاً: «لو كان العلم في الثريا لنا له

---

١. من حيث إنّه هو المشهود أوّلاً (جامي).

٢. فإنّها الصورة الكونيّة للشخص (ص).

٣. أي في السبب الأقرب، أعني الخوف (جامي).

٤. ثمّ إنّه يمكن أن يقال: لو كان الأمر كذلك كان منطوق التنزيل على طبقه والواقع على خلاف ذلك؛ فإنّ منطوق التنزيل في هذا الأمر أنّ سبب الفرار، أنّما هو الخوف، بقوله: ﴿ففررتُ منكم لمّا خفتكم﴾ الشعراء(٢٦): ٢١ فأشار إلى دفع ذلك بقوله: «والأنبياء...» (ص).

٥. فإنّ بعث الأنبياء للعامّة أوّلاً وكلامهم في ظاهر ما فهم منه معهم، والخواصّ أنّما يفهمون الحقائق منه بضرب من الأشارات الخفيّة والدلالات الطبيعيّة دون الجعليّة الوضعيّة (ص).

٦. في إخفاء الحقائق (ص).

٧. الذي يفهم بمجرّد ما سمع الكلام المُلقى إلى العامّة الحقائق بضرب من الإشارات الخفيّة التي لا يفهمها العامّة (جامي).

٨. عند إظهار الأحكام في الصور الكلاميّة (ص).

٩. وقسمتها (جامي).

١٠. أي يلقى الله (جامي).

١١. فعلم أنّه في إحكام رقيقة الأبعدين مخافة أن يبعدوا عنه كلّ البُعد فيكبّوا في النار (ص).

١٢. لو لم أعطه (جامي).

١٣. صحيح مسلم ج١ ص١٣٢ كتاب الإيمان باب ٦٨.

رجال من فارس» .

(فاعتبر)[١] أي: النبيّ ﷺ **(ضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع)**[٢] بفتح الباء، أي: الرين إشارة إلىٰ قوله: ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ[٣]﴾ كما قال: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ[٤]﴾ .

(فكذا ما جاؤا به من العلوم) أي: فكذا حال ما جاء الانبياء به من العلوم والحقائق .

(جاؤا به) أي: جاؤا بما جاؤا به **(وعليه خلعة أدنىٰ الفهوم)**[٥] أي: وعليه خلعة ولباس يفهمه من له أدنىٰ فهم .

(ليقف من لاغوص له عند الخلعة) أي: الصورة الظاهرة، ولمّا استعار لها لفظ الخلعة رشّح بقوله:

(فيقول: ما أحسن هذه الخلعة، ويراها غاية الدرجة[٦و٧]، ويقول[٨] صاحب الفهم الدقيق[٩] الغائص علىٰ درر الحكم[١٠] بما استوجب[١١] هذا[١٢]) أي: المعطى له .

---

١ . أي فاعتبر رسول الله ﷺ في قسمة العطايا (جامي) .
٢ . في النسخة المقروءة على الشيخ، بسكون الباء (جامي) .
٣ . التوبة(٩) : ٨٧ .
٤ . المطفّفين(٨٣) : ١٤ .
٥ . أي خلعة يصل أدنى المفهوم إلى ما تحتها في أوّل مرتبة (جامي) .
٦ . حيث يقول صاحب علم الأدب: «إنّه حدّالإعجاز» (ص) .
٧ . هذا مثال علماء الظاهر (جامي) .
٨ . وأشار إلى علماء الباطن بقوله: «ويقول صاحب الفهم الدقيق. . . » (جامي) .
٩ . يعنى صاحب فهم دقيق كه ادراك غوامض معانى كند و در بحر عبارات غوطه خورد و دُرر حكمت ها حاصل كند گويد: به چه استعداد و به چه قابليّت آن معنا مستوجب اين خلعت از ملك شد و به قدر فهم معانى از آن عبارات و الفاظ قدر خلعت بداند و قدر ان كس كه خلعت فرستاد و آن كه براى وى خلعت فرستاد (شرح) .
١٠ . عند الغوص في بحور معانيه (جامي) .
١١ . الظاهر أنّ الشارح(ره) جعل قول الشيخ: «بما استوجب» مقول القول .
١٢ . أي بموجب استحقاقه هذا القول .

(هذه الخلعة من الملك[١]، فينظر[٢] في قدر الخلعة[٣] وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدر من خلعت[٤،٥] عليه، فيعثر علىٰ علم لم يحصل لغيره ممّن لاعلم له بمثل هذا[٦]).

وهذا مثال العلماء الظاهر والباطن، والخلعة مثال لظاهر الآيات والأخبار، فإنّ صاحب أدنىٰ الفهوم يقف علىٰ ظواهرها ولايغوص في قعر بحرها، وصاحب الفهم الدقيق يستخرج منه لآلي المعاني ودرر الحكم والمعارف.

(ولمّا علمت الأنبياء والرسل والورثة أنّ في العالم وفي أُمَمهم من هو بهذه المثابة[٧]، عمدوا في العبارة[٨] إلىٰ اللّسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاصّ والعامّ، فيفهم منه الخاصّ ما فهم العامّة منه وزيادة ممّا صحّ له اسم أنّه خاصّ، فيتميّز به عن العامّي، فاكتفىٰ المبلّغون[٩] العلوم بهذا[١٠]).

أي بلسان الظاهر.

---

١. هذا مقول القول (جامي).

٢. بعد هذا القول (جامي).

٣. ومرتبتها بين الخلع في الفصاحة والبلاغة وغيرهما (جامي).

٤. أي قدر من خلعت هذه الخلعة عليه، ومن إشارة إلى رجال العلم والراسخين فيه.

٥. من الحقائق والدقائق (جامي).

٦. الانتقال والاستنباط (ص).

٧. في الفهم عن الكلام المنزّل إليهم الظاهر عنهم (ص).

٨. عن مقاصدهم (جامي).

٩. القدر من الإيماء والأشارة في حقّ الخواصّ (جامي).

١٠. في إبلاغهم العلوم بهذا القدر من الإيماء والأشارة، ثمّ إنّه ممّا علم في طيّ هذه المقدّمات من الحكم أنّ فهم أهل الخصوص يشارك فهم العامّة ـ عند الاختطاف من الكلام النبوي ـ ويوافقهونهم عند الاغتذاء من نوال كمالهم، غير أنّ الخواصّ يفهمون معذلك غيره من اللطائف الذوقيّة، فلامنافاة بين المفهومين أصلاً، والذي تسمعه من المفردين من الصوفيّة «أنّ ما في التفاسير من المعاني غير مراد من القرآن وأنّ المراد منه أمر آخر» فممّا لاأصل له في التحقيق؛ فإنّ كلّ ما فهم منه عند الأذكياء على أصل من أصول لابدّ وأن يكون من المراد.

نعم، الحصر فى معنى معيّن ومفهوم خاصّ من تلك المعاني ينافي التحقيق، كما علم أنّ غير الأنبياء من ورثتهم ـ الذين لهم استحقاق إبلاغ العلوم ـ لابدّ وأن يكون كلامهم أيضاً جامعاً بين الطرفين محيطاً بالفهمين (ص).

(فهذا حكمة قوله: ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَا خِفْتُكُمْ﴾[١،٢] **ولم يقل: ففررت منكم حبّاً في السلامة والعافية)** رعاية لجانب الظاهر ولسان العامّة.

(فجاء إلىٰ مدين فوجد الجاريتين فسقىٰ لهما من غير أجر، ثُمّ تولّىٰ إلىٰ الظلّ الإلهيّ، فقال: ﴿رَبِّ اِنّى لِمَا اَنْزَلْتَ اِلَىَّ مِنْ خَيْرٍ فَقيرٌ﴾[٣]**، فجعل عين عمله السقي)**[٤].

«السقي» بدل عن «عمله»، أو عطف بيان.

(عين الخير الذي أنزله الله اليه، فوصف نفسه بالفقر إلىٰ الله في الخير الذي عنده)[٥].

إنّما جعل عين السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه، لأنّ الخير المنزل إليه كان النبوّة وعلومها، والماء صورة العلم، لذلك فسّر ابن عباس رض قوله: ﴿وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾[٦] أي: علماً، فأفاض بعلمه علىٰ الجاريتين عين ما استفاض من الله تعالىٰ في الحقيقة، وإن كان في الصورة غيره، ولأنّ التوفيق والقدرة بذلك العمل ما كان إلاّ من الله فاستفاض ذلك منه، وأفاض أثره عليهما، ووصف نفسه بالفقر إلىٰ الله في الخير الذي عنده، لأنّ الفيض أنّما يحصل بحسب الاستعداد، ومن جملة شروطه خلو المحلّ عمّا ينافي المعنىٰ الفائض، بل عن كلّ ما سوىٰ الله، والفقير التامّ هوالكامل المطلق من النوع البشري.

(فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعتبه موسىٰ علىٰ ذلك) بقوله: **﴿لَوْ شِئْتَ لاتّخذت عَلَيه أجراً﴾**[٧].

(فذكّره) الخضر **(بسقايته من غير أجر إلىٰ غير ذلك ممّا لم نذكر**[٨]**)** أي:

---

١. حيث عبّر عن سبب فراره وحركته بالخوف الذي هوالسبب الأقرب المشاهد للعامّة (جامي).

٢. الشعراء(٢٦): ٢١.

٣. القصص(٢٨): ٢٤.

٤. «عمله السقي» منصوب على أنّه مفعول لـ«عمله» لأنّه مصدر. وقيل: مجرور على أنّه بدلٌ من «عمله» أو عطف بيان (جامي).

٥. لاإلى ما أنزل إليه؛ ولهذا قال: ﴿لما انزلت إليّ﴾ ولم يقل إلى ما أنزلت إليّ (جامي).

٦. المؤمنون(٢٣): ٢٤.

٧. الكهف(١٨): ٧٧.

٨. أي في هذاالكتاب، بل في *القرآن* (جامي).

في هذا الكتاب.

(واطّلعنا عليه في الكشف عند شهود الخضر عليه السلام).

وقد روىٰ عنه[١] أنّه اجتمع بالخضر في الكشف، فقال له الخضر: كنت قد أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة ممّا جرىٰ عليه من أوّل ما ولد إلىٰ زمان الاجتماع بينهما، فلم يصبر علىٰ ثلاثة مسائل منها.

(حتّى تمنّىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله) أن يسكت موسىٰ عليه السلام ولايعترض، حتّىٰ يقصّ الله تعالىٰ **(عليه[٢] من أمرهما).**

بقوله: «رحمة الله علينا وعلىٰ موسىٰ ليته صبر حتّىٰ يقصّ علينا من انبائهما»[٣]، وفي رواية أُخرىٰ متفق علىٰ صحّتها أيضاً «لو صبر أخي موسىٰ لرأىٰ العجب، ولكن أخذته من صاحبه دمامة»[٤] الحديث.

(فيعلم[٥و٦] بذلك ما وفّق إليه موسىٰ عليه السلام من غير علم منه).

فيعلم بالياء عطف علىٰ يقص، أي: حتّىٰ يقصّ الله فيعلم رسول الله الذي وفّق إليه موسىٰ ـ من الأعمال ـ من غير علم واختبار منه.

(إذ لو كان عن علم[٧] ما أنكر مثل ذلك علىٰ الخضر الذي قد شهد الله له عند موسىٰ[٨] وزكّاه[٩] وعدّله، ومع هذا غفل موسىٰ عن تزكية الله وعمّا شرطه الخضر عليه

---

١. أي عن الشيخ (ره).

٢. أي على الرسول (جامي).

٣. صحيح مسلم ج ٤ ص ١٨٥٠، كتاب الفضائل باب ٤٦٠؛ *كنز العمّال* ح ٣٢٣٦٣.

٤. صحيح مسلم ج ٤ ص ١٨٥١ الباب ٤٦٠؛ *الدر المنثور* ج ٥ ص ٤١٢.

٥. صلى الله عليه وآله (جامي).

٦. الظاهر أنّه «فيعلم» بالياء والنصب عطفاً على «يقصّ» والفاعل هو الرسول (ص). ويجوز أن يُقرأ «فنعلم» بالنون والرفع عطفاً على قصّة الخضر، أي فنعلم نحن ما رآه الخضر ما وفّق لموسى وأجرى على يده من الخيرات من غير علم منه (ق).

٧. فيما صدر منه من الأعمال (جامي).

٨. بالعلم حيث قال: ﴿وعلمّناه من لدنّا علماً﴾ (جامي).

٩. حيث قال: ﴿فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمةً من عندنا وعلمّناه من لدنّا علماً﴾ الكهف (١٨): ٦٥.

في اتباعه[١]، رحمة بنا إذا نسينا أمر الله).

أي، تلك الغفلة كانت من الله بنا إذا نسينا حكم الله حتّىٰ لانؤاخذ بالنسيان.

(ولو كان موسىٰ عالماً بذلك لما قال له الخضر: ﴿مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً﴾[٢]، أي: انّي علىٰ علم لم يحصل لك عن ذوق[٣] كما أنت علىٰ علم لا أعلمه أنا فأنصف، وأمّا حكمة فراقه فلأنّ الرسول يقول الله فيه) أي: في حقّه.

(﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[٤]، فوقف[٥] العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند هذا القول، وقد علم الخضر[٦] أنّ موسىٰ رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه) أي: ما يصدر منه.

(ليوفّي الأدب حقّه مع الرسول[٧و٨]).

أي، وقف العلماء بالله كالخضر وغيره عند هذا القول، وهو: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ﴾ الآية، ليوفّي الأدب حقّه مع الرسول.

(فقال له: ﴿إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي﴾[٩و١٠]، فنهاه[١١] عن

---

١. حيث قال: ﴿فإن اتّبعتني فلاتسألني عن شيءٍ حتّى أُحدث لكَ منه ذكراً﴾ الكهف (١٨): ٧١.

٢. الكهف (١٨): ٦٨.

٣. فإنّ الخبرة هو العلم الحاصل من الذوق (جامي).

٤. الحشر (٥٩): ٧.

٥. أي لزموه وامتثلوه ولم يتجاوزوا عنه (ق).

٦. في طيّ ما علّمه الله من لدنه (ص).

٧. توفيةً لعبودية الله حقّها (ص).

٨. قال القاضي في تفسيره: «ولعلّ إسناد الإرادة أوّلاً إلى نفسه؛ لأنّه المباشر للتعقيب، وثانياً إلى الله وإلى نفسه؛ لأنّ التبديل بإهلاك الغلام وإيجاد الله تعالى بدله، وثالثاً إلى الله وحده؛ لأنّه لا مدخل له بلوغ الغلامين، أو لأنّ الأول في نفسه شرّ والثالث خيرٌ والثاني ممتزج، أو لاختلاف حال العارف في الالتفات إلى الوسائط.

٩. ووجه ذلك أنّ موسى له أن يسأل عن المواطن الثلاثة التي نبّهت عليه من مبدأ أمر النبوّة وأوسط ظهورها وكمال إظهارها، وأمّا الرابع منها وهو موطن ختمها فلا حقّ له في ذلك؛ فلذلك قال: ﴿فلا تصاحبني﴾ بعد الثلاثة.

١٠. الكهف (١٨): ٧٦.

١١. أي موسى عليه السلام.

صحبته[١]**، فلمّا وقعت منه الثالثة قال: ﴿هذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ﴾**[٢]**، ولم يقل له موسىٰ: لاتفعل، ولاطلب صحبته**[٣]**، لعلمه**[٤] **بقدر الرتبة التي هو**[٥] **(فيها**[٦]**، التي أنطقته بالنهي عن أن يصحبه**[٧]**)**.

أي، ولكون موسىٰ عالماً بالمرتبة التي حكمت عليه وأنطقته بالنهي عن المصاحبة، وتلك المرتبة هي مرتبة النبوّة، فضمير «علمه» و «هو» ضميران عائدان إلىٰ موسىٰ.

(فسكت موسىٰ[٨] **ووقع الفراق**[٩]**، فانظر إلىٰ كمال هٰذين الرجلين في العلم**[١٠]**، وتوفية الأدب الإلهيّ حقّه)**[١١و١٢] أي: وتوفيتهما الأدب الإلهيّ حقّه.

(وإلىٰ انصاف الخضر ؑ فيما اعترف به عند موسىٰ ؑ، حيث قال: «أنا على علم علمنّيه الله لاتعلمه أنت، وأنت علىٰ علم علمّكه الله لاأعلمه أنا» فكان هذا الإعلام من الخضر[١٣] **لموسىٰ ؑ دواءً لما جرحه به في قوله: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ**

١. فعمل الخضر بهذا النهي وفارق عنه.

٢. الكهف (١٨): ٧٨.

٣. على كمال استتمامه بما يترتّب على تلك الصحبة من العلوم كما استفاد من سوابق الشروط ودقائق العهود مرّة بعد أخرى (ص).

٤. أي لعلم موسى ؑ

٥. أي موسى ؑ.

٦. وهي الرسالة العُليا (ص).

٧. بعد الثالثة من المواطن المذكورة (ص).

٨. عند إخبار الخضر إيّاه بالفراق وإجازته ذلك عنه (ص).

٩. من قبل موسى وسكوته عند الإخبار والاستخبار (ص).

١٠. بشرائط التعليم والتعلّم وانتهاج طريق الأدب فيهما خالصاً عن شائبتي: الرعونة والاستنكاف، وهو الأدب الإلهي المنزّه عن حكم الكون؛ ولذلك قال: «وتوفية الأدب الإلهي حقّه» (ص).

١١. فإنّ توفية كلّ منهما حقّ الأدب بالنسبة إلى الآخر كان لله ومن الله، فكان أدبهما إلهيّاً (جامي).

١٢. وهو القيام بحقوق كلّ ذي رتبة من الاتّضاع له على قدر ما عليه من الارتفاع، كسؤال موسى ؑ مع علوّ شأنه في الرسالة والخلافة: **﴿هل أتّبعك على أن تعلّمن ممّا عُلّمت رشداً﴾** الكهف(١٨): ٦٦، وإنصاف الخضر ؑ (ص).

١٣. الذي له رتبة التعليم والإرشاد في هذه الصحبة (ص).

خُبْراً﴾[١] مع علمه بعلوّ رتبته بالرسالة، وليست تلك الرتبة للخضر، وظهر ذلك في الأمّة المحمّدية).

أي، ظهر مثل ذلك الانصاف من نبيّنا ﷺ بالنسبة إلىٰ إمّته.

(في حديث إبار النخل[٢]، فقال عليه السلام لأصحابه «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[٣] ولاشكّ أنّ العلم[٤] بالشيء خير من الجهل به[٥]، ولهذا مدح الله تعالىٰ نفسه بأنّه بكلّ شيء عليم، فقد اعترف ﷺ لأصحابه بأنّهم أعلم بمصالح دنياهم منه؛ لكونه لاخبرة له بذلك، فإنّه علم ذوق وتجربة[٦] ولم يتفرّغ عليه السلام لعلم ذلك، بل كان شغله بالأهم فالأهم[٧]، فقد نبّهتك علىٰ أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه).

وتأدّبت بين يدي عبادالله، بعدم الظهور بالدعوىٰ والأنانيّة.

(وقوله[٨] ﴿فَوَهَبَ لى رَبىّ حُكْماً﴾[٩] يريد الخلافة ﴿وَجَعَلَنى مِنَ الْمُرْسَلينَ﴾ يريد الرسالة، فما كلّ رسول خليفة، فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية[١٠]، والرسول ليس كذلك، إنّما عليه البلاغ لما أُرسل به[١١]، فإن قاتل عليه[١٢] وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول، فكما أنّه ما كلّ نبيّ رسولاً كذلك ما كلّ رسول خليفة).

---

١. الكهف(١٨): ٦٨.

٢. *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص١٧٢ـ٦٦٤.

٣. فاعترف بأعلميّتهم في المصالح الجزئيّة (جامي).

٤. مطلقاً جزئياً كان أو كلّياً (جامي).

٥. والاتّصاف به هو الكمال (ص).

٦. يحتاج إلى تكرّر مباشرة لذلك الفعل الذي هو مبدأ استعلامه (ص).

٧. ممّا له دخل في الرسالة (جامي).

٨. أي موسى عليه السلام.

٩. الشعراء(٢٦): ٢١.

١٠. بالظهور والغلبة (جامي).

١١. لاغير كما قال تعالى: ﴿ما على الرسول إلا البلاغ ...﴾ المائدة(٥): ٩٩ (جامي).

١٢. أي على ما أرسل به (جامي).

(أي ما أعطىٰ الملك ولا التحكّم فيه) كلّه غنيّ عن الشرح.

(وأمّا حكمة سؤال فرعون عن الماهيّة الإلهيّة)[١].

بقوله: ﴿مَا رَبُّ العَالَمينَ﴾[٢].

(فلم يكن[٣] عن جهل[٤]، وإنّما كان[٥] عن اختبار حتّىٰ يرىٰ جوابه مع دعواه[٦] الرسالة عن ربّه، وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم[٧]) بالله.

(فيستدلّ بجوابه علىٰ صدق دعواه[٨]، وسأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين[٩] حتّىٰ يعرّفهم[١٠] من حيث لايشعرون بما يشعر هو في نفسه في سؤاله[١١]).

من[١٢] أنّه لابدّ أن يكون لكلّ شيء حقيقة يكون بها هو، فأوهم الحاضرين بقوله: ﴿مَا رَبُّ العَلَمينَ[١٣]﴾ انّ جوابه حينئذٍ هو الحدّ المشتمل علىٰ الجنس والفصل، لأنّ الحاضرين كانوا أرباب نظر وعقل، ومعتادين أن يعلموا الأشياء بحدودها، وهو[١٤] كان عارفاً يعلم أنّ حقيقة الحقّ لايمكن أن تكون مركّبة من الجنس والفصل، لكنّه تسلّط عليه الشيطان فأظهر الأنانيّة.

---

١. مع تنزّهه عنها إذا أريد بها الماهيّة المركّبة من الجنس والفصل (جامي).
٢. العشراء(٢٦): ٢٣.
٣. ناشئاً (جامي).
٤. من فرعون بتنزّهه تعالى عن التركيب من الجنس والفصل (جامي).
٥. ناشئاً عن قصد اختبار (جامي).
٦. موسى عليه السلام.
٧. بالله على ما هو المطابق للواقع (جامي).
٨. الرسالة (جامي).
٩. من أصحاب موسى وأصحاب فرعون (جامي).
١٠. إنّ جوابه غير مطابق لسؤاله فهو أعلم منه (جامي).
١١. من احتمال الوجهين، بل كانوا يحلّونه على ما هو المتعارف عندهم (جامي).
١٢. بيان لقوله: «بما يشعر هو في نفسه».
١٣. الشعراء(٢٦): ٢٣.
١٤. أي فرعون.

(فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر[١]) أي: فإذا أجابه موسىٰ بما في نفس الأمر.

(أظهر فرعون[٢] إبقاءً لمنصبه أنّ موسىٰ ما أجابه علىٰ[٣] سؤاله، فتبيّن[٤] عند الحاضرين لقصور فهمهم أنّ فرعون أعلم من موسىٰ، ولهذا لمّا قال له في الجواب ما ينبغي) أن يجاب به.

(وهو في الظاهر غير جواب علىٰ ما سئل عنه[٥]، وقد علم فرعون أنّه لايجيبه إلّا بذلك، فقال لأصحابه: ﴿إنّ رَسُولَكُمُ الّذى أُرْسِلَ اِلَيْكُمْ﴾ علىٰ ما يزعم أنّه رسول ﴿لمَجْنُونٌ[٦]﴾ مستور عنه علم ما سألته عنه، إذ لايتصور أن يعلم أصلاً).

أي، حقيقة الحقّ لايتصور أن تعلم لغيره أصلاً.

(فالسؤال صحيح، فإنّ السؤال عن الماهيّة سؤال عن حقيقة المطلوب، ولابدّ أن يكون علىٰ حقيقة في نفسه، وأمّا الذين جعلوا الحدود مركّبة عن جنس وفصل فذلك في كلّ ما يقع فيه الاشتراك[٧]، ومن لاجنس له[٨] لايلزم أن لايكون علىٰ حقيقة في نفسه لاتكون تلك الحقيقة لغيره، فالسؤال صحيح علىٰ مذهب أهل الحقّ والعلم الصحيح والعقل السليم، والجواب عنه لايكون إلّا بما أجاب به موسىٰ).

فإنّ تعريف البسائط لايكون إلّا بلوازمها البيّنة.

---

١. أي بحقيقة الأمر في المعرفة الإلهيّة حيث قال: ﴿ربّ السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين﴾ الدخان(٤٤): ٧، إيماء إلى أنّ حقيقته تعالى بسيطة لايمكن تعريفها إلّا بالنسب والإضافات، وأكمل الرسوم له وأتمّها نسبته بالربوبيّة إلى العالم كلّه. إن كنتم من أهل الإيقان فتوقنون أنّ حقيقته من حيث هي لايعرفها إلّا هو، ومن حيث تعريفها بالخارجيّة ـ أي بالنسب الذاتيّة ـ لايكون أتمّ من هذا، فإذا أصاب في الجواب أظهر فرعون (ق).

٢. بعد ما عرف صدق دعواه في رسالته (جامي).

٣. أي على طبق سؤاله (جامي).

٤. «فيتبيّن» في عدّة نسخ.

٥. خ ل: «غير جواب ما سئل عنه».

٦. الشعراء (٢٦): ٢٧.

٧. في الجنس، فيحتاج إلى الفصل المميّز (جامي).

٨. ولافصل له (جامي).

(وهنا سرّ[1] كبير، فإنّه[2] أجاب بالفعل[3] لمن سأله عن الحدّ الذاتي فجعل الحدّ الذاتي عين اضافته[4] إلىٰ ما ظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فيه من صور العالم).

أي، أجاب لمن سأل عن الحدّ الجامع لجميع ذاتيات الربّ بفعله وربوبيته للسماوات والأرض، أو المراد بالفعل المفعول وهو السماوات والأرض، فجعل إضافة الربّ إلىٰ ما ظهر الربّ بواسطته[5] أو إلىٰ[6] ما ظهر فيه من صور العالم عين الحدّ الذاتي.

(فكأنّه قال له في جواب قوله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، قال[7]: الذي يظهر فيه[8] صور العالمين[9] من العلوّ وهو السماء، والسفل وهو الأرض إن كنتم موقنين).

وقوله **(أو يظهر هو بها[10و11])** عطف علىٰ قوله: **(الذي يظهر فيه)** أي: كأنّه قال في جواب ﴿مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾: هو الذي يظهر فيه صور العالمين، أو الذي يظهر هو بصور العالمين فضمير «بها» للصور.

---

١. مستور عن نظر العقل (جامي).

٢. أي موسى عليه السلام (جامي).

٣. أي بفعل الربوبيّة التي ليست إلّا ظهور الربّ بصورة المربوب (جامي).

٤. أي إضافة الحقّ معبّراً عنه بالربّ، يعني جعله عين الربّ المضاف (جامي).

٥. هذا إشارة إلى المعنى الأوّل.

٦. هذا إشارة إلى المعنى الثاني على أن يكون المراد بالفعل المفعول.

٧. تأكيد لقال الأول (جامي).

٨. يظهر فيه حقّ التركيب أن يقال: يظهر فيه من غير لفظة «قال» ليكون مقولاً لـ«قال له» لكنّ لما وسّط بين «قال» ومقوله في جواب قوله: ﴿وما ربّ العالمين﴾ كرّر «قال» لطول الكلام (ق).

٩. و«القال» لغةً هو المنتشر من «القول» فهو نصب على المصدر، أو فعل هو بجملته مقول القول.

وعلى التقديرين هو الفعل الذي أجاب به لمن سأل عن حدّه الذاتي، فإنّ القول هذا هو الذي أومي به إلى منتهى مراتب الفعل والإضافة، وآخر تنزّلاته التي فيه تظهر صور العالمين بتفاصيلها، إيماءً خفيّاً على ما هو مقتضى صورة السرّ، فإنّه إذا ظهر أنّما يتصوّر بما لايطّلع عليه إلّا أهله وهم أولوا الأيدي والأبصار من ذوي الإيقان (ص).

١٠. يعني بالربوبيّة (جندي).

١١. على أنّ الظاهر إنّما هو الحقّ، والعالم آلة لظهوره، وهو الغالب على ذوق أرباب العقول والحكم (ص).

(فلما قال فرعون لأصحابه: إنّه ﴿لَمجْنُونٌ﴾ كما قلنا في معنىٰ كونه مجنوناً[١]).

وهو أنّه غير عالم بما سألته.

(زاد موسىٰ في البيان ليعلم فرعون مرتبته) أي: مرتبة موسىٰ **(في العلم الإلهي لعلمه بأنّ فرعون يعلم ذلك[٢])** أي ذلك المعنىٰ **(فقال: ﴿رَبُّ المَشْرق وَالمغْرب﴾ فجاء)** **(بما يظهر ويُستر[٣] وهو الظاهر والباطن ﴿وَمَا بَيْنَهُمَا[٤]﴾ وهو قوله: ﴿بكلّ شيء عليم[٥]﴾ ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُون﴾ أي: إن كنتم أصحاب تقييد، فإنّ العقل تقييد)**.

لمّا كان المشرق موضع ظهور الشمس، والمغرب موضع استتارها وبطونها، قال: **(فجاء بما يظهر ويستر)**، أي: جاء به تنبيهاً علىٰ كلّ ما ظهر من عالم الشهادة، وعلىٰ كلّ ما بطن من عالم الغيب، والحقّ هو الظاهر والباطن كما أخبر عن نفسه بقوله: ﴿هُوَ الأوّلُ والآخِرُ والظّاهِرُ البَاطِنُ وَهُوَ بِكلِّ شَيْءٍ عَليمٌ﴾[٦] فيكون عليماً بما بين المشرق والمغرب، وما بين الظاهر والباطن من لوازمهما وعوارضهما، كالتأثير والتأثر والفيض والاستفاضة في العلوم وغيرها.

وإنّما جاء بقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ لأنّ العقل يعطي التقييد، والتقييد إمّا في الظاهر وهو الأجسام ولواحقها، وإمّا في الباطن وهو المجرّدات وتوابعها، أي: إن كنتم تعقلون فاعلموا أنّ الحقّ هو الذي ظهر بالظاهر والباطن وجميع الصور المقيّدة.

(فالجواب الأوّل هو جواب الموقنين، وهم أهل الكشف والوجود، فقال لهم: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنينَ﴾، أي: أهل كشف ووجود فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم).

لأنّ ما لايكون التركيب في ذاته لايمكن أن يجاب عنه بالجنس والفصل، فما

---

١. أي مستوراً عنه علم ما سئل عنه (جامي).

٢. أي العلم الإلهي (جامي).

٣. وفي النسخة المقروءة عليه(رض) وما يستر ـ من الثلاثي ـ على صيغة المجهول (جامي).

٤. أي بين المشرق والمغرب وهو ـ أي ما يدلّ على ما بين الظاهر والباطن في الآية المذكورة (جامي).

٥. فإنّ الشيء متناولٌ لما بين الظاهر والباطن أيضاً، كما هو متناول لهما (جامي).

٦. الحديد(٥٧): ٣.

أجبتكم به هو جواب العارفين بالأمر أصحاب اليقين والعيان.

(فإنْ لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجبتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل وتقييد، وحصرتم الحق فيما تعطيه أدلّة عقولكم، فظهر موسىٰ بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه[١]، وعلم موسىٰ أنّ فرعون علم ذلك أو[٢] يعلم ذلك).

أي، علم موسىٰ أنّ فرعون عالم بفضل موسىٰ وصدقه فيما أجاب به، أو سيكون عالماً بذلك من الجواب؛ إذ الجواب الحقّ ينبّه السائل بما ليس عنده.

(لكونه سأل عن الماهيّة، فعلم موسىٰ أنّ سؤاله ليس علىٰ اصطلاح القدماء في السؤال بما هو[٣]، لكونهم لايجيزون السؤال عن ماهيّة ما لاحدّ له بجنس وفصل، فلمّا علم موسىٰ ذالك «أجاب، فلو علم منه موسىٰ غير ذلك لخطّأه في السؤال[٤]).

اصطلاح القدماء في السؤال بـ«ما» طلب الجواب بالاجزاء الذاتية، فلمّا علم موسىٰ منه أنّه ما سأل بذلك الاصطلاح أجاب بما أجاب، ولو علم أنّه سأل علىٰ الاصطلاح لخطّأ فرعون في سؤاله، أي: كأن يقول له: كيف تسأل بـ«ما» عن شيء ليس له أجزاء ذاتيّة؟! فسؤالك ليس بسؤال العالمين بالاصطلاح.

(فلمّا جعل موسىٰ المسؤول عنه[٥] عين العالم[٦]، خاطبه فرعون بهذا اللّسان، والقوم لايشعرون، فقال له: ﴿لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلٰهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾[٧].)

أي، فلمّا جعل موسى عين الحقّ ظاهراً في اعيان العالمين، خاطبه فرعون بهذا

---

١. في ادّعاء الرسالة (جامي).

٢. او من شأنه ان يعلم ذلك؛ لكونه سأل عن الماهيّة (جامي).

٣. وفي بعض النسخ: في السؤال بما؛ فلذلك أجاب، بالوجهين: الكشفي والعقلي، فلو علم منه غير ذلك لخطّأه في السؤال.

٤. فإنّ تمكين المخطئ على الخطأ في قوّة الخطأ، حاشاه من ذلك، فعلم من تمكين موسى عليه السلام له أنّ له علماً بذلك (جامي).

٥. يعني ربّ العالمين (جامي).

٦. بلسان التوحيد وفرعون من العالم (جامي).

٧. الشعراء (٢٦): ٢٩.

اللّسان، أي: فإذا جعلت عينه عين العالم وأنا نسخة العالم، فأنا عينه، وذلك قوله: ﴿لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلهاً غَيْرِي لأَجْعَلَنَّكَ مِنَ المَسْجُونِينَ﴾ والقوم لايشعرون بما جرىٰ بينه وبين موسىٰ من الأمر.

(والسين في «السجن» من حروف الزوائد، أي: لأسترنّك[١] فإنّك أجبتني بما أيّدتني به، أن أقول لك مثل هذا القول).

اعلم، أنّ الحروف كلّها دالّة علىٰ المعاني الغيبيّة في مفرداتها ومركّباتها، كما هو مقرّر عند العلماء بالأسرار الإلهيّة، ومن عرف أنّ الكلمات الموضوعة أنّما وضعت بازاء الحقائق الإلهيّة والكونيّة، وعرف أنّ الواضع الحقيقي في المظاهر الانسانيّة هو الحقّ سبحانه وتعالىٰ عرف ذلك، وبعض علماء الظاهر أيضاً وقفوا علىٰ ذلك، وقالوا: إنّ بين الاسماء ومسمّياتها مناسبات، ووضعت الألفاظ بازائها.

فالسين التي في «السجن» من حروف الزوائد وهي مع أنّها من حروف الزوائد تدلّ علىٰ معنىٰ الستر، لانّها حرف من حروفه، وكونها زائدة أيضاً إشارة الىٰ التعيّنات الحاصلة علىٰ الذات التي هي وجوه العبوديّة الزائدة علىٰ وجوه الربوبيّة من وجه، فبقي «الجيم» و«النون» وهو يدلّ علىٰ الستر كما قال تعالىٰ: ﴿فَلَمّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأىٰ[٢]﴾ أي: ستر فصار معنىٰ قوله: ﴿لأَجْعَلَنَّكَ مِنَ المَسجُونينَ﴾ لأسترنّك[٣] لانّك جعلت عين الحقّ ظاهراً في صور العالم، فيكون ظاهراً في صورتي، وهذا تأييد لي في دعواي، ولي عليك حكم وسلطنة في الظاهر، لأنّي صاحب الحكم، فقولي لك مثل هذا، وجعلي لك من المسجونين حقّ علىٰ قولك وعقيدتك.

(فإن قلت[٤] لي: فقد جهلت يا فرعون بوعيدك[٥] إيّاي، والعين[٦] واحدة، فكيف

---

١. تحت ظهوري وغلبتي عليك.

٢. الأنعام(٦): ٧٦.

٣. لمّا كان الستر مستفاداً من السين والجنّ أكّد الفعل بالنون المؤكّدة المشدّدة وقال: لاسترنّك، فتبصّر.

٤. هذا لسان الحال من موسى ﷺ عند سماع التوعيد، وكذلك جواب فرعون في قول الشيخ (ق).

٥. بالسجن والستر (جامي).

٦. الظاهرة فيك وفي واحدة (جامي).

فرّقت؟ فيقول فرعون: إنّما فرّقت[1] المراتبُ العينَ ما تفرّقت العين[2] ولا انقسمت في ذاتها، ومرتبتي الآن التحكّم فيك يا موسىٰ بالفعل، وإنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة).

أي، وإن قلت لي يا موسىٰ كيف فرّقتني عنك وأوعدتني بالسجن، والعين في ذاتها واحدة لاكثرة فيها، وتجعلني من الجاهلين؟

أقول: إنما فرّقت المراتب بحسب ظهورات عين الحق فيها، فالذات وإن كانت واحدة لكنّ المراتب متفرّقة، ومرتبتي الآن تقتضي أن أحكم فيك وفي مرتبتك، وإن كنت عيني من حيث العين لكنّك غيري من حيث المرتبة.

(**فلمّا فهم ذلك موسىٰ منه**) أي: فهم ذلك الحكم والتسلّط بحسب المرتبة منه.

(**أعطاه حقّه في كونه[3] يقول له: لاتقدر علىٰ ذلك[4]**) أي: اعطىٰ لفرعون حقّه حال كونه ـ أي كون موسىٰ ـ يقول له: لاتقدر علىٰ ذلك.

(**والرتبة**) الفرعونيّة (**تشهد له بالقدرة عليه[5] واظهار الأثر فيه، لأنّ الحقّ في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة لها التحكّم علىٰ المرتبة التي كان فيها ظهور موسىٰ في ذلك المجلس**).

لكن ليس له سلطنة علىٰ موسىٰ ورتبته، لأنّه أعلىٰ منه مقاماً وأرفع منه درجة، كما أخبره بقوله: ﴿لاتَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الاَعْلىٰ﴾[6] أي: في العاقبة، ولمّا كان له التحكّم في ذلك المجلس جعل موسىٰ يدافعه.

(**فقال له[7] حال**) كونه (**يظهر له المانع من تعدّيه[8] عليه ﴿اَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُبين﴾**)

---

١. بيننا، بظهورك عليّ وانقهاري تحت ظهورك (جامي).

٢. في نفسها (جامي).

٣. أي كون موسى (جامي).

٤. أو لاتقول؛ فإنّ حقّه أن لايقول له ذلك كيف والرتبة يشهد له أى لفرعون (جامي).

٥. اي على موسىعليه السلام.

٦. يقال للحق في رتبة السلطنة.

٧. اي قال موسىعليه السلام لفرعون.

٨. اي من تعدّي فرعون على موسىعليه السلام بالستر والسجن.

فلم يسع فرعون إلّا أن يقول له: ﴿فَأْتِ بِهِ إنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقينَ﴾ حتّىٰ لايظهر فرعون عند ضعفاء الرأي من قومه بعدم الانصاف، فكانوا يرتابون فيه، وهي الطائفة التي استخفّها فرعون وأطاعوه، ﴿إنّهم كانوا قوماً فاسقين﴾ أي: خارجين عمّا تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادّعاه فرعون باللّسان الظاهر في العقل، فإنّ له) أي: للعقل.

(حدّاً يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين، ولهذا).

أي، ولأجل أنّ للعقل حدّاً يقف عنده، وصاحب الكشف يتجاوز عنه، وليس للكشف نهاية، لأنّه بحسب التجلّي ولانهاية للتجلّي.

(جاء موسىٰ في الجواب بما يقبله الموقن) وهو صاحب الكشف واليقين، وهوالجواب الأوّل.

(والعاقل خاصّة) وهو الجواب الثاني.

(﴿فَأَلْقىٰ عَصَاهُ﴾ وهي صورة ما عصىٰ به فرعون موسىٰ في ابائه عن اجابة دعوته[1] ﴿فَاذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾[2و3] أي: حيّة ظاهرة).

لمّا كان عصا مأخوذة من العصيان، و فرعون هوالذي عصىٰ ربّه وأبىٰ، جعل العصا صورة ما تحقّق به اباء فرعون وعصيانه عن اجابة الدعوة، وليس ذلك إلّا النفس الأمّارة.

---

١. اعلم أنّ الشيخ (قدس سره) أو مأ إلى أنّ الله تعالى بيّن صورة المحاجّة التي جرت بين موسى وفرعون على طريقة ضرب الأمثال، فضرب العصا مثلاً للنفس المطمئنّة الموسويّة المطواعة للقلب، المؤتلفة بنور القدس المؤيّد بتأييد الحقّ؛ ولهذا قال: «وهي صورة ما عصى به فرعون في إبائه» فإنّ النفس حقيقة واحدة، فلمّا أطاعت الهوى في فرعون واستولى عليه سطان الوهم بغلبة الهوى كانت نفساً أمّارة مستكبرة أبت الحقّ وأنكرته، ولمّا انقادت للحقّ وأطاعت القلب ـ أي النفس الناطقة ـ وتنوّرت بنور الروح في موسى كانت عصا يعتمد عليها في أعمال البرّ والطاعات والأخلاق الفاضلة، ويهشّ بها على غنمه القوى الحيوانيّة البهيميّة أوراق الشجرة الفكريّة من العلوم النافعة، وحيّة تسعى في مقاصده ومطالبه بتركيب الحجج والدلائل وتحصيل المقاصد، وثعباناً يلتقم ما زوّرته سحرة القوى المتخيّلة والوهميّة من فرعون وقومه من الشبه؛ كلّ ذلك لطاعتها موسى القلب والروح (ق).

٢. الشعراء(٢٦): ٣٢.

٣. تنبعث منه وتنفجر منه عيون علمٍ وكشفٍ، من ثعبت الماء فانثعب، أي فجّرته فانفجر (جامي).

فالعصا صورة النفس الأمّارة، فإذا انقلبت حيّة صارت صورة النفس المطمئنة المفنية للموهومات والمتخيلات، لذلك قال: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا﴾، أي: استعين بها علىٰ مطالبي في سيري وسلوكي ﴿وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي﴾ أي: علىٰ رعاياي، وعلىٰ ما هو تحت يدي من القوىٰ البدنية ﴿وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾[1] أي: مقاصد لا تحصل إلّا بها من الكمالات المكتسبة.

(فانقلبت[2] المعصية التي هي السيئة طاعة، أي: حسنة، كما قال: ﴿يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ[3,4]﴾).

أي، انقلاب العصا حيواناً ايماء إلىٰ انقلاب المعصية طاعة حسنة، فإنّ العصا من المعصية، والمعصية إذا انقلبت صارت طاعة، كما قال تعالىٰ: ﴿أُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِم حَسَنَاتٍ﴾.

ولمّا كان تبديل السيئة حسنة عبارة عن ترتّب حكم الحسنة عليها، لا أنّ عينها تصير حسنة، قال:

(يعني في الحكم كما) جاء في الخبر من أنّ المحبوبين يعدّ قتلهم بالاحياء، وافسادهم بالاصلاح وعلىٰ هذا.

(فظهر الحكم هنا[5] عيناً متميّزة[6,7] في جوهر واحد).

أي، ظهر حكم العصيان المنقلب إلىٰ الطاعة علىٰ صورة عين الثعبان، وهي متميّزة عن صورة أُخرىٰ وكلّها تظهر في جوهر واحد لاتعدّد فيه حقيقة.

---

١. طه(٢٠): ١٨.

٢. العصا ثعباناً كما تنقلب المعصية (جامي).

٣. الفرقان (٢٥): ٧٠.

٤. فإنّ الأعيان أنفسها لاتتبدّل ولكن تنقلب أحكامها (جامي).

٥. أي في مادّة انقلاب العصا ثعباناً (جامي).

٦. أي ظهور عين متميّزة الأحكام (جامي).

٧. أي ظهور عين متميّزة بحسب الاسم والأثر (ص).

(فهي العصا[١و٢] وهي الحية[٣و٤] والثعبان الظاهر[٥و٦]) .

أي، فتلك العين هي العصا بحكم العصيان، وهي الحيّة والثعبان بحكم الطاعة للرحمٰن.

(فالتقم الثعبان أمثاله من الحيّات من كونها[٧] حيّة[٨]، والعِصيّ من كونها عصا[٩]، فظهرت حجّة موسىٰ علىٰ حجج فرعون[١٠] في صورة عِصيّ وحيّات وحبال[١١]) .

لأنّ الحقّ أراد تصديق نبّيه وتغليبه علىٰ فرعون، فظهرت العين الظاهرة بالصور العصائيّة علىٰ الصورة الثعبانيّة، فالتقمت أمثالها من الحيّات من كونها حيّة، والعصا من كونها عصى في الأصل.

(فكانت للسحرة الحبال، ولم يكن لموسىٰ حبل[١٢]، والحبل التل الصغير، أي: مقاديرهم بالنسبة إلىٰ قدر موسىٰ بمنزلة الحبال[١٣] من الجبال الشامخة).

---

١. للعوامّ باعتبار الاعتماد عليها في الآراء المبنيَة للمبدأ والمعاد (ص).

٢. حيث كان يتوكّأ عليها (جامي).

٣. أيضاً للخواصّ، باعتبار فيضان ماء الحياة، أي العلم منها (ص).

٤. من حيث إنّها يحسّ منها الحسّ والحركة (جامي).

٥. أيضاً باعتبار انفجار عيون انبساطه وكماله على مزارع القلوب من العالمين (ص).

٦. باعتبار التقامها أمثالها من الحيّات والعصا (جامي).

٧. أي من حيث كونها حيّة (جامي).

٨. ضمير «كونها» راجع إلى «العصا» وكذا من كونها عصا؛ لأنّ العصا مؤنّث سماعي، قال عزّ من قائل: **﴿وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاى أتوكّأ عليها وأهشّ بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى﴾** طه(٢٠): ٢١.

٩. والذي يدلّ على تطبيق هذا التأويل وإصابة سهامه مرامي قصد صاحب الكتاب قوله في تأويل الالتقام: «فظهرت حجّة موسى عليه السلام» (ص).

١٠. الظاهرة في صورة عصا (جامي).

١١. وهي باعتبار جذب القلوب بها واقتناص خواطر أهل القرب والنّية منها (ص).

١٢. فإنّه العلم الذي هو مبدأ التخيّل والإيهام، ممّا يشوّق ويجذب إلى العالم به ويوهم وينفرّ عن غيره، وليس لموسى عليه السلام من ذلك العلم شيء؛ لعلوّ قدره عن أمثال تلك الحيل؛ ولذلك قال: «والحبل: التلّ الصغير» (ص).

١٣. أي التلال الصغيرة (جامى).

أي، حبال السحرة الظاهرة على صورة الحيّات إشارة إلىٰ صغر قدرهم بالنسبة إلىٰ قدر موسى، لأنّ الحبل في أصل اللّغة التل الصغير، فنسبة مقاديرهم إلىٰ قدر موسىٰ عندالله كنسبة التلال الصغيرة إلىٰ الجبال الشامخة.

(فلمّا رأت السحرة ذلك علموا رتبة موسىٰ[1] في العلم، وأنّ الذي رأوه ليس من مقدور البشر، وإن كان مقدوراً لبشر[2] فلايكون إلّا ممّن له تميّز في العلم المحقّق عن التخيّل[3] والايهام[4]، فآمنوا ﴿بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ[5]﴾، أي: **الربّ الذي يدعو إليه موسىٰ وهارون، لعلمهم بأنّ القوم يعلمون أنّه[6] ما دعا لفرعون[7])**.

أي، لأنّ السحرة علموا أنّ موسىٰ ما يدعو الخلق إلىٰ فرعون، بل إلىٰ الحقّ المطلق، فاللّام في قوله: **(لفرعون)** بمعنىٰ إلىٰ.

(ولمّا كان فرعون في منصب التحكّم صاحب الوقت، وأنّه[8] الخليفة بالسيف) أي: خليفة الدولة الظاهريّة.

(وإن جار[9] في العرف الناموسي[10]، لذلك[11و12] قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ[13]﴾ أي:

---

١. وعلوّ قدره في العلم (جامي).

٢. أي فلايكون إلّا ممّن له تميّز في العلم إن كان مقدور البشر.

٣. متعلق بـ«التميّز».

٤. اللذين بهما تنجذب القلوب من عوامّ الناس (ص).

٥. الشعراء(٢٦): ٤٧ـ٤٨.

٦. أي موسى مع أخيه هارون (جامي).

٧. أي إلى فرعون، فلا إجمال فيه (جامي).

٨. أي صاحب الوقت (جامي).

٩. أي وإن كان جائراً بموجب الحكم الشرعي (جامي).

١٠. ومقتضى شريعته (ص).

١١. أي لكونه خليفة بالسيف (جامي).

١٢. السلطنة وكونه صاحب الوقت (ص).

١٣. النازعات(٧٩): ٢٤.

وإن كان الكلّ أرباباً بنسبة ما، فأنا الأعلىٰ منهم بما أعطيته في الظاهر من التحكّم فيكم).

جار من الجور، وهو إشارة إلىٰ ما قال رسول الله ﷺ: «أطيعوا أميركم وإن جار» أي: وإن ظلم، ولذلك قال: (**في العرف الناموسي**).

وقوله: (**في العرف**) متعلّق بمحذوف تقديره: كما ثبت في العرف الناموسي، و«قال» جواب «لمّا»، أي: لمّا كان في منصب التحكّم وخليفة في الظاهر بالسيف، قال: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلىٰ﴾.

واعلم، أنّ الربّ المطلق بمعنىٰ المالك والمصلح والسيد وغيرها من المعاني التي يطلق الربّ عليها، هوالله تعالىٰ وحده لااشتراك فيه لأحد، والربّ المضاف يطلق علىٰ الحقّ تعالىٰ كقوله: ﴿الحَمْدُ لِلّه رَبِّ العَالَمينَ[١]﴾، ويطلق لغيره [كذا على غيره ظ] أيضاً كقولهم: ربّ الدار، وربّ الغلام، وربّ القوم، وهذا الاطلاق أيضاً هو للحقّ؛ لأنّه هو الذي يربّ عباده في صور مظاهره ومجاليه.

فلكلّ من العباد نوع من الربوبيّة، وأعلىٰ أنواعه في صور التفاصيل للخليفة علىٰ العالم كلّه، ثمّ للخليفة في الباطن وحده، ثمّ للخليفة في الظاهر وحده، لذلك قال ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلىٰ﴾، فأضاف إليهم، وجعل لنفسه ما هو أعلىٰ منهم لتحكّمه عليهم بالسيف، وإن كان لكلّ منهم نصيباً من الربوبيّة، وقد مرّ في المقدّمات تنبيه في هذا المعني فليطلب هناك تحقيقه.

(ولمّا علمت السحرة صدقه فيما قاله[٢] لم ينكروه، وأقرّوا له بذلك فقالوا له: إنّما تقضي هذه الحياة الدنيا[٣] ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ[٤]،[٥]﴾، فالدولة[٦]،[٧] لك فصحّ

---

١. الفاتحة(١): ٢.

٢. خ ل: «في مقاله».

٣. المبنيّ أمرها على الغلبة بالسيف (جامي).

٤. طه(٢٠): ٧٢.

٥. أي قاض فيه وحاكم عليه في هذه النشأة الجسمانيّة (جامي).

٦. التي هي الرحمة الخلافة الصورية لك (جامي).

٧. التي عليها مدار أمر الصورة لك (ص).

قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَىٰ﴾).

أي، من حيث الربوبيّة الاضافيّة الحاصلة في المظاهر.

(وإن كان[١] عين الحقّ فالصورة[٢] لفرعون).

جواب عن سؤال مقدّر تقديره: انّك جعلت الحقّ عين الأعيان في الكتاب[٣] كلّه فيصحّ اطلاق الربوبيّة المطلقة عليه لأنّه عينه، فأجاب بأنّه وإن كان عينه عين الحقّ من حيث الاحديّة لكنّ الصورة الفرعونيّة تعيّنه، وتجعله متميّزاً عنه باعتبار، فلايصحّ ذلك الاطلاق.

(فقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حقّ[٤]) وهو الهويّة الإلهيّة الظاهرة بكلّ شيء وفي كلّ شيء.

(في صورة باطل[٥]) وهي الصورة الفرعونيّة الفانية.

(لنيل[٦] مراتب لاتنال إلّا بذلك الفعل، فإنّ الأسباب لاسبيل إلىٰ تعطيلها).

يجوز أن يكون تعليلاً لقوله: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ أي: قالوا ذلك لعلمهم بأنّ تعذيبه إيّاهم موجب لنيل المراتب الكماليّة التي لاتنال إلّابذلك التعذيب، فإنّ درجة الشهادة لاتنال إلّا بالقتل ظلماً، لأنّ الأسباب وسائط للوصول إلىٰ المسببات.

---

١. الربّ الذي هو أعلى الأرباب على الإطلاق لايكون إلّا عين الحقّ (ص).

٢. المتعيّنة به، ذلك لفرعون (ص).

٣. أي في هذا الكتاب، أي *الفصوص*.

٤. كما أشار إلى هذا المقام الشيخ أبومدين البجائي:

لاتنكر الباطل في طوره	فإنّه بعض ظهوراته
وأعطه منك بمقداره	حتّى توفّى حقّ إثباته

وقلنا في تتمتّها:

فالحقّ قد يظهر في صورة	ينكرها الجاهل في ذاته

(جندي).

٥. فإنّ من جملة ما تعيّنت به عين الحقّ صورة الباطل (جامي).

٦. وذلك القطع والصلب أنّما هو لنيل مراتب (جامي).

ويجوز أن يكون تعليلاً لقطع وصلب، فمعناه: قطع ليظهر تحكّمه وسلطنته عليهم، فينقادوا لحكمه في الدنيا، ويصل إلىٰ مقتضىٰ عينه، ونتائج طبعه ونشأته العنصريّة في الآخرة من العذاب بالنار وغيرها.

ويجوز أن يكون تعليلاً لهما.

(**لأنّ الأعيان الثابتة**[١] **اقتضتها**) أي: اقتضت الأسباب والوسائط (**فلاتظهر**) الأعيان (في الوجود[٢] إلّا بصورة ما هي عليه في الثبوت[٣]، إذ لاتبديل لكلمات الله، وليست كلمات الله سوىٰ أعيان الموجودات، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها[٤]، وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها[٥] وظهورها، كما تقول: حدث اليوم عندنا انسان أو ضيف، ولايلزم من حدوثه أنّه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث، ولذلك قال في كلامه العزيز[٦] في إتيانه[٧] مع[٨] قدم كلامه: ﴿**مَا يَاتيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ الّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ**[٩و١٠و١١]﴾ ﴿**وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمٰنِ مُحْدَثٍ الّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ**[١٢]﴾.

والرحمٰن لايأتي إلّا بالرحمة[١٣]، ومن أعرض عن الرحمة[١٤] استقبل العذاب الذي

---

١. المرتبط بعضها ببعض بالسببيّة والمسببيّة في الثبوت العلمي (جامي).

٢. العيني (جامي).

٣. العلمي، فكلّ مسبّب يكون مرتبطاً بسبب في الثبوت العلمي لايتحقّق في الوجود العيني إلّا به (جامي).

٤. في الحضرة العلميّة (جامي).

٥. في المراتب الوجوديّة (جامي).

٦. أي في شأن إتيانه (جامي).

٧. أي في إثبات الحدوث لإتيان الكلام، كما في المثال (ص).

٨. أي مع الحوادث.

٩. الأنبياء(٢١): ٢.

١٠. أي محدث عندهم إتيانه (ص).

١١. أي محدث إتيانه به، وكذلك قوله تعالى: ﴿وما يأتيهم﴾ (جامي).

١٢. الشعراء(٢٦): ٥.

١٣. التي هي الحياة والعلم (ص).

١٤. التي هي الرحمة العلميّة التي بها يتفطّن بمثل هذه الدقائق (ص).

هو عدم الرحمة) ظاهر .

(وأمّا قوله[١] : ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ ايمَانُهُمْ لَمّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنّتَ اللهِ الّتى قَدْ خَلَتْ فى عِبَادِه[٢]﴾ إلّا قوم يونس[٣]، فلم يدلّ ذلك[٤] علىٰ أنّه[٥] لاينفعهم في الآخرة بقوله في الاستثناء ﴿إلّا قَوْمَ يُونُسَ﴾[٦]) .

ولمّا ذكر الحكم والأسرار التي تضمّنت الآيات في موسىٰ وفرعون، شرع في بيان أنّ مثل هذا الايمان ـ أعني: ايمان فرعون و غيره من آمن عند اليأس من غير أن يقع في الغرغرة، ويرىٰ عذاب الآخرة وبأسها ـ نافع في الآخرة وإن لم يكن نافعاً في الدنيا .

أي، وأمّا قوله: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ ايمانُهُمْ﴾ الآية فلايدلّ علىٰ أنّه لاينفعهم في الآخرة مطلقاً، إذ معناه أنّ ايمانهم لايدفع عذابنا الذي أنزلنا عليهم في الدنيا .

وقوله تعالىٰ: ﴿اِلاّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْىِ فى الحَيٰوةِ الدّنْيَا[٧]﴾ دليل علىٰ أنّ عدم نفعه في الدنيا لا في الآخرة، أي: ليس هذا حكماً كلّياً أيضاً في الدنيا لقوله تعالىٰ: ﴿فَلَوْ لاكَانَتْ قَرْيَةٌ اَمَنَتْ﴾، يعني عند رؤية العذاب، فنفعها ايمانها ﴿اِلاّ قَوْمَ يُونُسَ لَمّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْىِ فى الحَيٰوةِ الدُّنْيَا﴾ .

(فأراد) أي: الحقّ (أنّ ذلك)[٨] الايمان (لايرفع عنهم الأخذ فى الدنيا، فلذلك) أي: فلأجل أنّه لايرفع العذاب في الدنيا .

---

١ . في سورة المؤمن (جامي) .

٢ . غافر (٤٠) : ٨٥ .

٣ . وكذلك قوله مع الاستثناء في سورة يونس: ﴿فلولا كانت قرية آمنت﴾ يعني عند رؤية العذاب ﴿فنفعها إيمانها إلّا قوم يونس﴾ (جامي) .

٤ . المذكور في الآيتين (جامي) .

٥ . أي إيمانهم عند اليأس (جامي) .

٦ . فإنّ سياق الآية دالّ على أنّ النفع المنفيّ من إيمانهم هو النفع العاجل (ص) .

٧ . يونس (١٠) : ٩٨ .

٨ . أي الإيمان عند رؤية البأس (جامي) .

(أخذ فرعون مع وجود الايمان منه[١] **هذا إن كان أمره)** أي: أمر فرعون **(أمر من تيقّن بالانتقال**[٢] **في تلك الساعة)**.

أي، هذا على تقدير أنّه تيقّن بالانتقال، وأمّا على تقدير عدم تيقّنه بذلك فبالطريق الأولى في نفع ايمانه.

(وقرينة الحال تعطي أنّه ما كان على تيقّن من الانتقال، لأنّه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس الذي ظهر بضرب موسىٰ بعصاه البحر، فلم يتيقّن فرعون بالهلاك، إذا آمن بخلاف المحتضر حتّىٰ لايلحق[٣] **به)**.

---

١. قال الشيخ(رض) في *الفتوحات* ـ في التوحيد الثاني عشر من الفصل التاسع من الباب الثامن والتسعين ومائة ـ: «إنّ الله صدّق فرعون في إيمانه بقوله: ﴿**آلآن وقد عصيت من قبل**﴾ يونس(١٠): ٩١ فدلّ على إخلاصه في إيمانه، ولو لم يكن مخلصاً لقال فيه تعالى ـ كما قال في الأعراب الذين قالوا آمنّا ـ: ﴿**قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان فى قلوبكم**﴾ الحجرات(٤٩): ١٤، فقد شهد الله لفرعون بالإيمان وما كان الله ليشهد لأحدٍ بالصدق في توحيده إلّا ويجازيه به وبعد إيمانه فما عصى فقبله الله أو كان طاهراً، والكافر إذا أسلم وجب عليه أن يغتسل، فكان غرقه غسلاً له وتطهيراً، حيث أخذه الله في تلك الحالة نكال الآخرة والأولى، وجعل ذلك عبرة لمن يخشى وما أشبه إيمانه إيمان من غرغر، فإنّ المغرغر موقن بأنّه مفارق قاطع بذلك، وهذا الغرق هنا لم يكن كذلك؛ لأنّه رأى البحر يبساً في حقّ المؤمنين، فعلم أنّ ذلك لهم بإيمانهم، فما أيقن بالموت بل غلب على ظنّه الحياة، فليس منزلته منزلة من حضره الموت فقال: ﴿**إنّي تبتُ الآن ...**﴾». النساء(٤): ١٨» (*الفتوحات المكيّة* ج٢ ص٤١٠).

وقال أيضاً في التوحيد الرابع عشر ـ من الفصل المذكور ـ: «قال تعالى لموسى وهارون: ﴿**قُولا له قولاً ليّناً لعلّه يتذكّر أو يخشى**﴾ طه(٢٠): ٤٤، والترجّي من الله واقع، كما قالوا في «عسى» فإنّهما كلمتا ترجٍّ ولم يقل لهما: لعلّه يتذكر أو يخشى في ذلك المجلس، ولابدّ ولا خلصه للاستقبال الأخروي فإنّ الكلّ يخشونه في ذلك الموطن، فجاء بفعل الحال الذي يدخله الاحتمال بين حال الدنيا وبين استقبال التأخير للدار الآخرة، وذلك لايكون مخلصاً للمستقبل إلّا بالسين أو سوف، فالذي ترجّي من فرعونَ وقع؛ لأنّ ترجّيه تعالى واقع، فآمن فرعون وتذكّر وخشي ـ كما أخبر الله ـ وأثّر فيه لين قول موسى عليه السلام وهارون عليه السلام ووقع الترجّي الإلهي كما أخبر، فهذا يدلّك على قبول إيمانه؛ لأنّه لم يقبض إلّا على ترجّي التذكّر والخشية لاعلى الزمان إلّا أنّه في زمان الدعوة، ووقع ذلك في زمان الدعوة وهو الحياة الدنيا» (*الفتوحات المكيّة* ج٢، ص٤١١).

٢. من الدنيا (جامي).

٣. فرعون (ص).

أي، لم يتيقّن فرعون بالهلاك إذا آمن، فلايلحق بالمحتضر؛ لأنّه متيقّن بهلاكه، فاستعمل «حتّىٰ» موضع الفاء.

(فآمن بالذي آمنت به بنوا اسرائيل علىٰ التيقّن بالنجاة، فكان كما تيقّن) أي: حصّل النجاة كما تيقّنها.

(لكن علىٰ غير الصورة التي أراد)[1] لأنّه أراد أن ينجو في الحياة الدنيا.

(فنجّاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، ونجّىٰ ببدنه كما قال تعالىٰ: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾[2]).

أي، فاليوم ننجي روحك من عذاب التعلّق بالبدن وغواشيه الظلمانيّة، من الكفر والشرك والاحتجاب بالحجب المبعدة، وبدنك بالقذف إلىٰ الساحل لتظهر علىٰ الصورة المعهودة ميتاً.

(لأنّه لو غاب بصورته ربّما قالوا قومه احتجب).

أي، عن الأعين فيقوي عقيدتهم بربوبيّته، لكنّه أُظهر ليكون آية لمن خلفه من الأُمَم، فلايدّعي أحد بالربوبيّة.

(فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم أنّه هو، فقد عمّته النجاة حسّاً) من حيث البدن **(ومعنىٰ)**[3] من حيث الروح.

(ومن حقّت عليه كلمة العذاب الأُخراوي لايؤمن، ولو جائته كلّ آية).

كأبي جهل وأصحابه، فإنّه قال لقاتله حال القتل: قل لصاحبك ـ يعني محمّداً ﷺ ـ ما أنا بنادم عن مخالفتك في هذه الحال أيضاً.

---

١. وذلك لأنّ إيمانه وتيقّنه على غير الصورة التي أراد موسى منه، بأن يكون في محضرٍ من قومه حتّى يعمّ به الخبر، وإذا لم يكن إيمانه على ما أريد فلم يكن نجاته كما أراد (ص).

٢. يونس (١٠): ٩٢.

٣. يعني (رض) أنّ المخاطب في قوله تعالى: ﴿فاليوم ننجيك ببدنك ...﴾ يونس (١٠): ٩٢، إن كان روحه ونفسه، فمقتضى الآية أنّه بروحه منجى وإن كان المخاطب مجموع الصورة والروح، فكذلك ليتناول الخطاب المجموع. وعلى التقديرين، وعدٌ من الله وإخبارٌ منه أنّه ينجّيه، ووعد الله حقّ، وإخباره صدق، فقد عمّته النجاة جسماً وروحاً، فافهم (جندي).

(﴿حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾[١] أي: **يذوقوا العذاب الأخراوي**) عند الموت الطبيعي.

(**فخرج فرعون من هذا الصنف**[٢]، **هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن، ثمّ إنّا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلىٰ**[٣] **الله**[٤] **بما استقرّ في نفوس عامّة الخلق من شقائه**) في الآخرة.

(**ومالهم نصّ في ذلك يستندون**) الشقاء (**إليه**) لاإلىٰ آله.

(**وأمّا آله**[٥] **فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه**).

أي، حكم فرعون حكم المؤمنين الطاهرين المطهّرين، إذ ما وقع بعد الايمان منه عصيان، و«الاسلام يجبّ ما قبله».

وأمّا حكم آله فحكم الكافرين من وجه، لأنّهم جعلوا الربّ المطلق والمعبود الحقّ مقيّداً في صورة فرعونيّة فستروا الحقّ في صورته الباطلة، وحكم المؤمنين من وجه، لأنّهم ما عبدوا في صورته إلّا الهويّة الإلهيّة الظاهرة في المجالي المختلفة، فرضىٰ الله عنهم من هذه الحيثيّة ورضوا عنه، وإن كان من حيث تقيّدهم إيّاه يعذّبهم، ولمّا لم يكن هذا موضع بيانه قال: (**ليس هذا موضعه**).

(**ثمّ ليعلم أنّه ما يقبض الله أحداً إلّا وهو مؤمن، أي: مصدّق بما جاءت به الأخبار الإلهيّة**[٦]) لأنّه يعاين ما أخبر به الأنبياء عليهم السلام من الوعد والوعيد.

---

١. يونس (١٠): ٩٧.

٢. لما مرّ من عدم تيقّنه بالموت وإيمانه قبل رؤيته العذاب الأليم (ص).

٣. أي موكولٌ إلى الله (جامي).

٤. لعجزنا عن الإنابة عن ذلك الأمر بما هو عليه (ص).

٥. وأمّا النصوص الواردة في آل فرعون كقوله تعالى: ﴿**وحاق بآل فرعون سوء العذاب**﴾ غافر (٤٠): ٤٥ ﴿**يوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب**﴾ غافر (٤٠): ٤٦، فلادخل لها فيما نحن فيه، وإليه أشار بقوله: «وأمّا آله ...».

٦. يشير (رض) إلى بشارة عظيمة لمن احتضر من الكفّار والمشركين والمحجوبين، بأنّهم يشاهدون الملائكة وأمارات الآخرة، فيؤمن بحكم ما يشهد ولابدّ، ولكن قد يكون إيمانه حال الغرغرة، والله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر، والمؤمن منهم عند الغرغرة أمره إلى الله إن شاء عفى عنه وإن شاء أخذ، والميّت فجأة والمقتول فجأة وغفلة من الكفّار يقبض على ما كان عليه في آخر نفسه كفراً كان أو إيماناً، ويحشر على صورة خاطره إذ ذاك، والمحتضر من الكفّار بخلافهما. وأمّا فرعون فغير داخل فيهم، فإنّه مؤمن قبل الغرغرة راجٍ للنجاة من عذاب الغرق (جندي).

(وأعني من[1] المحتضرين[2]) أي: وأعني بهذا القول من يكون من المحتضرين لامَن يموت مطلقاً.

(ولهذا يكره موت الفجأة وقتل الغفلة، فأمّا موت الفجأة فحدّه أن يخرج النفس الداخل ولايدخل النفس الخارج، فهذا موت الفجأة، وهذا غير المحتضر، وكذلك).

ولمّا خصّ المحتضر بالذكر أراد أن يفرق بينه وبين غيره فقال:

(قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لايشعر فيقبض علىٰ ما كان عليه من ايمان أو كفر، ولذلك قال ﷺ: «ويحشر علىٰ ما كان عليه[3] كما أنّه يقبض علىٰ ما مات عليه» والمحتضر ما يكون إلّا صاحب شهود[4]، فهو صاحب ايمان بما ثَمّ، فلايقبض إلّا علىٰ ما كان عليه[5]، لأنّ «كان»[6] حرف وجودي[7]).

أي، لفظ «كان» كلمة وجودية، واطلاق الحرف عليه مجاز.

(لاينجرّ معه الزمان[8] إلّا بقرائن الأحوال).

أي، «كان» يدلّ علىٰ وجود الصفة المذكورة في موصوفه، ولايدلّ علىٰ الزمان، والاستدلال بالزمان يحصل من قرائن الأحوال كما تقول: كان زيد صاحب المال والجاه، فمن شهودك في الحال فقره تستدلّ علىٰ أنّ غناه كان في الزمان الماضي، وكذلك في قولك: كان فلان شاباً قوياً، أي: في الزمان الماضي، واليوم شيخ ضعيف، ولعدم دلالته علىٰ الزمان يطلق علىٰ الله في قوله: ﴿وكَانَ اللهُ عَليماً

---

١. أي من كان من المحتضرين (جامي).

٢. الذين حضرهم الموت وهم واقفون عليه حاضرون به (جامي).

٣. خ ل: «ما مات عليه».

٤. للملائكة وأحوال الآخرة قبل موته (جامي).

٥. أي على ما هو عليه عند الموت، لافي زمانٍ سابق عليه (جامي).

٦. الواقع في عبارة الحديث.

٧. أي كلمة تدلّ على وجود خبرها لاسمها وثبوته له (جامي).

٨. أي لايدلّ على الزمان كقوله تعالى: ﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ النساء(٤): ١٧ (جامي).

حَكيماً[١]﴾، وعلىٰ غيره من الأمور الثابتة أزلاً وأبداً كما قال في قوله: ﴿كَانَ ذلِكَ فى الكِتَابِ مَسْطُوراً[٢]﴾.

(فيفرق بين الكافر المحتضر في الموت، وبين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجأة[٣]، كما قلنا في حدّ الفجأة. وأمّا حكمة التجلّي[٤] والكلام[٥] في صورة النار[٦]، فلأنّها كانت بغية موسىٰ[٧]، فتجلّي له في مطلوبه ليُقْبِل عليه ولا يُعرض عنه[٨]، فإنّه لو تجلّىٰ له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همّته علىٰ مطلوب خاصّ[٩]).

أي، وأمّا حكمة تجلّي الحقّ وكلامه مع موسىٰ عليه السلام في الصورة النارية، فلأنّه عليه السلام كان يطلب النار لحاجته إليها، فتجلّىٰ له الحقّ في صورتها ليقبل موسىٰ عليه السلام علىٰ الحقّ المتجلّي الظاهر علىٰ صورة مطلوبه ولايعرض عنه، إذ لو تجلّىٰ له في صورة غيرالصورة الناريّة لكان يعرض عنه، وكان يشتغل علىٰ مطلوبه؛ لاجتماع همّته علىٰ المطلوب الخاصّ.

(ولو أعرض لعاد[١٠] عمله عليه فأعرض عنه الحقّ)[١١و١٢].

أي، ولو أعرض لعاد حكم عمله الذي هوالاعراض عليه، فكان يعرض عنه الحقّ

---

١. النساء(٤): ١٧.

٢. الأحزاب(٣٣): ٦.

٣. وبه يعرف ما بين فرعون وآله من البينونة والفرق (ص).

٤. الظهوريّ عليه (ص).

٥. وهوالإظهاريّ منه (ص).

٦. التي لها العلوّ في الأسطقسات (ص).

٧. بحسب المناسبة الأصليّة وبما ساق إليه حكم الوقت (ص).

٨. لغلبة حكم الصورة عليه (ص).

٩. غير ما تجلّى فيه (جامي).

١٠. بناءً على تحقّق مجازاة العمل على وفق معادلته وطبق موازاته، كما هو مؤدّى قوله تعالى: **﴿فاذكرونى أذكركم﴾** البقرة(٢): ١٥٢ (ص).

١١. أي جازاه بالإعراض عنه جزاءً وفاقاً (جامي).

١٢. وبالاً لعمله (ص).

أيضاً مجازاة له.

(وهو مصطفىً[١] مقرّب[٢]، فمن قربه أنّه تجلّىٰ له في مطلوبه وهو لايعلم[٣]).

أي، فمن قربه وكونه محبوباً عندالله تعالىٰ تجلّىٰ له الحقّ وهو طالب للنار غير طالب للتجلّي، وهذا مخصوص بالمحبوبين المعتنىٰ بهم.

(كنار[٤] موسىٰ عليه السلام يراها[٥] عين حاجته وهو الاله ولكن ليس يدريه[٦])

ظاهر، وتذكير الضمير في قوله: **(وهوالإله)** وفي قوله: **(ولكن ليس يدريه)** لتغليب الخبر واعتباره والله الهادي.

---

١. إشارة إلى قوله سبحانه له عليه السلام: ﴿**إنّي اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي**﴾ الأعراف(٧): ١٤٤.

٢. لقوله: ﴿**وقرّبناه نجيّاً**﴾ مريم(١٩): ٥٢.

٣. أو لأنّه هوالمحبوب الحقيقي في صورة المحبوب المجازي (جامي).

٤. فإنّها تناسب حضرة الحقّ بالصفتين اللتين هما أجلّ الصفات الذاتيّة وأقدمها هما القهر والمحبّة، فالإحراق في النار أثر القهر، والنورية أثر المحبّة، فإنّ النور لذاته محبوب (ق).

٥. خ ل: «رآها».

٦. وفيه إشارة إلى أنّ المطلوب والمحتاج إليه عينه هوالحقّ، إذا توجّه إليه بجمعيّته من الهمّة وإن لم يكن يعلم المتوجّه كما وقع لموسى عليه السلام مع كما له في العلم (ص).



فصّ حكمة
صمديّة في كلمة خالديّة

فصّ حكمة صمديّة في كلمة خالديّة[1و2و3]

«الصمد» يقال علىٰ مالا جوف له، تقول: «هذا مصمود» أي ليس بمجوف، ويقال للمقصد والملجأ، قال الله تعالىٰ: ﴿اللهُ الصَّمَدُ﴾[4]، ولمّا كان خالد عليه السلام في قومه صمداً محتاجاً إليه ملجأً لهم يستندون إليه في كلّ حاجة، وكان مظهراً للاسم «الصمد»،

---

١. إنّما اختصّت الكلمة الخالديّة بالكلمة الصمديّة؛ لأنّ دعوته إلى الأحد الصمد ومشهده الصمديّة، وهجيره في ذكره الأحد الصمد، وكان في قومه مظهر الصمديّة يصمدون إليه في المهمّات ويقصدونه في الملمّات، فكشف الله عنهم بدعائه البليّات (ق).

٢. كان هجير خالد الأحد الصمد ومشهده الصمديّة، وكان في قومه مظهر الصمدية يصمدون إليه في المهمّات ويقصدونه في العظائم والملمّات؛ ولهذا أضيفت الحكمة الصمديّة إليه (جندي).

٣. وجه اختصاص هذه الكلمة بحكمتها هو أنّ الصمد: السيد المصمود إليه في الحوائج ـ من صمد إذا قصد ـ فلابدّ أن يكون جامعاً لخصوصيات الكلّ، حتّى يتمكّن من تفصّي مقتضيات الجميع فيه [ففيه خ ل] معنى أحديّة جمع الخصوصيّات، والحكمة الخالديّة لو ظهرت وتمّت كان أمرها أن ينبّئ عن تصديق نبوّة جميع الأنبياء وتحقيق خصوصيّاتهم، فالحكمة هاهنا مشتملة على أحديّة جميع الحكم كلّها، كما أنّ الكلمة كذلك ... وإذا تقرّر ذلك فاعلم أنّه كما أنّ النبوّة الشهاديّة في الصورة التماميّة قد اقتضت ظهور الأنبياء عليهم السلام بالإنباء عمّا عليه أمرها والإظهار بجملة أحكامها وآثارها، كذلك النبوّة اقتضت أن يكون لها كلمة مستقلّة بين الأنبياء تنبئ عمّا عليه تلك الصورة في حدّها؛ تتميماً لأحكام النبوّة المطلقة واستيفاءً لمقتضى الصورة التي أصلها بطرفيها، واستقصاءً لأمر الإظهار الذي هو غايتها بعامليها، وحكمتها هو المشار إليه بقوله: وأمّا حكمة خالد بن سنان (ص).

٤. الإخلاص (١١٢): ٢.

وذاكراً ربّه بالأحد الصمد، اختصّت الحكمة الصمديّة بكلمته.

(وأمّا حكمة خالد بن سنان[1] فإنّه أظهر بدعواه النبوّة البرزخيّة[2]).

أي، أظهر بدعواه الانباء عن البرزخ الذي بعد الموت، وما أظهر نبوّته في الدنيا، لذلك قال نبينا ﷺ: «إني أولىٰ الناس بعيسىٰ بن مريم، فإنّه ليس بيني وبينه نبيّ» أي: نبيّ داع للخلق إلىٰ الله ومشرّع[3].

والمراد بالبرزخ هنا الموطن الذى بين الدنيا والآخرة، وهو غير البرزخ الذي بين عالم الأرواح المثالي وبين هذه النشأة العنصريّة، كما مرّ في المقدّمات في الفصل الكاشف عن أحوال عالم المثال[4].

---

١. اسمه خالد بن سنان بن غيث بن عبس ـ ما ذكره المسعودي في *مروج الذهب* ج١ ص٧٥. راجع أيضاً *أسد الغابة* ج١ ص٥٧٦؛ الإصابة ج١ ص٤٧٦.

٢. الأنبياء الذين كانوا زمن الفترة بين عيسى عليه السلام ونبيّنا ﷺ: جرجيس من أهل فلسطين بعثه الله بعد المسيح إلى بلد الموصل، وخالد بن سنان العبسي من العرب بعد عيسى عليه السلام وحنظلة بن صفوان (في هامش *المصباح المنير*).

وكذلك شمعون الصفا وصيّ عيسى عليه السلام. كما في *إكمال الدين* ص١٧.

وأيضاً راجع *بحار الأنوار* ج٥ ص٣٧٦، المنقول عن كا، وص، وك وج باب قصة خالد بن سنان العبسي عليه السلام.

وأيضاً راجع *الوافي* للفيض ج٤ ص٩٤ المنقول عن، كا.

وفي الدعاء المعروف بدعاء الاستفتاح في عمل أمّ داود من أعمال رجب المنقول في مصباح شيخ الطائفة: اللهمّ صلّ على أبينا ادم بديع فطرتك ـ إلى قوله ـ: اللهمّ صلّ على أمّنا حوّاء المطهّرة من الرجس ... اللهمّ صلّ على هابيل وشيث وإدريس، ونوح وهود وصالح وإبراهيم وإسماعيل واسحاق ويعقوب ويوسف والأسباط ولوط وشعيب وايوب وموسى و هارون ويوشع وميشا والخضر، وذي القرنين ويونس وإلياس واليسع وذي الكفل وطالوت وداود وسليمان وزكريّا وشعيا ويحيى وتورخ ومتّي وإرميا وحيقوق ودانيال وعزير وشمعون وعيسى وجرجيس والحواريّين والأتباع وخالد وحنظلة ولقمان، اللهمّ صلّ على محمّد سيّد المرسلين ... إلى آخره.

٣. أقول: قد كان شمعون الصفا عليه السلام وصيّ عيسى عليه السلام وكان نبيّاً كما نصّ به ابن بابويه الصدوق(ره) في أوائل *إكمال الدين* ص١٧، إلاّ أنّه عليه السلام لم يكن مشرّعاً وكذلك غيره من الأنبياء الذين كانوا بين زمن عيسى عليه السلام وبين زمن الخاتم ﷺ.

٤. آخر الفصل السادس قوله: «تنبيه آخر عليك أن تعلم أنّ البرزخ ...».

(فإنّه ما ادّعىٰ الاخبار بما هنالك) أي: بما في البرزخ **(إلّا بعد الموت**[١]، **فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر**[٢] **أنّ الحكم**[٣] **في البرزخ علىٰ صورة الحياة الدنيا**[٤]، **فيعلم بذلك)** الاخبار **(صدق الرّسل كلّهم فيما اخبروا به في حياتهم الدنيا**[٥و٦]، **فكان غرض خالد ايمان العالم كلّه بما جاءت به الرّسل)**.

من أحوال القبر، والمواطن، والمقامات البرزخيّة.

(ليكون) خالد **(رحمة للجميع، فإنّه**[٧] **شرّف**[٨] **بقرب نبوّته من نبوّة محمّد** ﷺ**، وعلم**[٩]**)** خالد **(أنّ الله أرسله رحمة للعالمين**[١٠]**، ولم يكن خالد برسول**[١١]**، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة**[١٢] **في الرسالة المحمّدية على حظّ وافر، ولم يؤيّد**[١٣] **بالتبليغ فأراد أن يَحْظىٰ**[١٤] **بذلك)** التبليغ من مقام الرسالة **(في البرزخ، ليكون**[١٥] **أقوىٰ**

---

١. وتحقّقه بالصور البرزخيّة خالصة عمّا يخالفها من الأحكام المزاجيّة التي هناك حتّى يتمكّن عن الإنباء بما عليه أمر ذلك العالم بخصوصه، متحقّقاً به (ص).

٢. بعد تحقّقه بها (ص).

٣. بجمله وتفاصيله (ص).

٤. في الألم واللذّة والسعادة والشقاوة (جامي).

٥. من أحوال البرزخ والآخرة (جامي).

٦. فإنّ الصورة البرزخيّة غير متحيّزة بالمكان ولامقترنة بالزمان، فلااختصاص لأحكامها والإنباء عنها بأمّة زمانه خاصّة، بل يشتمل العالمين، وإذا لم يكن تلك الرقيقة بينه وبين أمّة زمانه ـ خاصّة في البرزخ ـ لم يتمّ له ذلك الأمر وماسمعوا كلامه (ص).

٧. أي جميع العالم (جامي).

٨. خ ل: «تشرّف».

٩. بميامن ذلك القرب أيضاً (ص).

١٠. أي محمّد (ص).

١١. حتّى يصح له النسبة الكاملة بأمّة زمانه، ويترتّب عليها البلاغ وسماعهم منه سماع قبولٍ وتربية (ص).

١٢. الشاملة (ص).

١٣. خ ل: «وإن لم يؤمر».

١٤. يحظى من الحظوة ـ والباب من سمع ـ حظوة: بهره مند و دولتى شدن و ظفر يافتن به چيزى (منتهى الإرب).

١٥. ذلك من خوارق العادات والمعجزات المختصّة به، وحينئذٍ يكون أقوى في العلم (ص).

في العلم[١] في حقّ الخلق)[٢].

أي، ليعلم قوّة علمه بأحوال الخلائق في البرزخ.

(فأضاعه قومه[٣]، ولم يصف النبيّ ﷺ قومه بأنّهم ضاعوا، وإنّما وصفهم بأنّهم أضاعوا نبيّهم).

أي، أضاعوا وصيّة نبيّهم.

(حيث لم يُبلغِوه مراده).

وقصّته[٤] أنّه كان مع قومه يسكنون بلاد عدن، فخرجت نار عظيمة من مغارة فأهلكت الزرع والضرع، فالتجأ إليه قومه فأخذ[٥] خالد يضرب تلك النار بعصاه حتّىٰ رجعت هاربة منه إلىٰ المغارة التي خرجت منها، ثمّ قال لأولاده: إنّي أدخل المغارة خلف النار لاطفئها وأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيّام تامّة، فإنّهم[٦] إن نادوه قبل ثلاثة أيّام فهو يخرج ويموت، وإن صبروا ثلاثة أيّام يخرج سالماً، فلمّا دخل صبروا يومين واستفزّهم الشيطان، فلم يصبروا تمام ثلاثة أيّام، فظنّوا أنّه هلك فصاحوا به، فخرج عليه السلام من المغارة وعلىٰ رأسه ألم حصل من صياحهم.

فقال: ضيعتموني وضيعتم قولي ووصيتي، وأخبرهم بموته، وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوماً، فإنّه يأتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار أبتر مقطوع الذنب، فإذا حاذىٰ قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره، فإنّه يقوم ويخبرهم بأحوال البرزخ

---

١. أي في العلم الذوقي الحاصل له في حقّ الخلق وأحوالهم البرزخيّة (جامي).

٢. لأنّه إعلام أمرٍ مع الإعجاز المؤيِّد له، وهو الدليل الواضح عند العامّة (ص).

٣. يشير (رض) إلى أنّ خالداً لمّا استشرف على كمال نبوّة محمّد ﷺ وأنّه المبعوث رحمة للعالمين كافّة، تمنّى أن يكون له عموم إنبائه ونبوّة مستندة إلى العلم الحاصل للكافّة بما في البرزخ بعد الموت، فإنّ العامّة والجمهور لاينقادون لأنباء الأنبياء وإنبائهم مثل إنقيادهم مثلاً إلى إنباء من ينبئ بما بعد الموت وإنبائه بعد أن يموت وأحياه الله في رأي العين وأخبر بما شاهد، فإنّ تأثير مثل ذلك في عموم إيمان الخلق أبلغ (جندي).

٤. *بحار الأنوار* ج١٤ ص٤٤٨ـ ٤٥١؛ *الروضة من الكافي* ص٣٤٢ ح٥٤٠؛ *مروج الذهب* ج١ ص٧٦ـ٧٥ الباب السادس.

٥. أي شرع.

٦. خ ل: «فأنهاهم» أي أعلمهم.

والقبر عن يقين ورؤية.

فانتظروا أربعين يوماً فجاء القطيع ويقدمها حمار أبتر، فوقف حذاء قبره فهمّ مؤمنوا قومه أن ينبشوا عليه، فأبىٰ أولاده خوفاً من العار، لئلا يقال لهم: أولاد المنبوش قبره، فحملتهم الحمية ـ حميّة الجاهليّة ـ علىٰ ذلك، فضيعّوا وصيّته وأضاعوه، فلمّا بُعث رسول الله ﷺ جاءته بنت[1] خالد[2] فقال ﷺ: «مرحباً بابنة نبيّ أضاعه قومه»[3].

(فهل بلّغه الله أجر أُمنيته، فلاشكّ ولاخلاف في أنّ له أجر الأمنيّة، وإنّما الشكّ والخلاف في أجر المطلوب، هل يساوي تمني وقوعه[4] مع عدم وقوعه بالوجود[5] أم لا؟).

أي، هل يساوي مجرّد تمنّي حصول الشيء مع أنّه لم يكن حاصلاً بما هو حاصل في الوجود[6] أم لا؟

فقوله: **(بالوجود)** متعلّق بـ«يساوي» لا بالوقوع، يقال: هذا الشيء يساوي درهماً ويساوىٰ بدرهم.

(فإنّ في الشرع ما يؤيّد التساوي في مواضع كثيرة[7] كالاتي للصلوة في الجماعة

---

١. روي في بعض التواريخ: أنّها سمعت رسول الله ﷺ يقرأ سورة الإخلاص فقالت: «سمعت من أبي يقرأها» وهذا كالنصّ على أنّها حكمة صمديّة (من شرح ملاعلى پورو).

٢. فألقى لها رداءه وأجلسها عليه وقال: مرحباً بابنة نبيّ أضاعه قومه (جامي).

٣. تأويل هذه القصّة مذكور في شرح صائن الدين، من أراد الاطّلاع عليه فليراجعه إليه ج٢ ص٩٢٨.

٤. أي وقوع العمل المطلوب (جامي).

٥. أي مع وجود العمل المطلوب (جامي).

٦. له باعتبار الثبوت العلمي.

٧. عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: نيّة المؤمن خيرٌ من عمله، ونيّة الكافر شرٌّ من عمله، وكلّ عاملٍ يعمل على نيّته» بيانٌ: قد ذُكرت في معنى هذا الحديث وجوه أكثرها مدخولة لافائدة في إيرادها؟ منها ما هو أقرب إلى الصواب وهو أربعة:

أحدها: ما ذكره الغزالي في إحيائه وهو أنّ كلّ طاعة ينتظم بنيّة وعمل، وكلّ منهما من جملة الخيرات إلاّأنّ النيّة من الطاعتين خيرٌ من العمل؛ لأنّ أثر النيّة في المقصود أكثر من أثر العمل، لأنّ صلاح القلب هو المقصود من التكليف، والأعضاء آلات موصلة إلى المقصود، والغرض من حركات الجوارح أن يعتاد ←

فتفوته الجماعة[١]، فله أجر من حضر الجماعة، وكالمتمني مع فقره ما همّ عليه أصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات[٢]، فله مثل أجورهم ولكن مثل اجورهم في نيّاتهم أو في عملهم، فإنّهم جمعوا بين العمل والنيّة، ولم ينصّ النبيّ عليهما ولاعلىٰ واحد منهما، والظاهر أنّه لاتساوي بينهما[٣]، ولذلك[٤] الأجر طلب خالد بن سنان الابلاغ[٥] حتّىٰ يصحّ له مقام الجمع بين الأمرين[٦] فيحصل علىٰ الأجرين[٧و٨]، والله أعلم).

القلب إرادة الخير ويؤكّد الميل إليه؛ ليتفرّغ عن الشهوات ويقبل على الذكر والفكر، فبالضرورة يكون خيراً بالإضافة إلى الغرض، قال الله تعالى ﴿لن ينال الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم﴾ الحج (٢٢): ٣٧، والتقوى صفة القلب وفي الحديث أنّ في الجسد لمضغة إذا صلحت صلح لها سائر الجسد.

والثاني: ما نقل عن ابن دريد، وهو أنّ المؤمن ينوي خيرات كثيرة لايساعده الزمان على عملها، فكان الثواب المترتّب على نيّاته أكثر من الثواب المترتّب على أعماله، وهذا بعينه معنى الحديث الآتي.

والثالث: ما خطر ببالي، وهو أنّ المؤمن ينوي أن يوقع عباداته على أحسن الوجوه؛ لأنّ إيمانه يقتضي ذلك، ثمّ إذا كان يشتغل بها لايتيسّر له ذلك ولايتأتّى كما يريد، فلايأتي بها كما ينبغي، فالذي ينوي دائماً خير من الذي يعمل في كلّ عبادة.

الرابع: أن يكون المراد بالحديث مجموع المعنيين الأخيرين؛ لاشتراكهما في أمر واحد، وهو نيّة الخير الذي لاتتأتّى كما يريد، وممّا يدلّ عليه صريحاً ما اطّلعت عليه بعد شرحي لهذا الحديث في كتاب *علل الشرائع* للصدوق(ره) وهو ما رواه بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام أنّه كان يقول: نيّة المؤمن خير من عمله، فكيف تكون النيّة خيراً.

وبإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال له زيد الشحّام: إنّي سمعتك تقول: نيّة المؤمن خير من عمله فكيف يكون خيراً من العمل قال عليه السلام: «لأنّ العمل ربّما كان رياء المخلوقين، والنيّة خالصة لربّ العالمين ليعطي عزّوجلّ على النيّة ما لايعطي على العمل، قال أبو عبدالله عليه السلام: إنّ العبد لينوي من نهاره أن يصلّي بالليل فتغلبه عينه فينام فثبت الله له صلاته ويكتب نَفَسه تسبيحاً ويجعل نومه صدقة (وافى).

١. وظاهرٌ أنّه ليس للآتي للصلاة بمجرّد التمنّي بل مع السعي للجماعة (جامي).

٢. أكثر النسخ هكذا: «من فعل الخيرات فلك مثل الخ.

٣. فإنّ النسبة بينهما نسبة الكلّ إلى الأجزاء (جامي).

٤. أي لعدم التساوى بينهما (جامي).

٥. ولو في البرزخ (جامي).

٦. أجر تمنّي العمل والإتيان به (جامي).

٧. وفي غير واحدة من النسخ: «فيحصّل الأجرين» وفي بعض النسخ المصحّحة: «ليحصّل الأجرين».

٨. أجر العمل وأجر التمنّي (جامي).

وفي بعض النسخ: (**فيحصل علىٰ الأجرين**).

الأمران هما النبوّة والرسالة، والأجران ما يترتّب عليهما من الكمالات الأُخراوية، ويجوز أن يراد بالأمرين العمل والنيّة، والأجرين ما يترتّب عليهما من الثواب.

فصّ حكمة
فرديّة في كلمة محمّديّة

فصّ حكمة فرديّة في كلمة محمّديّة

وفي بعض النسخ : (فصّ حكمة كلّية)

إنّما كانت حكمته فرديّة لانفراده[1] بمقام الجمعيّة الإلهيّة الذي ما فوقه إلّا مرتبة الذات الأحديّة، لأنّه مظهر الاسم «الله»، وهو الاسم الأعظم الجامع للاسماء والنعوت كلّها، ويؤيّده تسمية الشيخ لهذه الحكمة بالحكمة الكلّية، لأنّه جامع لجميع الكلّيات والجزئيات، لاكمال للاسماء إلّا وذلك تحت كماله، ولا مظهر إلّا وهو ظاهر بكلمته.

وأيضاً أوّل ما حصلت به الفرديّة أنّما هو بعينه الثابتة، لأنّ أوّل ما فاض بالفيض الأقدس من الأعيان هو عينه الثابتة، وأوّل ما وجد بالفيض المقدّس في الخارج من الأكوان روحه المقدّس، كما قال: «أوّل ما خلق الله نوري»[2]، فحصل بالذات الأحديّة والمرتبة الإلهيّة وعينه الثابتة الفرديّة[3] الأولى[4]، ولذلك قال رض:

(إنّما كانت حكمته فرديّة[5]، لأنّه أكمل موجود في هذا النوع الانساني،

---

١. لاحاجة لنا أن نشتغل ببيان جهة توصيف [كذا] الحكمة المنسوبة إلى كلمته ﷺ بالفرديّة؛ لأنّ الشيخ رض كفى مؤونة هذا الشغل عنّا حيث قال: إنّما كانت حكمته فرديّة (جامي).

٢. *بحار الأنوار* ج١٥ ص٢٤ ح٤٤.

٣. وهي الثلاثة.

٤. الفرديّة الأولى: الذات الأحديّة والمرتبة الإلهيّة وعينه الثابتة.

٥. لتفرّده بالأكمليّة (جامي).

ولهذا[١] بُدأ به الأمر[٢] وخُتم، فكان نبيّاً وآدم بين الماء والطين، ثمّ كان بنشأته العنصريّة خاتم النبيين).

وإنّما كان أكمل موجود في هذا النوع، لأنّ الأنبياء صلوات الله عليهم اجمعين أكمل هذا النوع، وكلّ منهم مظهر لاسم كلّي، وجميع الكلّيات داخل تحت الاسم الإلهيّ الذي هو مظهره، فهو أكمل أفراد هذا النوع.

ولكونه أكمل الأفراد بُدأ به أمر الوجود بايجاد روحه أوّلاً وخُتم به أمر الرسالة آخراً، بل هو الذي ظهر بالصورة الآدميّة في المبدئية، وهو الذي يظهر بالصورة الخاتميّة للنوع، ويفهم هذا السرّ من يفهم سرّ الختميّة، فلنكتف بالتعريض عن التصريح، والله هو الوليّ الحميد.

(**وأوّل[٣] الأفراد[٤] الثلاثة[٥] وما زاد على هذه الأوّليّة**)[٦،٧] أي: علىٰ هذه الفرديّة الأوّليّة التي هي الثلاثة.

(**من الأفراد فإنّه عنها**).

وهذه الثلاثة المشار إليها في الوجود هي الذات الأحديّة، والمرتبة الإلهيّة، والحقيقة الروحانيّة المحمّدية المسمّاة بالعقل الأوّل، وما زاد عليها فهو صادر منها، كما هو مقرّر أيضاً عند أصحاب النظر: انّ أوّل ما وجد هو العقل الأوّل.

(**فكان ﷺ[٨] أدلّ دليل علىٰ ربّه، فإنّه أُوتي جوامع الكلم[٩] التي هي مسمّيات أسماء آدم**).

---

١. أي لكونه أكمل النبيّين (جامي).

٢. أي أمر النبوّة (جامي).

٣. يشير (رض) إلى وجه آخر في توصيف حكمته ﷺ بالفرديّة فيقول: «وأول الأفراد» (جامي).

٤. أي الأفراد العدديّة (جامي).

٥. فإنّ الواحد ليس عدداً (جامي).

٦. وهي الذات الأحديّة والمرتبة الإلهيّة والحقيقة الروحانيّة المحمّدية المسمّاة بـ«العقل الأوّل».

٧. أي على هذه الثلاثة التي لها الأوّلية (جامي).

٨. مع فرديّته الأوّلية التي هي الثلاثة (جامي).

٩. قوله ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم» أشار به إلى سرّ الختميّة.

أي، وإذا كان الروح المحمّدي ﷺ أكمل هذا النوع، كان أدلّ دليل علىٰ ربّه، لأنّ الربّ لا يظهر إلّا بمربوبه ومظهره، وكمالات الذات بأجمعها انّما تظهر بوجوده، لأنّه أُوتي جوامع الكلم التي هي أُمّهات الحقائق الإلهيّة والكونيّة الجامعة لجزئياتها، وهي المرادة بمسمّيات أسماء ادم، فهو أدلّ دليل علىٰ الاسم الأعظم[١] الإلهيّ.

(فأشبه الدليل[٢] في تثليثه)[٣].

أي، صار مشابهاً للدليل في كونه مشتملاً علىٰ التثليث، وهو الأصغر والأكبر والحدّ الأوسط.

(والدليل[٤] دليل لنفسه)[٥].

اللّام للعهد، أي: هذا الدليل الذي هو الروح المحمّدي هو دليل علىٰ نفسه في الحقيقة، ليس بينه وبين ربّه امتياز إلّا بالاعتبار والتعيّن، فلا غير ليكون الدليل دليلاً له.

(ولمّا[٦] كانت حقيقته تعطي الفرديّة الأُولىٰ بما هو مثلّث النشأة، لذلك قال في باب المحبّة التي هي أصل الوجود: «حبّب إليّ من دنياكم ثلاث ...[٧]» بما فيه من التثليث).

أي، لمّا كانت حقيقته حاصلة من التثليث المنبّه عليه قال: «حبّب إليّ من دنياكم

---

١. وهو الاسم «الله».

٢. حرف التعريف للعهد، أي أشبه ما ذكر في الفصّ الصالحي من تثليث الدليل كما في شرح المولى عبدالرزاق القاساني أيضاً ص٤٢٩ ط مصر، وقد مضى التثليث في الفصّ الصالحي ايضاً.

٣. أوّل الأفراد، أي الفرديّة الأولى أشبه الدليل في تثليثه.

٤. أيّ دليل كان فإنّما هو دليل لنفسه (جامي).

٥. أي دلالته على مدلوله ذاتيّة لايحتاج فيها إلى ما سواه فكذلك دلالته ﷺ على ربّه ذاتية لااحتياج له فيها إلى غيرها، بخلاف سائر الموجودات فإنّها لايجيء منها شيء من غير استمداد منه (جامي).

٦. ثمّ فرّع (رض) على فرديّته ﷺ أمراً آخر فقال: «لمّا كانت» (جامي).

٧. *الخصال للصدوق* ج١ ص١٦٥ باب الثلاثة ح ٢١٧؛ *المسند لأحمد بن حنبل* ج٣ ص١٢٨؛ *المستدرك للحاكم* ج٢ ص١٦٠.

وإليه أشار العارف الرومي بقوله:

بهر اين بو گفت احمد در عظات ... دايماً قرة عيني في الصلاة

(مثنوى معنوى ج١ ص٤٢٨).

ثلاث»، وجعل المحبّة التي هي أصل الوجود ظاهراً فيه[١].

(**ثمّ ذكر النساء والطيب وجعلت قرّة عينه في الصلاة**) أي: قدّم ذكر النساء والطيب ثمّ قال آخراً: قرّة عيني في الصلاة.

(**فابتدأ بذكر النساء وأخّر الصلاة، وذلك لأنّ المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها**)[٢].

فيحن إليها حنين الكلّ إلىٰ جزئه، ولمّا ذكر أنّه ﷺ ادّل علىٰ ربّه، وقال: (**والدليل دليل لنفسه**) وأوقع علىٰ سبيل الاعتراض قوله: (**ولمّا كانت حقيقته تعطي الفرديّة**) رجع إلىٰ الكلام فقال:

(**ومعرفة الانسان بنفسه مقدّمة علىٰ معرفته بربّه، فإنّ معرفته بربّه نتيجة عن معرفته بنفسه، لذلك قال** ﷺ: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»[٣]).

وهو ظاهر، فلا يتوهّم أنّه من تتميم دليل تقديم النساء وتأخير الصلاة؛ إذ لا رابطة بينهما، ولو قال: ومحبّة الانسان لنفسه[٤] مقدّمة علىٰ محبّة غيره، لكان كذلك.

(**فإن شئت قلت: بمنع المعرفة**[٥] **في هذا الخبر وللعجز عن الوصول**[٦]**، فإنّه سائغ فيه**[٧]**، وإن شئت قلت: بثبوت المعرفة**[٨]).

أي، فإن شئت قلت: إنّ حقيقة النفس لا يمكن معرفتها للعجز عن الوصول إلىٰ معرفة كنهها فإنّه صحيح لأنّ حقيقة النفس عائدة إلىٰ حقيقة الذات الإلهيّة، ولا امكان أن يعرفها أحد سواها.

---

١. أي في الخاتم ﷺ.

٢. ومعرفة الجزء الذي هو المرأة مقدّمة على معرفة الكلّ الذي هو الرجل من أفراد الإنسان (جامي).

٣. فمعرفة المرأة مقدّمة على معرفة ربّه، ومن البيّن أنّ الصلاة ممّا تتفرّع على معرفة الربّ؛ فلذلك قدّمت النساء على الصلاة (جامي).

٤. أقول: المعرفة علّة المحبّة، فذكر المحبّة ضمناً بدل المعرفة.

٥. أي معرفة ربّك بكنهه وحقيقة ذاته (جامي).

٦. إلى غاياتها (جامي).

٧. أي في هذا الخبر (جامي).

٨. أي معرفة ربّك بصفاته وكمالاته (جامي).

وإن شئت قلت: بأنّ معرفة النفس بحسب كمالاتها وصفاتها ممكنة، بل حاصلة للعارفين، فمن يعرفها من حيث كمالاتها يعرف ربّها من حيث الاسماء والصفات، فإنّه أيضاً صحيح.

(فالأوّل: أن تعرف أنّ نفسك لاتعرفها[1]، فلاتعرف ربّك[2]، والثاني: أن تعرفها[3] فتعرف ربّك)[4].

أي، فعلىٰ الأوّل: أن تعرف أنّ نفسك لاتعرف حقيقة نفسها، فلاتعرف حقيقة ربّك.

وعلىٰ الثاني: أن تعرف نفسك بصفاتها وكمالاتها فتعرف ربّك.

(فكان محمّد ﷺ[5] أوضح دليل علىٰ ربّه[6]، فإنّ كلّ جزء من العالم دليل علىٰ أصله الذي هو ربّه فافهم).

أي، لمّا كان كلّ جزء من العالم دليلاً علىٰ أصله، والاسم الذي هو ربّه كان محمّد ﷺ أيضاً دليلاً واضحاً علىٰ ربّه، الذي هو ربّ الأرباب كلّها، وهوالله سبحانه وتعالىٰ.

---

١. أنت بحقيقتها وكنه ذاتها (جامي).

٢. أيضاً كذلك (جامي).

٣. أنت بصفاتها وأفعالها وآثارها (جامي).

٤. أيضاً كذلك بالصفات فبالاعتبار الثاني تكون كل نفسٍ دليلاً على ربّه ومرآة لمشاهدة صفاته وأفعاله (جامي).

٥. من حيث نفسه (جامي).

٦. لقربه إليه، وبيّنٌ أنّ الدليل كلّما كان أقرب إلى المدلول كان أبين وأوضح. ووجه قربه منه: أنّه كأنّك قد اطّلعت ـ فيما بيّنا لك سالفاً ـ أنّ العالم بمجموعه مشتمل على ضربين من الأجزاء:
أحدهما: تعيّنات فرقيّة كونيّة يجمعها آدم جمعاً عينيّاً. والآخر: أعيان جمعيّة وجوديّة يجمعها الخاتم جمعاً شهوديّاً، فالخاتم له أحديّة بين التعيّنات الفرقيّة والأعيان الوجوديّة من حيثيّتي آدميّته وخاتميّته، ولاجمعيّة فوق هذه الكليّة الإحاطيّة، فله الكمال الأحديّ الذي ليس كمثله شيء، ومن هاهنا يتمّ الدليل عين المدلول كما أشار إليه.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ لكلّ جزء من العالم ـ كونيّاً كان أو وجوديّاً ـ رقيقةً ارتباطيّة إلى أصله، فإنّ كلّ جزءٍ من العالم ... (ص).

(وإنّما حبّب إليه النساء فحنّ إليهنّ، لأنّه من باب حنين الكلّ إلىٰ جزئه، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحقّ[١] في قوله في هذه النشأة الانسانيّة العنصريّة: ﴿وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحى﴾[٢،٣]).

واعلم، أنّ المرأة باعتبار الحقيقة عين الرجل، وباعتبار التعيّن يتميّز كلّ منهما عن الآخر.

ولمّا كانت المرأة ظاهرة من الرجل في الأصل، كانت كالجزء منه انفصل وظهر بصورة الأُنوثة، فحنينه ﷺ إليهنّ من باب حنين الكلّ إلىٰ جزئه، فأبان النبيّ ﷺ وأظهر بذلك القول عن الأمر في نفسه.

وكذلك الأمر في الجانب الإلهي، فإنّ قوله تعالىٰ: ﴿وَنَفَخْتُ فيهِ مِنْ رُوحي﴾ يدلّ علىٰ أنّ نسبة آدم إلىٰ ربّه بعينها نسبة الجزء إلىٰ كلّه، والفرع إلىٰ أصله، وكلّ كلّ يحنّ إلىٰ جزئه، وكلّ أصل يحنّ إلىٰ فرعه، فحصل الارتباط بين الطرفين، فصار كلّ منهما محبّاً من وجه ومحبوباً من آخر.

(ثمّ وصف[٤]) الحقّ **(نفسه بشدّة الشوق إلىٰ لقائه[٥])**.

أي، إلىٰ لقاء من هو مشتاق إليه، ولمّا كان المحبّ المشتاق عين المحبوب في الحقيقة، وإن كان غيره بالتعيّن، قال: **(إلىٰ لقائه)**.

(فقال[٦] للمشتاقين[٧،٨]:) أي: خاطب لأجل المشتاقين **(ياداود، إني أشدّ شوقاً إليهم، يعني للمشتاقين إليه، وهو لقاء خاصّ[٩])**.

---

١. بالنسبة إلى العبد (ص).
٢. الحجر(١٥): ٢٩.
٣. فإنّه معرب عن الارتباط المذكور بين الكلّ والجزء.
٤. بعد ما قال: ﴿ونفخت فيه من روحى﴾ وأثبت بينه وبين العبد نسبة الكليّة والجزئيّة (جامي).
٥. أي لقاء الجزء. والشارح ارجع الضمير إلى الحقّ.
٦. لداود عليه السلام (جامي).
٧. أي لأجلهم (جامي).
٨. الذين من جملتهم داود (ص).
٩. لايكون إلّا بعد الموت (جامي).

أي، لقاء الحقّ لنفسه في صورة المحبّ المشتاق لقاء خاصّ، غير لقائه لنفسه في صورة الاطلاق الكلّي، والغيب الأصلي بالشهود الأزلي، ولهذا اللّقاء خصوصيّة لاتحصل بدون هذا المجلىٰ المعيّن كما مرّ في أوّل الكتاب، لذلك كان أشدّ شوقاً إليهم؛ لأنّ[1] ما لايحصل إلّا بالمرآة[2] المحدثة لايكون أزلياً، فيشتاق إلىٰ المرآة ليرىٰ صورة نفسه، ويبتهج بنفسه ابتهاجاً كلّياً.

وشوق كلّ مشتاق لايكون إلّا بحسب علمه وادراكه للمعاني الظاهرة في محبوبه، والحقّ تعالىٰ منبع العلم الذاتي والصفاتي، ومن حضرة علمه نصيب كلّ عالم من العلم، فعلمه بحقيقة المحبوب وكمالاته أتمّ، فشوقه ومحبته إيّاهم أعظم وأقوىٰ من محبّة كلّ مشتاق إليه.

قوله: **(فإنّه قال في حديث الدجّال: «إنّ أحدكم لن يرىٰ ربّه حتّىٰ يموت»[3])** تعليل لقوله: **(وهو لقاء خاصّ)**.

فإنّ قوله ﷺ «إنّ أحدكم لن يرىٰ ربّه حتّىٰ يموت» يدلّ علىٰ أنّ الملاقاة بين العبد وبين ربّه مترتّبة على موت العبد، وما يكون مترتّباً علىٰ الأمر الخاصّ يكون خاصّاً.

(فلابدّ من الشوق[4] لمن هذه صفته[5،6،7]).

---

١. بيان لشدّة الشوق.

٢. لا المرأة مقابل الرجل، بل المرآة اسم آلة من الرؤية، وسيأتي في تحقيق ذلك قوله: «إذا شاهد الرجل الحقّ في المرأة كان شهوده في منفعلٍ».

٣. صحيح مسلم ج ٤ ص٢٢٤٥ كتاب الفتن الباب ١٩، ح٩٥؛ *سنن الترمذي* ج ٤ ص٥٠٨ كتاب الفتن الباب ٥٦، ح٢٢٣٥.

٤. إلى الموت، على تفسير الشارح.

٥. أي لابدّ أن يشتاق الحقّ إلى مَن هذه الرؤية ـ التي يكون بعد الموت ـ صفته (جامي).

٦. وهو أن يكون منحجباً مع كمال القرب غير محظوظ عن المشاهدة (ص).

٧. يعني (رض) لمن يحبّ أن يموت شوقاً إلى الحقّ، والسرّ أنّ الحقّ من حيث تعيّنه تعيّن العبد المشتاق يشتاق إلى نفسه من حيث تعيّنه في الأصل. ثمّ إنّه من حيث الأصل يشتاق إلى نفسه في مرتبة التقييد، فيكون حينئذٍ اشتياق الحقّ أشدّ لكون شوقه تعالى ضعف الشوق الظاهر من المسمّى عبداً؛ إذ هو المشتاق إلى نفسه من حيثيتين في مرتبتين له ذاتيتين، فافهم (جندي).

أي، إذا كان اللّقاء الخاصّ موقوفاً علىٰ الموت، فلابدّ من أن يكون الشوق حاصلاً.

(لمن) تكون (هذه) الحال (صفته).

أي، اللّقاء الخاصّ صفته، فـ«من»[1] عبارة عن الحقّ سبحانه، أي: لابدّ من أن يكون الحقّ مشتاقاً إلىٰ ما لايمكن أن يراه العبد إلّا به، وهو الموت.

وتحقيقه: أنّ الهويّة الإلهيّة الظاهرة في صورة العبد هي التي تشتاق إلىٰ الموت، ليصل إلىٰ مقام جمعه، ويخلص عن مضائق الامكان وعوارض الحدثان[2]، وذلك لايحصل إلّا بالموت؛ لأنّ الملاقاة بين العبد وبين ربّه موقوفة علىٰ الموت، والحقّ سبحانه يريد هذا النوع من الملاقاة فيشتاق إليه.

ويجوز أن يكون الاشتياق من جهة العبد، أي، لابدّ لمن لايرىٰ ربّه إلّا عند الموت، من أن يشتاق إليه.

لكنّ قوله[3] آخراً: (**فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصّة التي لاوجود لها إلّا عند الموت**) يؤيّد ما ذكرنا، لأنّ الضمير في قوله: (**فهو يشتاق**) للحقّ؛ إذ العبد يكره الموت فلايشتاق إليه، وذكر تحقّقه[4] والله أعلم.

واعلم، أنّ هذا الخطاب ـ أي قوله: (**أحدكم**) للمؤمنين الموحّدين، لاللكافرين المحجوبين، لأنّ المراد بالموت إمّا الموت الارادي أو الطبيعي.

والأوّل الحاصل للعارفين موجب للقاء الحقّ بحسب تجلّياته الأسمائيّة، أو الصفاتية، أو الذاتيّة علىٰ قدر قوّة استعدادهم وسيرهم في السلوك، والعابدون والزاهدون والصلحاء من عباد الله الذين لاقوّة لاستعداداتهم علىٰ قطع المنازل والمقامات، فلايحصل لهم اللّقاء حتّىٰ يحصل لهم الموت الطبيعي، وينكشف لهم النعيم الأُخراوي، فيتجلّىٰ لهم الحقّ علىٰ صور عقائدهم كما دلّ عليه حديث التحوّل.

---

١. في قوله: «لمن هذه صفته».

٢. حِدْثان الدهر وحَدَثانه: نوائبه.

٣. أي قول الشيخ.

٤. أي يكره ذكر تحقّق الموت.

وأمّا المحجوبون الذين طبع الله علىٰ قلوبهم وران عليها الهيئات المظلمة والأخلاق المعتمّة المكتسبة، فلاينظر الحقّ إليهم ولايكلّمهم يوم القيامة ولايشتاق إليهم، كما قال: «من أحبّ لقاء الله أحبّ الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه»، ﴿وَمَنْ كَانَ فِى هٰذِهِ أَعْمىٰ فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلاً﴾[1].

(فشوق الحقّ[2] لهولاء[3] المقرّبين مع كونه يراهم فيحبّ أن يروه[4]).

أي، شوق الحقّ ثابت في نفس الأمر لهؤلاء المقرّبين مع كون الحقّ يراهم بالشهود الأزلي، ويحبّ أن يروه في صور تجلّياته ومظاهر اسمائه وصفاته، فالفاء في قوله: (فيحبّ) عاطفة، والمعطوف عليه هو قوله: (يراهم).

(ويأبىٰ المقام) الدنيوي (ذلك).

لأنّ المقام الدنياوي مقام الحجاب، فمن لايخرج عنه ـ إمّا بالموت الارادي وإمّا بالموت الطبيعي ـ لايرتفع عنه الحجاب، فلايرىٰ ربّه.

(فأشبه[5] قوله: ﴿حَتّىٰ نَعْلَم﴾ مع كونه عالماً[6]).

أي، فصار هذا القول شبيهاً بقوله تعالىٰ: ﴿حَتّىٰ نَعْلَم﴾[7]، لأنّه كان يرىٰ أعيان هؤلاء المقرّبين في الغيب قبل ظهورهم بالوجود العيني، وتلك الرؤية لاتتغيّر أبداً، ومع ذلك وصف نفسه بالشوق، وهو يقتضي فقدان صورة المحبوب، فهذا الشوق له لايكون بحسب مقام الجمع، بل بحسب مقام التفصيل كما مرّ في قوله: ﴿حَتّىٰ نَعْلَم﴾ من أنّ العلم بالمعلومات حاصل له أزلاً وأبداً.

---

١. الإسراء(١٧): ٧٢.
٢. إنّما يكون لهؤلاء (جامي).
٣. أي إليهم (جامي).
٤. يعني بارتفاع حجاب الإنّية من العين الموجب في زعمه البين في البين (ق).
٥. رؤية الحقّ إيّاه رائياً له به قوله: «حتّى نعلم» (جامي).
٦. من حيث إنّه يشتاق إلى حصول رؤيته نفسه في عين العبد مع رؤيته نفسه مطلقاً، كظهور علمه في مظاهر المؤمنين مع علمه القديم الذاتي (ق).
٧. محمّد(٤٧): ٣١.

فقوله: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ من مقام الاختيار وتجلّيات الاسم «الخبير»، وهو في صور المظاهر، لاغير.

(**فهو يشتاق لهذه الصفة[١] الخاصّة التي لاوجود لها إلّا عند الموت[٢]**).

أي، فالحقّ يشتاق في صور مظاهره لحصول هذه الصفة، وهي الرؤية التي لاتحصل إلّا عند الموت بارتفاع الحجاب وشهود الحقّ في تجلّياته، وذلك الذي لايحصل إلّا بالموت[٣].

(**فيبلّ بها[٤و٥]**) أي: بتلك الصفة[٦]، شوقهم إليه، أي: يسكّن بماء الوصال وارتفاع الحجب نار (**شوقهم إليه[٧و٨]، كما قال تعالىٰ[٩] في حديث التردّد، وهو[١٠] من هذا الباب[١١]**:) أي: من باب الشوق إلىٰ لقائهم[١٢].

(**«ما تردّدت في شيء أنا فاعله تردّدي في قبض عبدي المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مسأءته**) لأنّ المحبّ يكره ما يكرهه محبوبه.

---

١. أي إليها، وهي رؤيته التي لاوجود لها (جامي).

٢. إرادياً كان أوطبيعياً أو جامعاً بينهما، فالحيّ الذي لم يتحقّق به لم يكن له نصيب من هذا الشوق، والمتحقّق بقدر ما تحقّق به يحصل له السهم منه، فأهل حجاب الدنيا قاصرون في الشوق (ص).

٣. خ ل: «وشهود الحقّ في تجلّياته التي لاتحصل إلّا بالموت».

٤. أي بتلك الصفة التي هي الرؤية، أي يسكن بماء الوصول شوقهم (جامي).

٥. أي الحقّ بها، أي بهذه الخاصيّة (ص).

٦. أي الرؤية.

٧. أي حرارة الشوق إليهم (جامي).

٨. أي فضل على شوقهم بهذه الصفة، من قولهم: «نبل» بالضمّ، «ينبل» إذا فضل وكبر، وهو إشارة إلى مؤدّى قوله: «أشدّ شوقاً» فعلم أنّ الأحياء ـ في أيّ مرتبة كانوا ـ قاصرون في الشوق (ص).

٩. وقولنا: فهو يشتاق إلى الصفة التي هي الرؤية بعد الموت» باعتبار الاشتمال على ذكر اشتياقه إلى لقاء العبد كما قال تعالى في حديث التردّد (جامي).

١٠. أي حديث التردّد (جامي).

١١. أي من باب ذكر اشتياقه إلى لقاء العبد (جامي).

١٢. خ ل: «أي حديث التردّد من باب الشوق».

(ولابدّ له من لقائي[١])، فبشّره[٢] باللّقاء[٣]، وما قال له: ولابدّ له من الموت، لئلا يغمّة بذكر الموت[٤]، ولمّا كان لايلقىٰ) أي: المؤمن **(الحقّ إلّا بعد الموت كما قال** عليه السلام**: «إنّ أحدكم لايرىٰ ربّه حتّىٰ يموت»، لذلك قال تعالىٰ: «ولابدّ له من لقائي»)**.

جواب «لمّا» قوله: **(لذلك)** متعلّق بـ«قال».

(فاشتياق الحقّ لوجود هذه النسبة[٥،٦]).

أي، فاشتياق الحقّ أنّما هو لحصول هذه الصفة، وهي الاشتياق في المظاهر المنقادة لأوامره ونواهيه.

(يحنّ الحبيب إلىٰ رؤيتي — وإنّي إليه أشدّ حنيناً
وتهفو النفوس[٧،٨] ويأبىٰ القضاء[٩] — فأشكو الأنين[١٠] ويشكو الأنينا)[١١]

١. راجع نكتة ١٦ من كتابنا *هزار و يك نكته*.
٢. أي الحقّ.
٣. أي عبده المؤمن باللقاء حيث قال: ولابدّ له من لقائه (جامي).
٤. على ما هو مقتضى مقام الشوق (ص).
٥. أي إلى وجود هذه الصفة النسبيّة إلى لقاء العبد (جامي).
٦. الجمعيّة التي هي غاية هذه النشأة الكماليّة ومنتهى أمرها.
ثمّ ليعلم أنّ الحقّ في لسان الظاهر هو المحبوب على ما دلّ عليه هذا المساق وإن كانت نسبة المحبّية والمحبوبيّة إليه على السواء، كما هو مؤدّى قوله تعالى ﴿يحبّهم ويحبّونه﴾ المائدة(٥): ٥٤، ولكن إذا تكلّمت بلسان الكثرة العبديّة، وهو بعد استكمال العبد وجوداً وشرع في طيّ مسالكه شهوداً، فالحقّ هو المحبوب ليس إلا، على ما أشار إليه ﴿يحبّونه﴾.
وإذا تكلّمت بلسان الوحدة الحقيقيّة، متوجّهة في قوس تنزّلها الوجودي إلى استكمال العبد، هو المحبّ، على ما أو مأ إليه: ﴿يحبّهم﴾ ولذلك تراه إذ قد أفصح عمّا عبّر عنه اللسان الأول بصورة الحديث القدسي، أشار إلى ما نطق به اللسان الثاني بصورة النظم الكوني؛ جمعاً بين اللسانين وإفصاحاً عن موادهما، فلاتغفل، وهو قوله: «يحنّ الحبيب» (ص).
٧. أي تخفق، من «هفا الطير»، إذا خفق للطيران (ص).
٨. أى تضطرب بشوق لقائي (جامي).
٩. من تلك الرؤية، فإنّه قدّر لكلّ أحد أجلاً معيّناً لايمكن تقديمه ولاتأخيره (جامي).
١٠. من التحنّن إلى حلول الأجل (جامي).
١١. يظهر من شرح الجندي أنّ الشعر للشيخ الأجلّ.

هذا عن لسان الحقّ من مقام الشوق، أي: تضطرب النفوس وتطلب رؤيتي، ولكن يأبىٰ القضاء الإلهي والتقدير الرحماني عن تلك الرؤية إلىٰ أن يحلّ الأجل، فإنّ القضاء والقدر قدّر وعيّن لكلّ أجل وقتاً معيّناً لايمكن تقديمه ولاتأخيره، وإذا كان كذلك، فأشكو من الأنين إلىٰ وقت الأجل، ويشكو المحبّ الأنينا.

(فلمّا أبان أنّه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلّا لنفسه[1])

(أي، فلمّا أظهر الحقّ أنّه نفخ في هذا المجلىٰ الانساني من روحه، علم أنّه ما اشتاق إلّا لنفسه وهويته المتعيّنة بالتعيّنات الخلقيّة.

(ألا تراه خلقه علىٰ صورته[2و3]، لأنّه من روحه[4]).

أي، ألا ترىٰ الانسان كيف خلقه الله علىٰ صورته، وإنّما خلقه عليها لكونه نفخ فيه من روحه.

(ولمّا كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسمّاة في جسده أخلاطاً حدث عن نفخه)

أي: عن نفخ الحقّ فيه.

(اشتعال بما[5] في جسده من الرطوبة).

إنّما جعل الأركان العنصريّة أخلاطاً لأنّها أوّلاً تصير أخلاطاً، ثمّ أعضاء، والمراد بالاشتعال نار الحرارة الغريزيّة الحاصلة من سريان الروح الحيواني في أجزاء البدن

---

١. فإنّ الروح من كلّ شيءٍ هو نفس ذلك الشيء وعينه (ص).

٢. أي صفته (جامي).

٣. فإنّ روح الشيء هوالذي يستجلب صورته الخاصّة به، كما تراه عند ظهور الاعتدال الهوائي الذي هو روح النبات في الربيع، كيف يستجلب روح كلّ واحد منه على التفصيل ما يتصوّر به من الصورة الخاصّة به في الحسّ. وهذا الأصل يقتضي أنّ الإنسان على صورة الله؛ لأنّه من روحه. ثمّ إنّ النفخ الذي عبّر به في الكلام المنزّل الختمي عن إفاضة الروح ونسبة تقويمه الأجساد وإخراجها عن مكا من القوّة ـ نسبتان: له نسبة إلى المنفوخ فيه، ونسبة إلى النافخ به، قد أشار إليهما مفصّلاً:

أمّا النسبة الأولى فهي المشار إليها بقوله: «ولمّا كانت نشأته ...» وأمّا النسبة الثانية فهي المشار إليها بقوله: «وكنّى عنه بالنفخ» (ص).

٤. الذي هو نفس هويّته (جامي).

٥. أي بسبب ما في جسده (جامي).

المشتعلة بواسطة الرطوبة الغريزيّة، وهي له كالدهن للسراج.

(فكان روح الانسان[١] **ناراً لأجل نشأته**[٢]**)**.

أي، لمّا كانت نشأته الجسمانيّة عنصريّة كان روحه ناراً، أي: ظهر روحه الحيوانيّة أو نفسه الناطقة بالصورة الناريّة، الموجبة للاشتعال بالحرارة الغريزيّة.

(ولهذا ما كلّم الله موسىٰ إلّا في صورة النار، وجعل حاجته فيها).

أي، ولأجل أنّ الروح ظهر في البدن بالصورة الناريّة، تجلّىٰ الحقّ لموسىٰ عليه السلام فكلّمه في صورة النار، وجعل مراده فيها.

(فلو كانت نشأته طبيعيّة[٣]**، لكان روحه نوراً)**.

أي، لو كانت نشأته غير عنصريّة كنشأة الملائكة التي فوق السماوات، وهي النشأة الطبيعيّة النوريّة، لكان روحه ظاهراً بالصورة النوريّة[٤].

(وكنّىٰ عنه[٥] **بالنفخ يشير إلىٰ أنّه من نفس الرحمٰن**[٦]**)**.

أي، وكنّىٰ عن ذلك الظهور والحدوث بالنفخ، مشيراً إلىٰ أنّه حاصل من النفس الرحماني.

(فإنّه بهذا النفس الذي هو النفخ ظهر عينه[٧]**)** أي: بالوجود الخارجيّ حصل عين الروح في الخارج، أو عين الانسان.

(وباستعداد المنفوخ فيه) وهو البدن **(كان الاشتعال ناراً لانوراً)** لأنّ بدن الانسان

---

١. الحاصل من نفخه (جامي).

٢. العنصريّة (جامي).

٣. وقد مرّ تحقيق هذا المطلب الأنيق في الفصّ العيسوي، حيث قال: «فالعناصر صورة من صور الطبيعة» فراجع، وأيضاً سيأتي في هذا الفصّ.

٤. لا الصورة الناريّة (جامي).

٥. أي عن الروح وإفاضته على البدن الإنساني (جامي).

٦. فإنّ النفخ لايكون إلّا من النفس (جامي).

٧. التي هي الكلمة الجامعة الوجوديّة، كما أنّ بذلك النفس الإنساني ظهرت عيون الكلمات الكاملة الإظهاريّة (ص).

عنصريّ، لا طبيعيّ نوري.

(فبَطن نَفَس[1] لحقّ[2] فيما كان به الانسان إنساناً[3و4]).

أي، استتر نفس الحقّ ـ أي الروح الحاصل من النفس الرحماني ـ في جوهر كان الانسان به إنساناً، وهو الروح الحيواني الذي به تظهر هذه الصورة الانسانيّة.

(ثمّ اشتقّ له شخصاً[5] علىٰ صورته سمّاه امرأةً، فظهرت بصورته فحنّ إليها حنين الشيء إلىٰ نفسه، وحنّت إليه حنين الشيء إلىٰ وطنه[6]) أي: أصله.

(فحبّب إليه النساء[7] إنّ الله أحبّ من خلقه على صورته، وأسجد له ملائكته النوريين علىٰ عظم قدرهم ومنزلتهم، وعلوّ نشأتهم الطبيعيّة[8]، فمن هناك[9] وقعت المناسبة[10و11و12]).

أي، ومن هذا الحنين الذي بين الطرفين وقعت المناسبة بين العبد وربّه، فإنّه يحنّ إلىٰ الربّ، والربّ يحنّ إلىٰ العبد.

---

١. أي الجوهر النوري (ق).

٢. الذي هو جهة نسبة النفخ إلى النافخ.

٣. يعني الصورة البدنيّة الإنسانيّة (جامي).

٤. من الجهة التي هي أصل قابليّته واستعداده، وهو جهة نسبة النفخ إلى المنفوخ فيه (ص).

٥. هذا إفصاحٌ عمّا هو المقصود من هذه المقدّمات، وهو سبب تحبّب الخاتم للنساء أوّلاً، وذلك أنّه قد بطن نفَس الحقّ في الإنسان ـ بما هو إنسان ـ وقد عرفت أنّ الغاية من هذه الحركة الإيجاديّة أنّما هي الظهور والإظهار، اشتقّ للإنسان من جهة ظهوره تحصيلاً للغاية المطلوبة شخصاً على صورته يظهر به نفسه ظهور الشيء في المرآة؛ ولذلك سمّاه «امرأة» فظهرت بصورته (ص).

٦. الذي كانت فيه قبل اشتقاقها وخروجها منه (جامي).

٧. إذ كمال النسبة أنّما هو بين الشيء وما هو بمنزلة نفسه ممّا يظهر به صورته الشخصيّة وتعاكس النسبة ظاهرة بصورتها الكماليّة الدوريّة؛ ولذلك ظهرت المحبّة منها (ص).

٨. غير العنصريّة (جامي).

٩. أي مقام المرأة على صورة الرجل كما أنّ الرجل على صورة ربّه (جامي).

١٠. بين المرأة والرجل في كون كل منهما صورة لأصله (جامي).

١١. أي بالصورة وقعت المناسبة بين الله وآدم وكذلك بين آدم وزوجه (ص).

١٢. أي بالصورة بين الرجل والمرأة كما بين الحقّ والرجل (ق).

وقيل: [١] أي بالصورة بين الرجل والمرأة كما بين الحقّ والرجل.

وفيه نظر: لأنّه يذكر الصورة ويجعلها أعظم مناسبةً من هذه المناسبة بقوله:

(والصورة أعظم مناسبة[٢]).

بالنصب علىٰ التمييز، أي: والحال أنّ كونه مخلوقاً علىٰ صورته هو أعظم من جهة المناسبة المذكورة.

أو بالجر علىٰ الاضافة، أي: والحال أنّ كون الانسان مخلوقاً علىٰ صورة الحقّ أعظم مناسبة من المناسبات الواقعة بين العبد وربّه.

(وأجلّها وأكملها، فإنّها[٣] زوج، أي: شَفَعَت[٤] وجودَ الحقّ كما كانت المرأة شَفَعَتْ بوجودها الرجلَ فصيرته زوجاً).

أي، فإنّ الصورة الانسانيّة جعلت الصورة الرحمانيّة زوجاً، كما جعلت صورة المرأة صورةَ الرجل زوجاً.

(فظهرت الثلاثة[٥] حقّ ورجل وامرأة[٦]).

أي، فحصلت الفرديّة وبازائها في النسخة الانسانيّة الروح والقلب والنفس.

(فحنّ الرجل إلىٰ ربّه الذي هو أصله[٧] حنين المرأة إليه[٨،٩]، فحبّب إليه

---

١. والقائل المولى عبد الرزاق القاساني في شرحه على هذا الكتاب، ص٣٣٢.

٢. أي بين الأصل وبين ما هي صورة له، وهي بالجرّ على الإضافة بقرينة ما عطف عليه أعني قوله: «وأجلّها» (جامي).

٣. أي الصورة (جامي).

٤. وجودها وجود الحقّ (جامي).

٥. التي هي الفردية الأولى (جامي).

٦. الفرديّة الأولى: حقّ ورجل وإمرأة.

٧. الذي أحبّه؛ لأنّه على صورته (جامي).

٨. أي إلى الرجل الذي كانت المرأة على صورته (جامي).

٩. يعني (رض) لمّا كان على صورة ربّه بل هو صورة ربّه في عصره، والحقّ هويّة هذه الصورة وروحها، فهو بصورته شفع الحقّ الواحد الأحد الوتر، فإنّ الإنّية يشفع الهويّة كما يشفع الزوج الزوج بوجوده (جندي).

ربّه النساء[١] كما أحبّ الله من هو علىٰ صورته).

فلذلك حنّ القلب إلىٰ الروح وحنّت الروح إلىٰ النفسِ وما يتبعها من عرشها ومستقرّها وسدنتها، وهو البدن وقواه البدنيّة.

(فما وقع الحبّ[٢]) أي: حبّ الرجل **(إلّا لمن تكوّن عنه[٣])** وهو المرأة.

(وقد كان حبّه) أي حبّ الرجل **(لمن تكوّن الرجلُ منه وهو الحقّ[٤]، فلهذا قال: «حُبِّبَ» ولم يقل: «أَحْبَبْتُ»[٥] من نفسه)**.

أي، فلأجل أنّه كان محبّاً لربّه لا غير، وربّه جعله محبّاً للنساء لظهور هويته فيهنّ، قال رسول الله ﷺ: «حبّب إليّ»، ولم يقل: «أحببت» من نفسه.

(لتعلّق حبّه بربّه الذي هو علىٰ صورته[٦و٧] حتّىٰ في محبّته لامرأته[٨]).

أي، حتّىٰ أنّ محبّته لامرأته كانت بواسطة المحبّة الإلهيّة التي كانت مركوزة في جبلّته وذاته، لأنّها مظهر من المظاهر الكلّية التي يتفرّع منها جميع المظاهر، ولمّا كانت هذه المحبّة ظاهرة في رسول الله ﷺ بواسطة حبّ الله إيّاه، قال:

(فإنّه[٩] أحبّها بحبّ الله إيّاه[١٠] تخلّقاً إلهيّاً[١١و١٢]) ولكمال تخلّقه ﷺ بالأخلاق

---

١. اللاتي على صورته (جامي).

٢. أي من الرجل (جامي).

٣. على ما هو مقتضى أصل المحبّة (ص).

٤. الذي خلق الرجل على صورته (جامي).

٥. حكاية من نفسه (جامي).

٦. في كلّ صفة (جامي).

٧. وذلك الحبّ منه هو الأصل الذي تنشعب منه سائر جزئيّات المحبّة (ص).

٨. التي هي على صورته (جامي).

٩. فيتخلّق بحبّ الله إيّاه في حبّه لها (جامي).

١٠. حبّ الشخص وصورته ونفسه (ص).

١١. يتفرّع على التحقيق الذاتي الذي هو محبّته لربّه، وهذا من خصائص العبارات الختميّة ودقائق إشاراته اللطيفة، حيث نبّه بقوله: «حبّب إليّ ...» على ما هو أصل المحبّة، فلاتغفل (ص).

١٢. فإنّ كلاً من الحبّين حبّ من ذى الصورة إلى الصورة فيكون منشأ حبّه هو هذا التخلّق، فلايكون مستنداً إلى نفسه؛ فلذلك جاء بصيغة «حبّب» على البناء للمفعول ولم يسنده إلى نفسه (جامي).

الإلهيّة قال تعالىٰ : ﴿إنّكَ لَعَلىٰ خُلُقٍ عَظيمٍ[١]﴾ .

(ولمّا أحبّ الرجل المرأة[٢] طلب الوصلة إلىٰ غاية الوصلة التي تكون في المحبّة ، ولم يكن في صورة النشأة العنصريّة أعظم وصلة من النكاح) .

أي : الجماع .

(ولهذا تعمّ الشهوة أجزاءه كلّها ، ولذلك[٣] أمر بالاغتسال منه[٤] ، فعمّت الطهارة[٥] كما عمّ الفناء فيها[٦] عند حصول الشهوة) .

أي ، ولأجل أنّ الرجل أحبّ المرأة والمرأة الرجل ، وطلب كلّ منهما الوصلة إلىٰ الآخر غاية الوصلة ، عمّت الشهوة جميع أجزاء بدنهما ، كما قال :

إذا ما تجلّىٰ لي فكلّي نواظر وإن هو ناداني فكلّي مسامع

ولأجل عموم الشهوة إلىٰ ما هو له وجه الغيرية والامتياز من الحقّ ، أُمر كلّ منهما باغتسال جميع اجزاء البدن ، فعمّت الطهارة كما عمّت الشهوة والمحبّة الموجبة لفناء المحبّ في المحبوب .

(فإنّ الحقّ غيور علىٰ عبده) ، فيَغار عليه **(أن يعتقد أنّه يلتذ بغيره[٧])** .

أي ، بما وقع عليه اسم الغيريّة والسوىٰ ، واتصف بالحدوث والامكان ، وإن كان في الحقيقة عين الرحمن .

---

١ . القلم (٦٨) : ٤ .

٢ . راجع في ذلك آخر الفصل العشرين من الموقف الثامن من إلهيّات *الأسفار* ج٣ ص١٤٦ ، و *رسائل بابا أفضل* من كلام الخواجة زين الدين ج ٢ ص٦٦٦ والدرس السابع عشر من كتابنا في *دروس اتحاد عاقل به معقول* .

٣ . أي لعموم الشهوة أجزائه (جامي) .

٤ . أي من النكاح (جامي) .

٥ . أجزاء كلّ منهما (جامي) .

٦ . أي في المرأة (جامي) .

٧ . فإنّ الصور الاعتقاديّة ـ وإن كانت غير مطابقة للواقع ـ لها ظهور في مرتبة من مراتب الوجود وسلطان فيها ، فرتّب اعتقاد الالتذاذ بالغير ـ من المناكحين على تلك الشهوة الموجبة للالتذاذ المذكور ـ حدثاً لايتمكّن العبد معه عن أداء العبادات والتزام التقرّبات فطهّره بالغسل (ص) .

وإنّما قال: (**أنْ يعتقد أنّه يلتذّ بغيره**) فإنّ العارف المعتقد ـ حال التذاذه به أنّه يلتذّ بالحقّ الظاهر في تلك الصور ـ هو مشغول بالحقّ لا غير، فلا غيرة حينئذٍ.

لكن[١] لمّا كانت تلك الصور متعيّنةً ممتازةً عن مقام الجمع الإلهيّ الكمالي، متسمةً بسِمَةِ الحدوث محلّ النقائص والأنجاس، أوجب عليه الغسل ليطهّره ممّا اكتسب بالتوجّه إليها والاشتغال بها من النقائص، وإليه أشار بقوله:

(**فطهّره بالغسل ليرجع**[٢]) العبد (**بالنظر**[٣] **إليه**) أي: إلىٰ الحقّ، فيشاهد الحقّ (**فيمن فَنِيَ فيه**) وهو المرأة (**إذ لا يكون**[٤] **إلّا ذلك**[٥و٦]).

أي، طهّره ليرجع إلىٰ الحقّ؛ إذ لابدّ[٧] من الرجوع إليه وشهود ذاته، فإن كان الرجوع إليه في هذه الحياة الدنيويّة فيحصل الشهود فيها، وإلّا في الآخرة كما مرّ.

(**فإذا شاهد الرجل الحقّ في المرأة**[٨] **كان شهوده في منفعلٍ**[٩]).

لأنّ المرأة محلّ الانفعال.

(**وإذا شاهده**[١٠] **في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه**[١١] **شاهده في فاعلٍ**[١٢]).

---

١. هذا دفع دخل، وهو أن يقال: فلم وجب الغسل على العارف.

٢. أي العبد عن هذا الاعتقاد (جامي).

٣. أي إلى النظر إليه (جامي).

٤. في الواقع (جامي).

٥. أي الالتذاذ بالحقّ لا بالغير (جامي).

٦. أي لا يمكن أن يكون فناء العبد إلّا فيه، فإنّ الغير لا حظّ له من الوجود، فإذا عرفت أنّ الملتذّ منه بهذا المدرك وغيره من المدارك مَن هو؟ فأراد أن ينبّه إلى وجه تعيين الشارع بعض المحالّ بالحلّية ـ كالنساء ـ وغيرها بالحرمة قائلاً: «فإذا شاهد الرجل الحقّ» (ص).

٧. هذا معنى قوله: «لا يكون إلّا ذلك».

٨. من حيث صدورها عن الرجل (جامي).

٩. من الرجل، وهو المرأة (جامي).

١٠. أي الرجل الحقّ في نفسه (جامي).

١١. أي عن الرجل (جامي).

١٢. وهو الرجل، وهذان الشهودان أنّما كانا للرجل مع استحضاره صورة ما تكوّن عنه، وأمّا إذا شاهده من نفسه. الخ (جامي).

أي، وإذا شاهد[١] الحقّ في نفسه وشاهد أنّ المرأة من نفسه ظهرت وهو موجدها، يكون الرجل مشاهداً للحقّ في صورة الفاعل.

(و[٢] إذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه).

أي: من غير أن يلاحظ ظهور المرأة التي تكوّنت عن نفس الرجل.

(كان شهوده في منفعل عن الحقّ بلاواسطة) لأنّ نفسه منفعلة عن الحقّ بلاواسطة.

(فشهوده[٣] للحقّ في المرأة[٤] أتمّ وأكمل[٥،٦]، لأنّه[٧] يشاهد الحقّ[٨] من حيث هو فاعل ومنفعل).

أمّا وجه فاعلية الحقّ الظاهر في صورة المرأة فبأنّه يتصرّف ويفعل في نفس الرجل تصرّفاً كلّياً، ويجعله منقاداً له محبّاً لنفسه.

وأمّا وجه انفعاليته فإنّ في هذه الصورة محلّ تصرّف الرجل، وتحت يده وأمره ونهيه.

ويجوز أنْ يكون وجه فاعليته في المرأة كون حقيقة المرأة بعينها حقيقة الرجل؛ إذ الذكورة والأنوثة من عوارضها، فتلك الحقيقة هي الفاعلة فيها، وهي بعينها هي المنفعلة، وهذا وجه انفعاليته[٩] أيضاً، فصحّ أنّ شهود الرجل الحقّ في المرأة شهود للحقّ في الصورة الفاعليّة والمنفعليّة، فيكون أكمل.

---

١. أي الرجل.

٢. أي وإذا شاهد الرجل الحقّ من نفسه.

٣. أي شهود الرجل للحقّ (جامي).

٤. حين المواقعة (جامي).

٥. من هذه الشهودات (جامي).

٦. ضرورة احتواء مشهدها طرفي الفعل والانفعال اللذين قد عبّر عنهما في الحضرات الإلهيّة بطرفي التشبيه والتنزيه (ص).

٧. أي الرجل.

٨. أي يشاهد الحقّ فيها (جامي).

٩. أي الرجل.

(ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصّةً).

أي، وإذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة المرأة فيشاهد الحقّ من حيث إنّه منفعل، فإنّه من جملة مفعولات الحقّ ومخلوقاته، وترك القسم الثاني وهو شهود الحقّ في نفسه من حيث إنّه ظهرت المرأة عنه، وهو شهود الحقّ في فاعل، اكتفاءً بذكر الثالث في شهود الحقّ من حيث إنّه فاعل ومنفعل أتمّ من شهوده من حيث إنه فاعل وحده، أو منفعل وحده.

(فلهذا أحبّ ﷺ النساء لكمال شهود الحقّ فيهنّ؛ إذ لا يشاهد الحقّ مجرّداً عن المواد أبداً، فإنّ الله بالذات غنيّ عن العالمين[1]) ولا نسبة بينه وبين شيء من هذا الوجه أصلاً، فلا يمكن شهوده مجرّداً عنها.

(فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم تكن الشهادة إلّا في مادّة، فشهود الحقّ في النساء[2] أعظم الشهود وأكمله).

أي، وأكمل الشهود في النساء أيضاً في حالة النكاح الموجب لفناء المحبّ في المحبوب، وفي غير تلك الحالة بالنسبة إلىٰ من يلاحظ جمال الحقّ في صور الأكوان دائماً لا يغفل عنه إلّا أوقاتاً يسيرة.

(وأعظم الوصلة[3] النكاح) أي: الجماع **(وهو نظير التوجّه الإلهي)** أي: الجماع وهو نظير التوجّه الإلهيّ.

(علىٰ من خلقه علىٰ صورته ليخلفه[4]، فيرىٰ فيه صورته[5] بل نفسه[6]، فسوّاه وعدَله ونفخ فيه من روحه الذي هو نفسه).

أي، النكاح هو نظير التوجّه الإلهيّ لايجاد الانسان ليشاهد فيه صورته وعينه،

---

١. لا علاقة بينه وبين شيء أصلاً لا بالشهوة ولا بغيره (جامي).

٢. عند المواقعة (جامي).

٣. بين الرجل والمرأة في وجودهما الجسماني (جامي).

٤. أي يصير خليفة له (جامي).

٥. باعتبار التعيّن (جامي).

٦. باعتبار عينه المطلقة (جامي).

لذلك سوّاه وعدّله ونفخ فيه من روحه، وكذلك الناكح يتوجّه لايجاد ولد على صورته بنفخ بعض روحه فيه، الذي تشتمل عليه النطفة، ليشاهد نفسه وعينه في مرآة ولده ويخلفه من بعده، فصار النكاح المعهود نظيراً للنكاح الأصلي الأزلي.

(فظاهره[١] خلق وباطنه[٢] حقّ).

أي، فظاهر ما سوّاه وعدله من الصورة الانسانيّة خلق موصوف بالعبوديّة وباطنه حقّ، لأنّ باطنه من روح الله الذي يدبّر الظاهر ويربّه، بل هو عينه وذاته الظاهرة بالصورة الروحانيّة.

(ولهذا[٣] وصفه[٤] بالتدبير لهذا الهيكل[٥] الانسانيّ[٦]).

أي، ولكون باطنه الذي هو الروح حقّاً جعله الحقّ مدبّراً لهذا الهيكل الانساني، ووصفه بالتدبير حيث قال: ﴿**إِنّي جَاعِلٌ في الأَرْضِ خَليفَةً**[٧]﴾، والخليفة مدبّر بالضرورة، والمدبّر لايكون إلّا حقّاً.

(فإنّه تعالىٰ يدبّر الأمر) أي: أمر الوجود في صور المظاهر الوجوديّة.

(من السماء وهو العلْو إلىٰ الأرض وهو أسفل سافلين، لأنّها أسفل الأركان كلّها[٨]).

وفي العالم الانساني المرأة بالنسبة إلىٰ الرجل كالأرض بالنسبة إلىٰ السماء، فالروح المدبّر لصورة الرجل والمرأة مدبّر للسماء والأرض.

---

١. أي ظاهر ما سواه وهو صورته خلق (جامي).

٢. وهو عينه المطلقة حقّ (جامي).

٣. أي يكون باطنه حقّاً (جامي).

٤. أي الرجل.

٥. الجسماني (جامي).

٦. وفي بعض السنخ لايوجد لفظ «الإنساني».

٧. البقرة(٢): ٣٠.

٨. يشير رض إلى النكاحات الخمسة الكلّية الإلهيّة الموجبة لإنتاج العوالم المعنويّة والروحيّة والنفسيّة والمثاليّة والحسيّة على اختلاف صورها (جندي).

(وسمّاهنّ بالنساء[١]**، وهو جمع لاواحد له من لفظه، ولذلك**[٢]**)** أي: ولكونهنّ متأخّرة في الوجود عن الرجل سمّاهنّ بالنساء حين **(قال ﷺ: «حبّب إليّ من دنياكم ثلاث النساء» ولم يقل: المرأة)**.

أي، قال: النساء الذي هو مأخوذ من النسأة وهي التأخير إشارة إلىٰ تأخّر مرتبتهنّ عن مرتبة الرجال، وتأخّر وجودهنّ.

(فراعىٰ تأخّرهنّ في الوجود عنه) أي: عن الرجل **(فإنّ النُسْأة هي التأخير)** «النُسْأة» بالسين الغير المنقوطة.

(قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا النَّسِىءُ زِيَادَةٌ فِى الكُفْرِ[٣]**﴾)**.

أي، التأخير زيادة في الكفر، وتفسير الآية أنّ الكفار ما كانوا يصبرون عن القتل والنهب والفساد إلىٰ أن تخرج الأشهر الحرم، وهي رجب وذو القعدة وذو الحجّة ومحرّم، وكانوا يأخّرون الحرمة التي فيها إلىٰ أشهر اُخر، فيقاتلون فيها، فنزلت.

(والبيع بنَسيئةٍ يقول بتأخير، فلذلك[٤] **ذكر النساء)**.

أي، فلأجل تأخّرهنّ في الوجود عن وجود الرجل، ذكر لفظ النساء ولم يقل المرأة.

(فما أحبّهنّ إلّا بالمرتبة) أي: بمرتبتهنّ عندالله، وهي مرتبة الطبيعة الكلّية.

(وانّهنّ محلّ الانفعال) أي: وبأنّهنّ قابلات للتأثير والانفعال عطفاً علىٰ قوله: **(بالمرتبة)**.

(فهنّ له) أي: للرجل **(كالطبيعة للحقّ التي فتح فيها صور العالم بالتوجّه الارادي والأمر الإلهيّ، الذي**[٥] **هو نكاح في عالم الصور العنصريّة، وهمّة في عالم الأرواح**

---

١. ثمّ إنّه قد أشار إلى وجه خصوصيّة عبارة «حبّب إليّ» هاهنا، فأراد أن يبيّن وجه خصوصيّة عبارة «النساء» قائلاً: «وسمّا هنّ بالنساء» (ص).

٢. أي ولكونهنّ المسمّيات بالنساء (جامي).

٣. التوبة(٩): ٣٧.

٤. أي لكون النساء دالاً على التأخّر (جامي).

٥. في هذه النشأة الجمعيّة له وجوه ثلاثة قد عبّر عنها في الحديث المذكور بالصور الثلاث، وذلك هو نكاح في عالم الصور العنصريّة، وقد عبّر عنه بالنساء وهو في عالم الأرواح النوريّة (ص).

النوريّة[١]**، وترتيب مقدّمات في المعاني للانتاج**[٢]**، وكلّ ذلك نكاح الفرديّة الأولىٰ**[٣] **في كلّ وجه من هذه الوجوه)**.

واعلم، أنّ أوّل النكاحات هوالاجتماع الأسمائي[٤] لايجاد عالم الأرواح وصورها في النفس الرحماني المسمّاة بالطبيعة الكليّة، ثمّ اجتماع الأرواح النوريّة لايجاد عالم الأجساد الطبيعيّة والعنصريّة، ثمّ الاجتماعات الأخر المنتجة للمولّدات الثلاث ولواحقها، ولكون الاجتماعات الاسمائيّة واجتماعات الأرواح النوريّة واجتماعات المعاني المنتجة للنتائج المعنوية في البراهين غير داخلة في حكم الزمان، جعل كلّ ذلك نكاح الفرديّة الأولىٰ، أي: النكاح الذي به حصلت الفرديّة الأولىٰ التي هي الذات الأحديّة والاسماء الإلهيّة والطبيعة الكلّية في المرتبة الوجوديّة، والاجتماعات الأخر التي هي سبب المواليد هي من النكاحات الثانية والثالثة إلىٰ أن ينتهي إلىٰ النكاح الرابع الذي هو آخر النكاحات الكلّية، وليس هذا موضع بيانه.

ولمّا كان تأثير الأرواح النورانيّة بالتوجّه والهمّة، وتأثير المقدّمات بالترتيب الخاصّ، قال **(وهمّة في عالم الأرواح النورانية وترتيب مقدّمات في المعاني)**، والكلّ تفاريع النكاح الأوّل وداخل فيه علىٰ أي وجه كان من هذه الوجوه، التي هي النكاح في الصور العنصريّة والهمّة في عالم الأرواح و ترتيب المقدّمات في عالم المعاني.

(فمن أحبّ النساء علىٰ هذا الحدّ) من المعرفة والعلم بحقيقة المحبوب في أنواره.

---

١. وقد عبّر عنه بالطيب، باعتبار نشر نفحات الاثار منه، وهو قوله تعالى: ﴿والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربّه ...﴾ الأعراف(٧): ٥٨ (ص).

٢. وهذا من صور الإظهار، وقد عبّر عنه بالصلاة، و الانقهار تحت حكم التعيّن في المعاني لظهور سلطان الحضرات الإطلاقيّة فيها طوى عن ذكر العالم في هذه الصورة (ص).

٣. الفردية الأولى هي الذات الأحديّة والأسماء الإلهيّة والطبيعة الكلّية، أي نكاح الفردية الأولى.

٤. في العبارة سقط؛ لأنّ أوّل النكاحات هوالتوجّه الإلهي الذتي. *مصباح الأنس* ص١٥٩. والأوّل في هذا الشرح هو النكاح الثاني، وراجع إلى شرح العين العاشرة من كتابنا «*سرح العيون في شرح العيون*».

(فهو[١] **حبّ إلهيّ، ومن أحبّهنّ علىٰ جهة الشهوة الطبيعيّة خاصّةً نَقَصَه علم هذه الشهوة، فكان صورةً بلاروح عنده**[٢]**، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذاتَ روح، ولكنّها**[٣] **غير مشهودة)** أي، غير معلومة.

(لمن جاء امرأته[٤] **أو انثىٰ**[٥و٦] **حيث كانت لمجرّد الالتذاذ، ولكن لايدري لمن)**.

أي: لايعرف لمن يلتذّ ومن المتجلّي بتلك اللّذة.

(فجهل من نفسه[٧و٨و٩] **ما يجهل الغير منه)** وهو[١٠] نفسه وحقيقته الظاهرة في صورة المرأة **(مالم يسمّه)** أي: مادام لم يسمّه **(هو بلسانه حتّىٰ يعلم)** أنّه من هو؟ وما شأنه؟ فإذا أخبر عن نفسه وشأنه بلسانه فحينئذٍ يعلم أنّه من هو؟

والغرض أنّه جهل من نفسه وما عرف أنّه مظهر من مظاهر الحقّ، فلذلك جهل المرأة التي هي صورة من صور نفسه، وليست غيرها في الحقيقة، فما عرف أنّ الحقّ المتجلّي بصورته هو الذي يلتذّ بالحقّ المتجلّي في صورتها.

---

١. أي حبّه (جامي).

٢. لافي الواقع (جامي).

٣. أي لكن روح تلك الصورة (جامي).

٤. أي لمن جامع امرأته.

٥. غيرها من السراري (جامي).

٦. أو أنثى غير امرأته كأمَته.

٧. پس جاهل است آن كس از نفس خود به چيزى كه جاهل است غير از او تا نام خود نگيرد بزبان خود، اين مثليست براى نادان كه از نام خود واقف نباشد (التأويل المحكم في متشابه *فصوص الحكم*).

٨. فجهل هذا الرجل من نفسه ما يجهل الغير منه، والمراد بالغير من أحبهنّ بحبّ إلهيٍّ، فإنّه يعلم أنّ التذاذ هذا الرجل لمن.

«ما» في قوله: «ما يجهل» للنفي والضمير في «منه» راجع إلى الرجل الجاهل من نفسه ما لم يسمّ هو، أي مادام لم يسمّ الغير هذا الرجل الجاهل بلسانه، أي بلسان ذلك الرجل «حتّى يعلم» يعني يعلم ذلك الرجل من نفسه ماهو؟ وما تلذّذه وما امرأته ولمن يلتذّ إذ أخبره غيره الذي هو عالم بذلك، فحينئذٍ يعلم مَن هو؟ وما تلذّذه؟ ولمن ثبت التذاذه؟ وما إمرأته؟ (بالى أفندي).

٩. أي جهل أنّه مَن هو؟ كما يجهله غيره حتّى يخبره أنّي فلان فيعرفه (ملاّعبدالرزاق).

١٠. أي ما يجهل.

(كما قال بعضهم :

صحّ عند الناس أنّي عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

كذلك هذا) الرجل الجاهل (أحبّ الالتذاذ فأحبّ المحلّ الذي يكون فيه[١]) أي : يحصل الالتذاذ فيه (وهو المرأة، ولكن غاب عنه روح المسألة، فلو علمها علماً يقينياً أو عيانياً شهودياً لعلم مَن التذّ؟ وبمن التذّ؟ فكان كاملاً) لشهوده الحقّ في صورة نفسه وصورة امرأته.

(وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ[٢]﴾ نزل المخلوق علىٰ الصورة عن درجة من أنشأه علىٰ صورته مع كونه على صورته).

أي، كما أنّ المرأة نازلة في الدرجة عن الرجل، كذلك الرجل نازل عن درجة الحقّ مع أنّه مخلوق علىٰ صورته.

(فبتلك الدرجة[٣] التي تميّز الحقّ بها[٤] منه[٥]) أي: عن الرجل (بها)[٦] أي: بتلك الدرجة (كان) الحقّ (غنيّاً عن العالمين، وفاعلاً أوّلاً، فإنّ الصورة).

أي، الصورة النوعيّة التي هي الحقيقة الانسانيّة المخلوقة علىٰ صورة الحقّ.

(فاعل ثانٍ[٧]) أمّا كونه فاعلاً فلأنّه خليفة في العالم متصرّف في أعيانها كلّها، وأمّا وقوع فعله في ثاني المرتبة فلأنّ فعله علىٰ سبيل التبعيّة والخلافة، لا الأوليّة والأصالة.

(فما له[٨] الأوّليّة للحقّ).

أي، فليس للانسان الأوّليّة الحقيقيّة التي للحقّ؛ إذ أوّليّته غير أوّليّة الأعيان كما مرّ

---

١. أي يكون الالتذاذ فيه (جامي).

٢. البقرة(٢): ٢٢٨.

٣. الرفيعة (جامي).

٤. فقوله: «بها» بدل عن قوله: «فبتلك الدرجة» أي بتلك الدرجة الرفيعة كان الحق تعالىٰ غنيّاً.

٥. أي عن المخلوق على الصورة.

٦. بدلٌ من تلك، أي بتلك الدرجة الرفيعة (جامي).

٧. أي في المرتبة الثانية باعتبار مظهريّته لفعل الحقّ (جامي).

٨. أي للمخلوق على الصورة (جامي).

في أوّل الكتاب .

(فتميّزت الأعيان[١] بالمراتب) .

أي ، تميّزت الأعيان الكونيّة عن الحقّ تعالى بمراتبها التي اتصفت بها في الأزل ، وتميّز بعضها عن بعض بحصّة من عين تلك المراتب ، إذ لكلٍّ منها مرتبةٌ معيّنةٌ وحدٌّ مخصوصٌ واستعدادٌ مناسب أفاض الحقّ لها بالفيض الأقدس ، كما قال تعالىٰ : ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ[٢]﴾ .

(فأعطىٰ كلّ ذي حقّ[٣] حقّه كلّ عارف) .

أي ، كلّ من عرف الحقائق والمراتب أعطىٰ كلّ عين حقّها ، وما نقص عنه ولازاد عليه .

(فلهذا[٤] كان حبّ النساء لمحمّد ﷺ عن تحبّب إلهيّ[٥] ، وإنّ الله أعطىٰ كلّ شيء خلقه) .

أي ، ولأجل أنّ العارف المحقّق يعطي حقّ كلّ ذي حقّ ، كان حبّ النساء في القلب المحمّدي عن تحبّب إلهيّ ، أي : جعل[٦] قلبه محبّاً للنساء لاقتضاء أعيانهنّ أن يكنّ محبوبات للرجال ، واقتضاء أعيانهم حبّهنّ .

(وهو[٧] عين حقّه[٨]) .

أي ، ذلك العطاء عين حقّ ذلك الشيء ، فحبّ محمّد ﷺ للنساء عين حقّ محمّد ﷺ ؛ لأنّ أعيان الرجال تقتضي حبّ النساء ، وإن كان من وجه آخر الرجل

---

١ . الوجوديّة بعضها عن بعضٍ حقّاً كان أو خلقاً (جامي) .

٢ . طه(٢٠) : ٥٠ .

٣ . من أصحاب المراتب (جامي) .

٤ . أي لإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه (جامي) .

٥ . لاعن محبّة نفسانيّة شهوانيّة ؛ لأنّ حقّه الذي يستحقّه كان ذلك التحبّب لاهذه المحبّة (جامي) .

٦ . هذا معنى قوله : «عن تحبّب إلهيٍ» .

٧ . أي ما أعطاه كلّ شيء (جامي) .

٨ . أي حقّ ذلك الشيء (جامي) .

محبوباً للمرأة ومعشوقاً لها، والمرأة محبّة وعاشقة له، وباجتماع صفتي العاشقيّة والمعشوقيّة في كلّ منهما حصل الارتباط بينهما وسرت المحبّة في جميع المظاهر، فصار كلّ منها عاشقاً من وجه ومعشوقاً من وجه، كما أنّ الحقّ محبّ من وجه ومحبوب من وجه، فصارت المحبّة رابطة بين الحقّ والخلق أيضاً.

(فما أعطاه) أي، فما أعطىٰ الحبّ لمحمّد ﷺ **(إلّا بالاستحقاق واستحقّه[1] بمسمّاه، أي: بذات ذلك[2] المستحقّ)**.

أي، عين المستحق طلب ذلك الحبّ من الله فأعطاه إيّاه.

(وإنّما قدّم[3] النساء لأنّهنّ محلّ الانفعال[4]، كما تقدّمت الطبيعة[5] علىٰ من وجد منها بالصورة[6]).

أي، تقديم النساء في الحديث إشارة إلىٰ تقدّم مرتبتهنّ، لأنّهنّ محلّ الانفعال، ولابدّ أن يتقدّم القابل علىٰ المقبول كما يتقدّم الفاعل علىٰ مفعوله.

(وليست الطبيعة علىٰ الحقيقة إلّا النفس الرحماني، فإنّه فيه انفتحت صور العالم[7] أعلاه وأسفله، لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصّة).

قد مرّ في الفصّ العيسوي أنّ الطبيعة نسبتها إلىٰ النفس الرحماني[8] نسبة الصورة النوعيّة التي للشيء إليه، فقوله: **(علىٰ الحقيقة)** إشارة إلىٰ أنّ العقل وإن كان يميّز

---

١. بالاستحقاق استحقّه (عدّة نسخ).

٢. يعني بذات ذلك الشيء المستحقّ (جامي).

٣. في الحديث المذكور (جامي).

٤. كالطبيعة، لاجرم تقدّمت في الذكر (جامي).

٥. بالذات (جامي).

٦. أي بصورته المعيّنة التي استحقّها (جامي).

٧. الجسماني.

٨. اعلم أنّ النفس الرحماني والطبيعة شيء واحد بحسب الحقيقة وتغايرهما بالاعتبار، فهذا الوجود الفعلي من حيث إنّه فائض من الواجب المتنفّس نَفس، ومن حيث إنّه مبدأ الفعل باعتبار إظهاره للتعيّنات ومبدأ الانفعال باعتبار تقيّده بها طبيعة كلّية، فهذه الحالة ـ أي كونه مبدأ الفعل والانفعال ـ أوّل تعيّن وحالة تعرض للنفس الرحماني عروضاً عقليّاً.

بين الشيء وبين صورته النوعيّة، لكنّها في الحقيقة عين ذلك الشيء.

وقوله: **(فإنّه فيه)** أي: في النفس **(انفتحت صور العالم)** أي: عالم الأجسام **(أعلاه وأسفله)** تعليل ذلك.

أي، فإنّ الصور النوعيّة التي للعالم الجسماني موجودة في النفس، وهي كأفراد مطلق الطبيعة الكلّية، وقد بان[1] أنّ الصور النوعيّة التي للشيء عين ذلك الشيء في الوجود، فالطبيعة الكلّية عين النفس الرحماني.

وقوله: **(لسريان النفخة)** تعليل لقوله: **(فإنّه فيه انفتحت صور العالم)** أي: وذلك لسريان النفخة الإلهيّة في الجوهر الهيولاني[2] الذي هو القابل لصور الأجسام خاصّة.

وإنّما قيّدنا العالم بعالم الأجسام وإن كان عالم الأرواح أيضاً صوراً منفتحةً في النفس الرحماني لقوله.

(وأمّا سريانها لوجود الأرواح النوريّة والأعراض[3]، فذلك سريان[4] آخر).

أي، وأمّا سريان الطبيعة في وجود الأرواح النوريّة التي هي المجرّدات وفي الأعراض، فذلك سريان آخر؛ وذلك لأنّ سريان النفس في الجواهر الروحانيّة كلّها بواسطة سريان الطبيعة الجوهريّة فيها، لا بواسطة الهيولىٰ الجسميّة، وفي الأعراض بواسطة الطبيعة العرضيّة التي هي مظهر لنفس التجلّي الإلهيّ وظهوره.

(ثمّ إنّه ﷺ غلّب في هذا الخبر التأنيث علىٰ التذكير لأنّه قصد التّهَمّمَ بالنساء، فقال: «ثلاث»، ولم يقل: ثلاثة بالهاء الذي هو لعدد الذكران[5]) ظاهر.

---

١. في العيسوي.

٢. أي الصادر الأوّل.

٣. والأعراض ـ بالعين المهملة والضاد المعجمة ـ جمع عَرَض بفتحتين، وهي الصفات المنتقلة بالحوادث كالألوان والطعوم والروائح والأضواء والظُلَم ونحو ذلك ممّا هو من تدبيرات الأرواح النوريّة العلويّة في العوالم السفليّة (النابلسي).

٤. فذلك السريان لوجود الأرواح والأعراض سريان آخر مغاير لسريان الهيولى الجسمانيّة (جامي).

٥. إذ فيها ذكر النساء (جامي).

وقوله (**إذ وفيها**[1،2] **ذكر الطيب**) تعليل، أي: لأنّ فيها ذكر النساء، وفيها ذكر الطيب، فالواو في «وفيها» للعطف.

(**وهو مذكّر**) أي: الطيب مذكّر (**وعادة العرب أن تغلّب التذكير علىٰ التأنيث، فتقول: الفواطم وزيد خرجوا، ولاتقول: خرجن، فغلّبوا التذكير وإن كان واحداً ـ علىٰ التأنيث، وإن كنّ جماعة، وهو عربي**).

أي، ورسول الله المتكلّم بهذا الكلام عربي، وأفصح الفصحاء كلّهم.

(**فراعىٰ النبي ﷺ المعنىٰ الذي قصد به**[3] **في التحبّب إليه**[4،5] **ما لم يكن يؤثر**[6،7] **حبّه**[8،9]).

«قُصد[10]» يجوز أن يكون مبنياً للمفعول، أي: راعىٰ النبي ﷺ في هذا التغليب المعنىٰ الذي قصده الله بالتحبيب إلىٰ الرسول، وقوله[11] ﷺ: «حبّب إليّ» يؤكده[12].

ويجوز أن يكون مبنياً للفاعل، أي: راعىٰ المعنىٰ الذي قصده الرسول بهذا التغليب في التحبّب إليه مادام لم يكن مُؤْثِراً حبّ ذلك المعنىٰ لنفسه، بل يختاره ويُؤْثِره لله

---

١. أي في الرواية.

٢. فالواو في «وفيها» للعطف على مقدّر (جامي).

٣. أي بالتغليب، وذلك المعنى هو التهمّم بالنساء بترجيح التأنيث على التذكير وذلك التهمّم أنّما هو في التحبّب (جامي).

٤. أي فيما يتحبّب إليه ﷺ.

٥. بدون اختيار منه في ذلك، حيث أسند إليه «حبّب» دون «أحببت» ليدلّ على أنّ ذلك التهمّم والتحبّب بالنساء من أصل الخلقة الإلهيّة، فإنّ ذلك ما لم يكن يؤثر بنفسه حبّه (ص).

٦. على ما هو مؤدّى قوله: «حبّب إليّ» ويكون سلطانه مستولياً عليه (ص).

٧. يُؤْثر من الإيثار، آثره أي اختاره.

٨. هو ﷺ بنفسه (جامي).

٩. وهو النساء (جامي).

١٠. أي لفظ «قصد» في المتن.

١١. في الحديث.

١٢. أي يؤكّد هذا المعنى.

تعالىٰ، في حبّهن بحبّ الله.

فضمير «به»[١] للتغليب[٢]، و«به» متعلّق بـ«راعىٰ» وضمير الصلة محذوف، أي: قصده به، وضمير «إليه» للنبيّ ﷺ، و«ما» للمُدّة وضمير «حبّه» للمعنىٰ، والاضافة إلىٰ المفعول.

ويجوز أن يكون ضمير «حبّه» عائداً إلىٰ النبيّ ﷺ، فتكون الاضافة إلىٰ الفاعل، ومعناه: مادام لم يكن مُؤْثِراً حبّه لهنّ لنفسه.

(فعلّمه الله ما لم يكن يعلم[٣]، وكان فضل الله عليه عظيماً).

أي، علّمه الله المعنىٰ الموجب لمحبّة النساء، لذلك غلّب التأنيث علىٰ التذكير، ولولا تعليمه إيّاه لكان كلامه علىٰ ما جرت به عادة العرب.

(فغلّب التأنيث علىٰ التذكير بقوله: «ثلاث» بغير هاء، فما أعلمه[٤] ﷺ بالحقائق، وما أشدّ رعايته للحقوق ثمّ، إنّه[٥]) أي: انّ النبيّ ﷺ.

(جعل الخاتمة نظيرة الأولىٰ في التأنيث، وأدرج بينهما التذكير، فبدأ بالنساء وختم بالصلاة، وكلتاهما تأنيث، والطيب بينهما كهو) أي كالنبيّ **(في وجوده، فإنّ الرجل مدرج بين ذات ظهر[٦] عنها وبين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقيّ، كذلك النساء تأنيث حقيقيّ والصلاة تأنيث غير حقيقيّ، والطيب مذكّر بينهما كآدم بين الذات الموجود هو عنها وبين حواء الموجودة عنه، وإن شئت قلت الصفة[٧]**

---

١. في قوله: «قصد به».

٢. أي راجع إلى التغليب.

٣. هو بنفسه، وهو المعنى الباعث على تغليب التأنيث على التذكير خلاف ما جرت به عادة العرب (جامي).

٤. صيغة التعجّب.

٥. ثمّ إنّه ﷺ تنبيهاً بلسان الإشارة على أنّ الخاتمة نظيرة السابقة الأزليّة جعل الخاتمة في الحديث المذكور (جامي).

٦. هو، أي ذلك الرجل عنها (جامي).

٧. كالعلم والإرادة والقدرة (جامي).

فمؤنثة أيضاً، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضاً، فكن علىٰ أيّ مذهب شئت فإنّك لاتجد إلّا التأنيث يتقدّم، حتّىٰ عند أصحاب العلّة[١] الذين جعلوا الحقّ علّة في وجود العالم، والعلّة مؤنثة).

أشار رض بلسان الذوق الى أنّ الخاتمة نظيرة السابقة الأزليّة، وذلك لأنّ آدم الحقيقيّ الغيبيّ[٢] وآدم الشهادة كلّ منهما مذكّر، واقع بين مؤنث غير حقيقي وهو لفظة الذات وبين مؤنث حقيقيّ وهي حواء، وإن عبّرت عنها بالحقيقة الأصليّة أو العين الإلهيّة فكذلك، وإن جعلت السبب لوجود آدم الصفة كالقدرة، وجعلتها مغايرة للذات كما هو مذهب المتكلّمين، أو جعلتها عيناً كما هو مذهب الحكماء، أو جعلت الذات من حيث هي بلااعتبار الصفة علّة لوجود العالم أيضاً كذلك.

ولمّا كان رسول الله ﷺ أفصح فصحاء العرب والعجم، وأعلم علماء أهل العالم، أشار فيما تكلّم به إلىٰ ما عليه الوجود، تنبيها لأهل الذوق والشهود.

(وأمّا حكمة الطيب وجعله بعد النساء فلما في النساء من روائح التكوين).

أي، روائح تكوين أهل العالم، لأنّ المرأة لها رتبة الأمومة التي بها وجود الأولاد، وصاحب الكشف يشم روائح وجودهم فيها ويدرك بذوق الشم، فلذلك جعله بعد ذكر النساء، وتلك الرائحة ألذ الروائح.

(فإنّه أطيب الطيب عناق الحبيب، كذا قالوا في المثل السائر).

أي، الشأن أنّ أطيب الطيب ما يجده المحبّ من عناق الحبيب، وذلك لأنّه يجد فيه رائحة عينه وحقيقته.

(ولمّا خلق رسول الله ﷺ عبداً بالأصالة[٣] لم يرفع رأسه قطّ إلىٰ السيادة[٤]).

مراعاة لما تقتضيه عينه الثابتة من العبوديّة الذاتية، الحاصلة من التعيّن والتقيّد،

---

١. وهم الحكماء، وفي التعبير عنهم بأصحاب العلّة إيهام لطيفٌ (جامي).

٢. آدم الحقيقي الغيبي هو العقل الأوّل، كما سيأتي عن قريب.

٣. أي منفعلاً متأثّراً عن سيّده ومولاه في أصل جبلّته (جامي).

٤. التي هي الظهور بالفعل والتأثير (جامي).

وحفظاً للأدب مع الحضرة الإلهيّة.

(بل لم يزل ساجداً[١] لربّه) متذلّلاً لحضرته **(واقفاً مع كونه منفعلاً[٢])** أي: واقفاً في مقام عبوديّته ومرتبة انفعاليته.

(حتّىٰ كوّن الله عنه ما كوّن).

أي، حتّىٰ: أوجد الله من روحه جميع الأرواح ومظاهرها، كما جاء في الحديث: «أنّ الله لمّا خلق العقل قال له: أقبل، فأقبل، ثمّ قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي بك آخذ وبك أُعطي وبك أُثيب وبك أُعاقب[٣]» الحديث، والعقل المذكور هو روحه المشار إليه بقوله: «أوّل ما خلق الله نوري»[٤].

(فأعطاه رتبة الفاعليّة).

بأن جعله خليفة للعالم متصرّفاً في الوجود العيني معطياً لكلّ من أهل العالم كماله، ولمّا كان كلامه رض في الطيب جعل ذلك التصرّف في عالم الأنفاس، فقال:

(في عالم الأنفاس[٥] التي هي الأعراف الطيّبة، فحبّب إليه الطيب، فلذلك جعله[٦]) رسول الله ﷺ **(بعد النساء)**[٧].

المراد بعالم الأنفاس هو عالم الأرواح المؤثّرة بأنفاسهم في الوجود الظاهري، وبالاعراف الطيّبة الروائح الطيّبة الوجوديّة.

ولمّا كانت الأرواح مبادئ للموجودات الشهاديّة التي[٨] تحملها الطبيعة الكلّية الروحانيّة، صارت[٩] موصوفة بالأعراف الطيّبة، وهي الروائح الوجودية

---

١. على جهة عبوديّته (جامي).
٢. غير متجاوز عنه أصلاً (جامي).
٣. *الوافي* للفيض ج١ ص٢٤.
٤. بحار *الأنوار* ج١٥ ص٢٤، ح٤٤.
٥. حتّى أتى بجوامع الكلم (جامي).
٦. أي الطيب (جامي).
٧. التي هي صورة تلك القابليّة والانفعال (جامي).
٨. صفة لقوله: «الأرواح».
٩. أي الأرواح.

للأعيان الأزليّة العلميّة، ولكون هذه الروائح حاصلة بعد وجود الطبيعة التي هي أُمّ بالنسبة إلىٰ الكلّ، جعل الطيب بعد ذكر النساء.

(فراعي الدرجات التي للحقّ في قوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو العَرْشِ[1، 2]﴾ لاستوائه[3] عليه باسمه «الرحمن»).

أي، فراعىٰ رسول الله ﷺ في هذا الترتيب الدرجات الإلهيّة والمراتب الكلّيّة التي للحقّ، المشار إليها في قوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو العَرْشِ﴾ وذلك لأنّ أوّل ما وُجِد هو العقل الأوّل، وهو آدم الحقيقيّ، ثمّ النفس الكلّيّة الّتي منها وجدت النفوس الناطقة كلّها، وهي حوّاء ثمّ الطبيعة[4] التي بواسطتها ظهر الفعل والانفعال في الأشياء، ثمّ الهيولىٰ الجسميّة، ثمّ الجسم الكلّي، ثمّ الفلك الأطلس الذي هو العرش الكريم، ثمّ الكرسي، ثمّ العنصريات من السماوات والأرض، علىٰ ما مرّ من أنّ السماوات متولّدة من دخان الأرض، ثمّ حصلت المواليد الثلاث وتمّ الملك والملكوت.

وهذه الحقائق كلّها درجات إلهيّة ومراتب رحمانيّة تقدّمت عليها النفس الكلّيّة، وبالتنزّل إلىٰ المرتبة الجسميّة حصل الاستواء الرحماني، فالروح المحمّدي الذي هو المظهر الرحماني هو الذي استوىٰ علىٰ العرش، فتعمّ رحمته علىٰ العالمين، كما قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلعَالَمِينَ[5]﴾.

(فلا يبقىٰ فيمن حوىٰ عليه العرش[6] من لا تصيبه الرحمة الإلهيّة، وهو[7] قوله تعالىٰ:

أي: وهذا المعنىٰ هو المذكور في قوله تعالىٰ.

---

١. غافر (٤٠): ١٥.

٢. والعرش إشارة إلى النفس الرحماني المعبّر عنه بـ«الطبيعة الكلّيّة» (جامي).

٣. أي لاستواء الحقّ (جامي).

٤. أي الطبيعة المخصوصة.

٥. الأنبياء (٢١): ١٠٧.

٦. من الصور الجسمانيّة والجسدانيّة والروحانيّة والمعاني الأسمائيّة والحقائق الكونيّة المسماة بـ«الأعيان الثابتة» (جامي).

٧. أي ما يدلّ عليه قوله تعالى (جامي).

﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ[١]﴾.

أي، فليس في كلّ ما يحيط به هذا الاسم الرحماني ومظهره الذي هو العرش من الموجودات من لاتصيبه الرحمة الرحمانيّة، وهي كالوجود والرزق وأمثالهما من النعم العامّة الظاهرة والباطنة، لذلك قال تعالىٰ: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ﴾.

ولمّا كان العرش محيطاً بكلّ ما فيه من الموجودات، كما قد مرّ[٢] أنّ العرش الروحاني الذي هو العقل الأوّل محيط بجميع الحقائق الروحانيّة والجسمانيّة، والعرش الجسماني محيط بجميع الأجسام قال: **(والعرش وسع كلّ شيء)**.

قوله: **(والمستوي[٣و٤] الرحمٰن[٥و٦])**.

إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿الرَّحْمنُ عَلَىٰ الْعَرْشِ اسْتَوىٰ﴾[٧]، أي: الحاكم والمستولي علىٰ العرش من الاسماء هو الاسم «الرحمن»، والعرش مظهره الذي منه وبه يفيض الفيض علىٰ ما تحته من الموجودات، فإنّ الأسماء من حيث إنّها نسب[٨] الذات لاتصير مصدراً للأنوار الفائضة منها إلّا بمظاهرها الروحانيّة، ثمّ الجسمانيّة.

(فبحقيقته[٩] يكون سريان الرحمة في العالم).

أي، بحقيقة هذا الاسم «الرحمانى» يحصل سريان الرحمة في العالم، وهي ما يمتاز الاسم به عن غيره[١٠]، وإن شئت قلت: وبحقيقة العرش يكون هذا السريان

---

١. الأعراف(٧): ١٥٦.

٢. في الأيّوبي.

٣. مبتدأ.

٤. عليه اسم الرحمن.

٥. خبر.

٦. فملخّص هذا الكلام أنّ الخاتم ﷺ هو الذي كان عبداً بالأصالة، ما فيه غير محض القابليّة وكمال الانفعال حتّى كوّن اللّه، إلى أن ظهر صورة شخصه من العرب وأعرب عن الكلّ بكلامه (ص).

٧. طه(٢٠): ٥.

٨. أي نسب تكون في حكم الذات.

٩. أي بحقيقة العرش أو بحقيقة الاسم الرحمن المستوى عليه (جامي).

١٠. وهو الصفة.

في العالم، وهي العين الثابتة التي ظهر بها الرحمٰن في العالم، كما ظهر بالعقل الأوّل في عالم الأرواح، وبالفلك الأطلس في عالم الأجسام، فإنّ الظاهر[١] والمظهر[٢] بحسب الوجود واحد.

(**كما بيّناه في غير موضع من هذا الكتاب، ومن «الفتوح المكي»**).

من أنّ حقيقة الاسم هو ما يمتاز به عن غيره وهي الصفة، فإنّ الذات مشتركة في الكلّ[٣]، وحقيقة الرحمة الرحمانية التي هي الرحمة الذاتية تقتضي الرحمة الصفاتيّة التى تظهر في المظاهر العينيّة، لسريانها فيها سريان الرحمة في العالم.

(**وقد جعل الطيب[٤] الحقّ تعالىٰ في هذا الالتحام النكاحي[٥] الواقع**) بين الرجل والمرأة، وجعل الطيب (**في براءة عائشة؛ فقال: ﴿الخَبيثَاتُ للخَبيثينَ والخَبيثُونَ للخَبيثَاتِ والطَّيِّباتُ لِلطَّيِّبِيْنَ والطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾[٦]**).

لأنّ الطيب ما له الطيب، فشهد الحقّ فيها بأنّها طيّبة، ونفىٰ الخبث عنها بقوله: (**﴿أولئِكَ مُبرّؤُنَ ممّا يَقُولُونَ﴾[٧]**).

لأنّ النبيّ ﷺ أطيب الطيبين، وعائشة وباقي أزواج النبي ﷺ أطيب الطيبات، وإذا كانت كذلك فاولئك مبرّؤن عمّا يقول الظالمون فيهنّ.

(**فجعل روايحهم**)[٨]أي: روائح الطيبين يعني لوازمهم من الصفات والأقوال.

وإنّما قلنا (**إنّه أطيب الطيبين ونساءه أطيب الطيبات**) لأنّ الافراد الانسانية من حيث

---

١. أي الرحمن.

٢. أي العين الثابتة.

٣. آنچه رحمان را از قهّار و غيره جدا گردانيده رحمت است كه صفت است تا رحمت نكنند رحمان ازقهّار كجا جدا گردد، كه ذات در همه مشترك است و تميّز به صفت است ـ شرح ـ.

٤. واستعمل (جامي).

٥. المعلوم لكلّ أحدٍ (جامي).

٦. النور (٢٤): ٢٦.

٧. في شأنهم من الخبائث التي قد نسبوها إليهم (جامي).

٨. أي أقوالهم الدالّة على أحوالهم (جامي).

أنّ كلاً منها إنسان ليس فيها خبيث بل كلّها طيّب بالطيب الذاتي، لأنّ كلاً منها مخلوق بيديه وحامل لما عنده من الصفات الإلهيّة.

فكون بعضها طيّباً بالطيب الصفاتي وبعضها خبيثاً أنّما هو باتصاف البعض بالكمالات والبعض الآخر بالنقائص، ولاشكّ أنّ أكمل الأفراد الانسانيّة من الرجال هو النبيّ ﷺ، وأكملها من النساء أزواجه[1].

(**طيّبة**[2]) وأقوالهم صادقة، وروائح الخبيثين خبيثة وأقوالهم كاذبة.

(**لأنّ القول نَفَسٌ، وهو عين الرائحة**).

المراد بالرائحة هنا اللّوازم؛ إذ الرائحة كيفيّةٌ من الكيفيّات الوجوديّة، لازمةٌ للجوهر الذي عرضت فيه.

وإنّما جعل النفس عين الرائحة لأنّه لازم لوجود المتنفّس، كما أنّ الرائحة لازمة لمحلّها.

ولمّا استعار[3] لفظة الرائحة، علىٰ لوازم وجوداتهم، والرائحة لاتدرك إلّا بواسطة الهواء شبّه اتصافها بالطيّب والخبيث بمرور الرائحة، واتصافها بأحكام ما مرّ عليه بواسطة الهواء ترشيحاً[4] للاستعارة فقال:

(**فيخرج بالطيّب والخبيث علىٰ حسب ما يظهر به[5] في صورة النطق**)[6].

أي، فيُخرج النَّفَس من الطيّب بسبب[7] أنّه طيّب في صورة **النطق** طيّباً،

---

١. والحقّ أنّ هذا غير صحيح على مذهب الحقّ؛ لأنّ أكمل الأفراد الإنسانيّة من النساء سيّدةُ نساء العالمين، وبنت ختم المرسلين وزوجة سيّد الوصيّين فاطمة الزهرا ﷺ، راجع فصّ حكمة عصميّة في كلمة فاطميّة سيّما الفصل السابع إلى الثالث عشر، ص٢٨٤ـ١٤٩.

٢. أي مبرّأة عن النقص والخبث (جامي).

٣. الاستعارة ذكر أحد طرفي التشبيه وإرادة الآخر به مدّعياً دخول المشبّه في جنس المشبّه به، كما تقول في الحمام: أسد وأنت تريد الرجل الشجاع، مدّعياً أنّه من جنس الأسد.

٤. الترشيح، ذكر ما يلائم المشبّه به.

٥. من الدلالة على أعيان الموجودات وأحوالها (جامي).

٦. صدقاً كان أو كذباً (جامي).

٧. هذا معنى قوله: «**بحسب ما يظهر به**».

ومن الخبيث بواسطة أنّه خبيث في صورة نطقه، خبيثاً فقوله: **(في صورة النطق)** متعلّق بقوله: **(فيخرج)**.

(فمن حيث إنّه إلهي[١]) أي: فمن حيث إنّ النّفَس منسوب إلىٰ الله.

(بالأصالة كلّه طيّب، فهو[٢] طيّب) أي: فالقول كلّه طيّب، لأنّه صفة من الصفات الكماليّة الإلهيّة.

(ومن حيث ما يحمد ويذمّ فهو طيّب وخبيث).

أي: ومن حيث إنّ القول بعضه محمود وبعضه مذموم ينقسم إلىٰ الطيّب والخبيث ويوصف بهما.

(فقال في خبث الثوم: «هي شجرة[٣] خبيثة أكره ريحها»[٤] ولم يقل: أكرهها، فالعين لاتكره وإنّما تكره ما يظهر منها، والكراهة لذلك) أي: لما يظهر منها.

(إمّا عرفاً أو بعدم ملائمة طبع، أو غرض، أو شرع[٥]، أو نقص) أي: بسبب شرع، أو بسبب نقص.

(عن كمال مطلوب، وما ثمّ غير ماذكرناه[٦]).

---

١. منسوب إلى الله (جامي).

٢. بهذا الاعتبار طيبٌ (جامي).

٣. أطلق الشجرة على الثوم كما أطلقت على البرّ، قال تعالى: ﴿**لاتقربا هذه الشجرة**﴾ البقرة (٢): ٣٥.

٤. *صحيح مسلم* ج١ ص٣٩٥، كتاب المساجد باب ١٧؛ *المسند لأحمد بن حنبل* ج٣ ص١٢؛ *كنز العمّال* ج١٥ ص٢٦٨، ح٤٠٩١٥.

٥. والظاهر من السياق أن يكون «الشرع» منصوباً، ويكون عطفاً على قوله: «عرفاً» ولكن أنّما جعل كذلك ليدلّ على أنّ العرف أنّما يحكم على الأشياء بما ظهر عنها كراهة وقبولاً بمجرّد الاعتياد، ليست له غاية صحيحة تكون مبدأ لذلك الحكم. وأمّا غير ذلك فلابدّ وأن يكون ذاغاية صحيحة راجعة إلى الحاكم، وهو الكاره هاهنا أو إلى المحكوم عليه وهو المكروه، أما الأوّل فمنحصر في الصور الثلاث: أعني الطبع والغرض والشرع، فغاية حكم الكراهة ومبدؤه في هذه الثلاثة المذكورة تتعلّق بصاحب الكراهة وهو الكاره، وقد يتعلّق مبدأ الكراهة بالمكروه وهو الرابع، وإليه أشار بقوله: أو نقص عن كمال مطلوب عطفاً على عدم ملائمة (ص).

٦. من الأسباب الحسيّة (جامي).

والاختلاف بحسب الطبائع والأغراض والشرائع، وقد يكون الشيء محموداً بالنسبة إلىٰ البعض ومذموماً بالنسبة إلىٰ الآخر، حراماً في شرع حلالاً في آخر، كمالاً بالنسبة إلىٰ شيء نقصاناً بالنسبة إلىٰ الآخر.

(ولمّا انقسم الأمر إلىٰ خبيث وطيّب كما قرّرناه حبّب إليه الطيّب دون الخبيث، ووصف) النبيّ ﷺ.

(الملائكة بأنّها تتأذىٰ بالروائح الخبيثة[١] لما في هذه النشأة العنصريّة من التعفين).

ولمّا كان الانسان مخلوقاً من النشأة العنصريّة، وفيه شيء من التعفين، قال:

(فإنه) أي: فإنّ الانسان **(مخلوق من صلصال[٢] من حمأ[٣] مسنون، أي: متغيّر الريح[٤]، فتكرهه الملائكة بالذات)**[٥].

فتكره الملائكة الانسان المتغيّر الريح الذي هو الخبيث بذواتهم، لطهارة نشأتهم عن العفونات والفَضَلات المنتنة، ولذلك أمرنا بطهارة الثوب والبدن، ودوام الوضوء، واستحب استعمال الروائح الطيّبة؛ لتحصل المناسبة بيننا وبين الملائكة، فنلحق بالطيّبين.

(كما أنّ مزاج الجُعَل يتضرّر برائحة الورد، وهي من الروائح الطيّبة[٦و٧]، فليس ريح الورد عند الجعل بريحٍ طيّبةٍ، ومن كان علىٰ مثل هذا المزاج[٨] معنى[٩] وصورة أضرّ به الحقّ إذا سمعه وسُرّ بالباطل، وهو[١٠]) أي: هذا المعنىٰ المذكور قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا

---

١. وهذا مبدأ كراهتهم الإنسان (جامي).

٢. هو الطين الجافّ المنتن.

٣. وهو الطين الأسود المنتن.

٤. تفسير لقوله: ﴿مسنون﴾.

٥. لصفاء روحانيّها عن الأمور المذكورة (جامي).

٦. في نفسها.

٧. عند الإنسان (جامي).

٨. الجعلي في الأمور الجسمانيّة الحسيّة (جامي).

٩. في المكاره العقليّة الروحانيّة (جامي).

١٠. والذي يدلّ على لك قوله: ﴿والذين آمنوا ...﴾ (جامي).

بالبَاطِلِ وكَفَرُوا باللهِ﴾ ووصفهم بالخسران فقال: ﴿أُولئكَ هُمُ الخَاسِرُونَ[1]**﴾ ﴿الّذينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ**[2]**﴾ فإنّه من لم يدرك الطيّب**[3] **من الخبيث).**

أي، من لم يدرك المعنىٰ الطيّب الذي هو مدرج في الخبيث وباطن فيه، ولم يميّز بينهما.

(فلا إدراك له).

وإنّما قال[4] كذلك؛ لأنّ ما هو خبيثٌ ايضاً هو مشتمل بوجه آخر علىٰ المعاني الطيّبة في نفسها، فإنّه مظهر من مظاهر الهويّة الإلهيّة، وهي الطيّبة وإن كان خبيثاً في الظاهر.

وأيضاً لو لم يكن كذلك لما وجد من الطيّب الحقيقيّ؛ إذ لابدّ من المناسبة بين العلّة والمعلول ولو بوجه ما، وفي الحقيقة خبث الخبيث وطيب الطيّب أمران نسبيان يعودان إلىٰ المدرك، وليس في نفس الأمر إلّا الطيّب.

(فما حبّب إلىٰ رسول الله ﷺ[5] **إلّا الطيّب من كلّ شيء، وما ثَمّ**[6و7] **إلّا هو)**[8و9] أي: وما يكون في حضرته إلّا الطيّب.

(وهل يتصوّر أن يكون في العالم مزاج لايجد إلّا الطيّب من كلّ شيء، ولايعرف الخبيث[10]**، أم لا؟ قلنا: هذا لايكون، فإنّا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحقّ، فوجدناه يكره ويحبّ**[11]**، وليس الخبيث إلّا ما يُكْرَه ولا الطيّب إلّا ما يُحَبّ)**

---

١. العنكبوت (٢٩): ٥٢.

٢. الأنعام (٦): ١٢.

٣. مميّزاً إيّاه (جامي).

٤. الشيخ.

٥. بالتحبّب الإلهي دون حبّه الطبيعي (جامي).

٦. أي في الوجود (جامي).

٧. في مشهده الختميّ ومقامه المحمود (ص).

٨. أي الطيب (جامي).

٩. يعني الطيّب من كلّ شيء بالتحبّب الإلهي لا الحبّ المزاجي (ص).

١٠. من حيث المزاج والطبيعة لابالتحبّب الإلهي (ص).

١١. بهويّته الإطلاقيّه المحتوية على الأضداد وتعانق الأطراف (ص).

علىٰ البناء للمفعول (**والعالم علىٰ صورة الحقّ**).

ولايتوهّم أنّ قول الشيخ رض: (**فإنا ما وجدناه في الأصل**) ينافي ما ذكرناه[١]؛ لأنّ الحقّ يحبّ وجود كلّ شيء ويريده فيوجده، سواء كان طيّباً أو خبيثاً[٢]، ولو كان يكره شيئاً ما مطلقاً لما أوجده وما تتعلّق إرادته به.

وقوله: (**فوجدناه يكره ويحبّ**) محمول علىٰ أنّه ﷺ في المظاهر يحبّ الشيء ويكرهه لافي مقام جمعه، فإنّ الكراهة من الصفات المنسوبة إلىٰ العالم كالضحك والاستهزاء وغيرهما، فما هو منسوب إلىٰ الله في القرآن والحديث كقوله: ﴿اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ[٣]﴾ «وضحك الله البارحة ممّا فعلتما[٤]».

(**والانسان علىٰ الصورتين**[٥]) أي: مخلوق علىٰ صورتي الحقّ والعالم.

(**فلايكون ثَمّ مزاج**[٦] **لايدرك إلاّ الأمْر الواحد من كلّ شيء**) إمّا الطيّب، وإمّا الخبيث.

(**بل ثَمّ مزاج يدرك الطيّب من الخبيث**) إذ لاخبيث إلاّ وله نصيب من الطيّب ولو بالنسبة إلىٰ بعض الامزجة.

(**مع علمه بأنّه خبيث بالذوق طيّب بغير الذوق، فيشغله إدراك الطيّب منه عن الاحساس بخبثه**).

كما روي عن بعض المشايخ أنّه مرّ مع جمع من المريدين فرأىٰ جيفة ملقاة، فقال: ما أشدّ[٧] بياض أسنانه[٨].

---

١. من قوله: «ليس في نفس الأمر إلاّ الطيب» ولو لم يكن كذلك لما وجد الطيب الحقيقي.

٢. أي إضافيّان.

٣. البقرة(٢): ١٥.

٤. *بحارالأنوار*، ج٤١، ص٢٨ح١.

٥. أي صورة الحقّ وصورة الخلق (جامي).

٦. في الإنسان وعالمه الجمعي (ص).

٧. خ ل: «أحسن».

٨. *بحارالأنوار* ج١٤ ص٣٢٧ح٤٧، روى عن عيسى ﷺ أنّه مرّ مع الحواريّين على جيفة ... (محيطي).

(هذا قد يكون، وأمّا رفع الخبيث من العالم - أي: من الكون[١] - فإنّه لا يصحّ[٢]).

لأنّ الطبائع مختلفة، فما لا يلائم طبيعة هو عندها خبيث وما يلائمها فهو عندها طيّب، والخبيث عند طبيعة أُخرىٰ يلائمها طيّب، فإنّ لعاب فم الانسان[٣] طيّب عنده سمّ بالنسبة إلىٰ الحيّة، وكذا سمّ الحيّة سبب الحياة عندها قاتل بالنسبة إلىٰ الانسان، والعسل نافع بالنسبة إلىٰ مزاج المبرودين كالمشايخ، ضارّ بالنسبة إلىٰ مزاج المحرورين كالشبان، فلا يمكن رفعه من الكون.

وأمّا أعيان الاشياء وذواتها - لكونها راجعة إلىٰ عين الذات الإلهيّة - فليس شيء منها خبيثاً.

(ورحمة الله[٤] في الخبيث والطيّب[٥،٦]).

أي، ورحمة الله حاصلة فيهما، ولولا تلك الرحمة لما وجد شيء منهما، إذ الوجود عين الرحمة **(والخبيث عند نفسه طيّب والطيّب عنده خبيث[٧])**، لأنّ الشيء لا يحبّ إلّا نفسه وما يناسبه، لا ما يضادّه.

(فما ثَمّ شيء طيّب إلّا وهو من وجه في حقّ مزاج مّا خبيث، وكذلك بالعكس[٨]) كما مرّ.

---

١. الذي هو منشأ حدث الحدوث وخبث الخبيث (ص).

٢. يشير (رض) إلى ارتفاع الخبيث عن الإدراك، وإلّا فمن حيث أعيان الأشياء وما به هي هي، ومن حيث الوجود الحقّ المتعيّن بكلّ شيء فليس شيء من العالم خبيثاً، وأمّا كون بعض الأمور طيباً أو خبثاً عند الحقّ، فذلك من حيث تعيّنه في مرتبة مّا (جندي).

٣. في آخر المقالة السابعة من الفنّ الثامن من *طبيعيات الشفاء*: «إنّ ريق الإنسان الصائم قتّالة للهوامّ، ص٤١٧، ج١ من الرحلي). والهامّة ما كان له سمّ كالحيّة والجمع هوامّ.

٤. أي ورحمة الله حاصلة في الخبيث والطيّب على سواء (جامي).

٥. يعني بالنسبة والإضافة (جندي).

٦. على السواء من حيث الوجود (ص).

٧. ضرورة أنّ أحد المتقابلين بالقياس إلى مقابله في نقص وخبث عند منعه ظهور أحكامه الخاصّة به (ص).

٨. ثمّ إنّ هاتين المرتبتين - المشار بهما إلى القابل والفاعل - قد احتويا على سائر مراتب الظهور، وأمّا الثالث الخ. (ص).

(وأمّا الثالث الذي به كملت الفرديّة فالصلاة).

وفيه[١] ايماء بأنّ قوله عليه السلام: «حبّب إليّ من دنياكم ثلاث النساء والطيب وجعلت قرّة عيني في الصلاة»، تقديره النساء والطيب والصلاة، وجعلت قرّة عيني في الصلاة، حذف الثالث[٢] اكتفاء بذكر ما بعده[٣].

(فقال: «وجعلت قرّة عيني في الصلاة لأنّها[٤] مشاهدة») أي: لأنّها سبب المشاهدة، ومشاهدة المحبوب قرّة عين المحبّ.

(وذلك لأنّها[٥] مناجاة بين الله وبين عبده، كما قال تعالىٰ: ﴿فَاذْكُرُونى أَذْكُرْكُمْ﴾[٦]).

أي: لأنّ الصلاة مناجاة كما قال عليه السلام: «المصلّي يناجي ربّه، فما دام في الصلاة فهو في المناجاة»، ولمّا كانت مستلزمة للذكر من الطرفين استشهد بقوله تعالىٰ: ﴿فَاذْكُرُونى أَذْكُرْكُمْ﴾).

(وهي) أي: الصلاة **(عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين، فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح[٧] عن الله تعالىٰ أنّه قال: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، نصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل[٨]، يقول العبد**

---

١. أي قول الشيخ (رض) «فالصلاة».

٢. أي الصلاة.

٣. وهو قوله صلى الله عليه وآله: «جعلت قرّة عيني في الصلاة».

٤. أي الصلاة إذا وقعت على وجه الكمال كما قال عليّ عليه السلام: «لم أعبد ربّاً لم أره مشاهدة» (جامي).

٥. أي كونها مشاهدة (جامي).

٦. البقرة (٢): ١٥٢.

٧. الخبر مرويّ بالإسناد في جوامع الفريقين، وهو الحديث الأوّل من المجلس الثالث والثلاثين من *أمالي الصدوق* ص٢٣٩ من الطبع الحديث و ص١٠٥، من المطبوع على الحجر، ومذكور أيضاً في تفسير الفاتحة من *الصافي* للفيض (ره) وراجع أيضاً *سنن الترمذي*، كتاب التفسير، سورة البقرة، ج٥ ص٢٠١، ح٢٩٥٣.

٨. فإنّ أمر الإظهار راجع إلى الطلب من العبد وسؤاله، والصلاة هي غاية ذلك الطلب، وقصارى قصده ←

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ يقول الله : ذكرني عبدي[1] ، يقول العبد : ﴿اَلحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ العالمين﴾ يقول الله : حمدني عبدي[2] ، يقول العبد : ﴿الرّحْمنِ الرّحيمِ﴾ ، يقول الله تعالىٰ : أثنىٰ عليّ عبدي[3] ، يقول العبد ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدينِ﴾ يقول الله : مجّدني عبدي ، فوّض إليّ عبدي[4] ، فهذا النصف كلّه لله تعالىٰ خالص ، ثمّ يقول العبد : ﴿إيَاكَ نَعْبُدُ وإيَاكَ نَسْتَعينُ﴾ ، يقول الله : هذه بيني وبين عبدي[5] ولعبدي ما سأل ، فأوقع الاشتراك في هذه الآية ، يقول العبد : ﴿إهْدِنَا الصِّرَاطَ المُسْتَقيمَ* صِراطَ الّذينَ أنْعَمْتَ عَلَيْهِم غَيْرِ المَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضّالّينَ﴾ ، يقول الله تعالىٰ : فهؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل» فخلص هؤلاء لعبده كما خلص الأوّل له تعالىٰ ، فعلم من هذا وجوب قراءة ﴿اَلحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ العَالَمينَ﴾ ، فمن لم يقرأها فما صلّىٰ الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده) كما قال عليه السلام : «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» ولزم من هذا الحديث أيضاً الفرديّة ، فإنّ القسم الأوّل خالص لله ، والثاني مشترك بين العبد وبين الله ، الثالث خالص للعبد ، ولزم أيضاً أنّ البسملة من الفاتحة .

← وحركته ، فللعبد زيادة نصيب وسهم في هذه القسمة ، حيث إنّه قد اختص فيه بإجابة سؤاله وإنجاح مطلوبه . هذا لسان الإجمال ، وأمّا لسان التفصيل في ذلك التقسيم فهو الكاشف عنه قوله : يقول العبد : بسم الله الرحمن الرحيم (ص) .

١ . فإنّه مشتمل على اسم الله الجامع ، مصرّحاً فيه بالرحمتين ـ كما سبق بيانه ـ وهو غاية الإظهار الذكري (ص) .

٢ . فإنّ الحمد تعريف للمحمود وأتمّه ما هو بصفات الألوهيّة والربوبيّة في صورة العالمين (ص) .

٣ . فإنّ الثناء ما يذكر من المحامد ، فيثنّى حالاً فحالاً ذكره ، فهو إشاعة الحمد والتعريف وتكراره ، وبهذا الاعتبار تسمّي سور القرآن «مثاني» لأنّها تكرّر وتثنّى على مرور الأيّام (ص) .

٤ . على ما هو مؤدّى المالكيّة ومقتضاها من العظمة والاختبار (ص) .

٥ . لما قد تقرّر أنّ بين كلّ من المتقابلين لابدّ أن يكون جامع يحويهما ، فهذه الآية من أمّ الكتاب هو الجامع بين الله وعبده ، والأوّل مؤدّى الكاف والثاني مؤدّى النون وهو ﴿كن﴾ الذي به ظهر ما ظهر فلا تغفل عن تلويحه ، وبيّن أنّ سائر مراتب الظهور ـ كيانيّة أو إلهيّة ـ إنّما هو على مقتضى سؤال العبد وطلبه ـ كما وقفت عليه غير مرّة ـ وإليه أشار بقوله : «ولعبدي ما سأل» (ص) .

(ولمّا كانت الصلاة مناجاة[١] فهي[٢] ذكر[٣] ومن ذكر الحقّ، فقد جالس الحقّ، وجالسه الحقّ، فإنّه صحّ في الخبر الإلهيّ أنّه تعالىٰ قال: «أنا جليس من ذكرني[٤و٥]» ومن جالس من ذكره هو ذو بصر حديد).

كقوله: ﴿فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[٦].

(رأى جليسه[٧]، فهذه) أي: الصلاة **(مشاهدة[٨و٩] ورؤية)**[١٠].

أي، يحصل للمصلّي الشهود الروحي والرؤية العينيّة في موادّ الأعيان الموجودة الروحانيّة والجسمانيّة.

(فإن لم يكن ذا بصر) وعرفان أنّه هو المتجلّي لكلّ شيء، وهو المتجلّي عن كلّ شيء.

(لم يره، فمن هنا يعلم المصلّي رتبته هل يرىٰ الحقّ هذه الرؤية) العيانيّة **(في هذه الصلاة أم لا؟ فإن لم يره فليعبده بالايمان كأنّه يراه)**[١١] كالمؤمنين المحجوبين.

(فيخيّله في قلبه عند مناجاته، ويلقي السمع لما يرد به[١٢] عليه من الحقّ) من الواردات الروحانيّة والمعاني الغيبيّة.

---

١. لما قال ﷺ المصلّي يناجي ربّه (جامي).

٢. أي الصلاة (جامي).

٣. للحقّ سبحانه؛ لأنّه لابدّ في مناجاة الحقّ من ذكره ولو بمجرّد خطوره وحضوره في القلب (جامي).

٤. وهو الحضور في مستقرّ التمكّن على مجلى السمع والبصر، أمّا الأوّل فظاهرٌ لأنّ الذكر أنّما يتحقّق في السمع، وأمّا الثاني فلأنّ من جالس من ذكره (ص).

٥. *الكافي*، ج٢، ص٤٩٦؛ *عيون أخبار الرضا* ؏ ج٢ ص٤٦ ح١٧٥.

٦. ق (٥٠): ٢٢.

٧. بالضرورة وإلّا لم يكن جليسه (ص).

٨. عيانيّة روحانيّة في المقام الجمعي (جامي).

٩. وهو الحضور بجوامع الحواسّ؛ ولهذا يسمّى عالم المحسوسات، عالم الشهادة (ص).

١٠. عينيّة بصريّة في المظاهر الفرقيّة (جامي).

١١. وهو المسمّى بالإحسان وهو المشاهدة وأعلى من الإيمان الغيبي؛ لأنّه مشبه بالرؤية وهي الصورة الخياليّة (جامي).

١٢. الباء للتعدية، أي لما أورده عليه الحقّ (جامي).

(فإن كان إماماً لعالمه الخاصّ به[1] أي: الأناسي **(وللملائكة المصلّين معه[2]، فإنّ كلّ مصلٍّ فهو إمام بلاشك[3]، فإنّ الملائكة تصلّي خلف العبد إذا صلّىٰ وحده كما ورد في الخبر[4]، فقد حصل له رتبة الرّسل في الصلاة).**

لأنّ إمامة الناس من مراتب الرسول، وقوله: **(فقد حصل)** جواب الشرط، أي: فإن كان اماماً للناس فقد حصلت له رتبة الرسول، ولمّا كانت الامامة قياماً بحقوق العباد، وهي من شؤون الحقّ قال:

(وهي النيابة عن الله[5]، وإذا قال[6]: سمع الله لمن حمده، فيخبر نفسه ومن خلفه بأنّ الله قد سمعه).

أي، يخبر الامام نفسه ولمن اقتداه بأنّ الله سمع حمد من حمده ومناجاة من ناجاه، وذلك لأنّه يشاهد ربّه وعالم بأنّه سمع حمد الحامدين.

(فتقول الملائكة[7] والحاضرون[8]: ربّنا ولك الحمد[9]، فإنّ الله قال علىٰ لسان عبده: سمع الله لمن حمده[10]، فانظر إلىٰ رتبة الصلاة وإلىٰ أين تنتهي بصاحبها[11]، فمن

---

١. من الأشخاص المشاركين له في هذا العالم في الصلاة (جامي).

٢. إن لم يكن إماماً لعالمه الخاصّ به (جامي).

٣. أقول: ومن هنا يعلم سرّ التعبير في الفاتحة على هيئة المتكلّم مع الغير في صيغتي «نعبد ونستعين» فتبّصر، وقد ذكر وجهاً آخر الفخر الرازي في تفسير فاتحة الكتاب من تفسيره ونقله الشيخ البهائي في أوّل *كشكوله*، فراجع.

٤. *الكافي* ج٣ ص٣٠٢، كتاب الصلاة، باب بدأ الأذان والإقامة.

٥. في الإنباء عمّا عليه الحقّ من الصفات الثبوتيّة التي له عند ما حمده الحامدون (ص).

٦. المصلّى نيابة عن الله سمع الله لمن حمده (جامي).

٧. أي ومع الحاضرين (جامي).

٨. عند ما بلغهم ذلك النبأ الكريم من المصلّي: ربّنا لك الحمد (ص).

٩. تصديقاً للمبلّغ وإيماناً به (ص).

١٠. فلسان العبد في هذا القرب آلة لقول الحقّ الذي به يفصل، وهو المسمّى بقرب الفرائض (ص).

١١. حيث إنّه قد أوصله في مواطن الولاية بمشهدي: السمع والبصر، الذي هو أنهى مدارج الكمّل في التقرّب بقرب النوافل، وفي مواقف النبوّة برتبة الرسالة المنطوية على إبلاغ قربي: الفرائض والنوافل حقّهما، أمّا الأوّل فلما مرّ. وأمّا الثاني فإليه أشار بقوله: «فمن لم يحصّل» (ص).

لم يحصّل درجة الرؤية[١] في الصلاة فما بلغ غايتها[٢]، ولا كان له فيها قرّة عين، لأنّه لم ير من يناجيه، فإن لم يسمع ما يرد من الحقّ عليه فيها[٣]).

أي، في الصلاة من الواردات الغيبيّة.

(**فما هو ممّن ألقىٰ السمع**) ولاسمعه (**ومن لم يحضر فيها مع ربّه[٤] مع كونه لم يسمع ولم ير، فليس بمصلٍّ أصلاً، ولا هو ممّن ألقىٰ السمع وهو شهيد**).

أي، أدنىٰ مرتبة الصلاة الحضور مع الربّ، فمن لايرىٰ ربّه فيها، ولايشهد شهوداً روحانياً، أو رؤية عيانيّة قلبية، أو مثاليّة خياليّة، أو قريباً منه المعبّر عنه بقوله ﷺ: «أعبد الله كأنّك تراه[٥]»، ولايسمع كلامه المطلق بغير واسطة الروحانيات أو بواسطة منهم، ولايحصل له الحضور القلبي[٦] المعبّر عنه «فإن لم تكن تراه فاعلم أنّه يراك»، فليس بمصلٍّ، وصلاته أفادت له الخلاص من القتل، لاغير.

(**وما ثمّ عبادة تمنع من التصرّف في غيرها ما دامت**) أي، ما بقيت وثبتت، فما دامت تامّة[٧] لاناقصة، كقوله تعالىٰ: ﴿خَالِدينَ فيهَا مَا دَامَت السَّمَوات وَالأرْضُ[٨]﴾.

(**سوىٰ الصلاة وذكر الله فيها أكبر ما فيها[٩] لما تشتمل**) الصلاة (**عليه من أقوال[١٠]**

---

١. تحصيل جعلٍ منه واختيارٍ (ص).

٢. المطلوبة منها (جامي).

٣. أي في الصلاة من الكلام عند القربين المذكورين (ص).

٤. بالمشاهدة الحسيّة التي هي مواطن القرب، وأقلّها الموطن الخيالي المعبّر عنه بـ«الإحسان» وهو المشهد الذي يحضر فيها العبد مع ربّه (ص).

٥. *بحار الأنوار* ج٧٧ ص٧٦ ح٣؛ *صحيح مسلم* ج١ ص٣٧؛ *جامع الأسرار ومنبع الأنوار* ص١٥٧.

٦. إن كانت العبادة بلاحضور القلب صارت سبباً للشقاوة قال تعالى شأنه: ﴿فويل للمصلّين الذين هم عن صلوتهم ساهون﴾ الماعون (١٠٧): ٩ فراجع الفصل الثامن، من النمط التاسع من شرح المحقق الطوسي على *الإشارات والتنبيهات*.

٧. ويحتمل أن تكون ناقصة والخبر محذوف، أي ما دامت كائنة قائمة سوى الصلاة (جامي).

٨. هود (١١): ١٠٧.

٩. وقيل: معناه ذكر الله أكبر فيها لما يشتمل الذكر عليه (جامي).

١٠. في الذكر اللفظي (جامي).

وأفعال[1]).

اللام في «لما تشتمل» مستعمل بمعنىٰ «من» للبيان، أي: ممّا تشتمل عليه الصلاة من الأقوال والأفعال.

(**وقد ذكرنا**[2] **صفة الرجل الكامل في الصلاة**[3] **في «الفتوح المكيّة**[4,5]**» كيف يكون**[6]) هذا اعتراض وقع بين المدلول ودليله، وهو قوله:

(لأنّ الله يقول: ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ﴾ أي عن المناهى وَالْمُنْكَرِ أي: عن الاشتغال بغيره، سواء كان مباحاً في غير الصلاة أو لم يكن، فالمنكر أعمّ من الفحشاء.

(**لأنّه**) الضمير للشأن (**شُرّع للمصلّي أن لا يتصرّف في غير هذه العبادة ما دام فيها**) وما دام (**يقال له مصلّ**).

هذا تعليل أنّ الصلاة تنهي عن الفحشاء والمنكر، وبيان أنّ الانسان إذا اشتغل في الصلاة بالقراءة والذكر والأفعال المخصوصة، لايمكن أنّ يشتغل بغير هذه الاشياء، فبالضرورة أن ينتهي عمّا سواه.

(**﴿وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ﴾ يعني فيها**) من تتمة الدليل الأوّل[7] علىٰ أنّ ذكر الله أكبر ما فيها.

ولمّا كان هذا القول ـ أعني ولذكر الله أكبر ـ إشارة إلىٰ معنيين:

أحدهما: ذكر الحقّ العبد.

وثانيهما: عكسه.

والأوّل من تتمّة الدليل أراد أن يشير إلىٰ المعنىٰ الثاني، لأنّ ذكر العبد ربّه نتيجة ذكر

---

١. في الذكر الفعلي الذي يتعلّق بباقي الجوارح باطنة وظاهرة (جامي).

٢. في الباب التسع والستّين من *الفتوحات المكيّة*.

٣. بأن تكون آداب أفعاله في الصلاة وأقواله فيها كذا وكذا فراجعه إن كنت طالباً.

٤. خ ل: «في الفتح المكّي».

٥. في باب طويل من المجلّد الأوّل (جامي).

٦. أي كيف ينبغي أن يكون الرجل الكامل في الصلاة، وإنّما ذكرنا صفة ذلك الرجل؛ لأنّ الله يقول: إنّ الصلاة (جامي).

٧. أي قوله: **«لما يشتمل عليه من أقوال وأفعال»**.

الربّ عبده، فقال:

(أي: الذكر الذي يكون من الله لعبده حين يجيبه في سؤاله، والثناء[1] عليه أكبر من ذكر العبد ربّه فيها[2]، لأنّ الكبرياء[3] لله تعالى).

لمّا قال: إنّ الذكر في الصلاة أكبر شيء فيها، كان الذكر من الطرفين، قال. الذكر الذي من طرف الحقّ هو أكبر من الذي من طرف العبد؛ لأنّ الكبرياء حقيقة الحقّ سبحانه وتعالىٰ.

(ولذلك[4] قال: ﴿واللهُ يَعْلَمُ ما تَصْنَعُونَ﴾[5]).

أي، ولأجل أنّ الصلاة مشتملة علىٰ الأقوال والأفعال قال الله تعالىٰ: ﴿وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾.

(وقال: ﴿أَوْ أَلْقَىٰ السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[6]، فإلقاؤه السمع هو لما يكون من ذكر الله إيّاه فيها).

أي، إلقاء السمع أن يسمع ذكر الله[7] إيّاه في صلاته، ويفهم المراد منه بسمع قلبه وفَهِم روحَه.

(ومن ذلك) أي: وممّا تشتمل عليه الصلاة من الأسرار **(أنّ الوجود لمّا كان عن حركة معقولة[8] نقلت[9] العالم من العدم[10])** الاضافي **(إلىٰ الوجود)** الخارجيّ **(عمّت الصلاة**

---

١. أي وفي الثناء عليه (جامي).

٢. أي في الصلاة (جامي).

٣. أي العلوّ لله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله (جامي).

٤. أي لأجل أنّ المراد بالذكر ذكرُ الله لعبده في مقابلة ما يصنع العبد من السؤال والثناء قال تعالى: ﴿والله يعلم﴾ (جامي).

٥. يعني في صلاتكم من الأقوال والأفعال (جامي).

٦. ق (٥٠): ٣٧.

٧. إضافة إلى الفاعل.

٨. لامحسوسة (جامي).

٩. تلك الحركة.

١٠. أي الثبوت العلمي مع عدم اتّصافه بالوجود العينى (جامي).

جميع الحركات[١]**، وهي ثلاث: حركة مستقيمة، وهي حال قيام المصلّي**[٢]**، وحركة افقيّة وهي حال ركوع المصلّي، وحركة منكوسة وهي حال سجوده، فحركة الانسان مستقيمة وحركة الحيوان افقيّة وحركة النبات منكوسة، وليس للجماد حركة)** محسوسة **(من ذاته، فإذا تحرّك حجر فإنّما يتحرّك بغيره).**

لمّا كان الانسان متحرّكاً بحركة طبيعيّة عند نموّه إلىٰ جهة العلو، وحركة الحيوان إلىٰ الافق إلىٰ جهة رأسه، وحركة النبات إلىٰ السفل، فإنّ رأسه هو الأصل الذي في الأرض، جعل حركة الانسان مستقيمة، وحركة الحيوان افقيّة، وحركة النبات منكوسة، وإن كانت حركة النبات من وجه آخر إلىٰ السماء مستقيمة، وحركة الانسان والحيوان عند الارادة قد تكون دوريّة.

(وأمّا قوله[٣] **«وجعلت**[٤] **قرّة عيني في الصلاة» ولم ينسب الجعل إلىٰ نفسه، فإنّ**[٥] **تجلّي الحقّ للمصلّي أنّما هو راجع إليه تعالىٰ، لاإلىٰ المصلّي**[٦]**).**

لأنّه من عنايته الأزليّة في حقّ بعض عباده، وما يرجع إلىٰ العبد فيه هو الاستعداد، وذلك أيضاً راجع إلىٰ الله تعالىٰ وفيضه الأقدس، كما مرّ في الفصّ الأوّل[٧].

(فإنّه[٨]**لو لم يذكر هذه الصفة**[٩،١٠] **عن نفسه لأمره بالصلاة علىٰ غير تجلٍّ منه**[١١] **له).**

---

١. أي الحركات الطبيعيّة لا الوجوديّة، والحركة الأفقيّة حركة موازية للأفق الحقيقي أو الحسّي.

٢. فإنّه لايتحقّق القيام إلّا بالحركة من السفل إلى العلوّ على الاستقامة، فالمراد بالحركة المستقيمة ما يكون من جهة السفل إلى العلوّ، وهو ما يضادّ المنكوسة لا المستديرة كما هو مصطلح الحكيم (جامي).

٣. أي وحكمة قوله: «وجعلت قرة عيني ...» (جامي).

٤. حيث أتى بصيغة الفعل المبنيّ للمفعول (جامي).

٥. بفتح الهمزة جواب «أمّا» أي الحكمة فيه أن تجلّى الحقّ (جامي).

٦. ولذلك قيل له: «المصلّي» إذالحقّ في ذلك المضمار هو السابق (ص).

٧. من قوله: وما بقي إلّا القابل، والقابل لايكون إلّا من فيضه الأقدس. ص٦٤.

٨. أي الحقّ (جامي).

٩. الكاشفة له عن تجلّي الحقّ، وهو الذكر الذي من الله أكبر عن نفسه (ص).

١٠. ولم يظهر بها (جامي).

١١. أي من الله (جامي).

أي، فإنّ الحقّ سبحانه لو لم يخبر عن نفسه بلسان نبيّه بأنّه يقرّ عينه في الصلاة بالمشاهدة ولم يكن له ذلك، لكان أمر الله بالصلاة واقعاً مع عدم التجلّي من الله لنبيّه، لأنّ الصلاة ممّا فرضه الله علىٰ عباده، فهي واجبة علىٰ العبد، والتجلّي منه ليس بواجب بل موقوف علىٰ عنايته تعالىٰ.

(فلمّا كان ذلك[١و٢] منه بطريق الامتنان كانت المشاهدة[٣] بطريق الامتنان، فقال: «وجعلت[٤] قرّة عيني في الصلاة»[٥]).

أي، فلمّا حصل ذلك التجلّي من الله لنبيّه علىٰ طريق الامتنان عليه، كانت المشاهدة من جانب النبيّ ﷺ أيضاً بطريق الامتنان من الله، إذ لو لا توفيقه لتلك المشاهدة لما كانت حاصلة، فلذلك قال: «جعلت» علىٰ المبني للمفعول، ولم يقل: «جعلت» علىٰ المبني للفاعل.

(وليس) قرّة عينه **(إلّا مشاهدة المحبوب التي تقرّ بها عين المحبّ من الاستقرار[٦]، فيستقرّ العين عند رؤيته، فلاينظر معه إلىٰ شيء غيره[٧]).**

«يقرّ» بفتح القاف وبكسرها، والأوّل للسرور والثاني للقرار، وقوله: **(من الاستقرار)** أي: القرّة مأخوذة من الاستقرار، لأنّ عين المحبّ الطالب إذا رأت محبوبه ومطلوبه تستقرّ ولاتلتفت إلىٰ غيره، ويكون صاحبه مسروراً قرير العين، ولو كانت القرّة من القرّ بمعنى البرد، كانت أيضاً دليلة علىٰ المسرّة، فإنّ عين المسرور تبرد لقرار باطنه فيما

---

١. أي ذلك التجلّي (ص).

٢. أي ذكره للعبد بالتجلّي (جامي).

٣. المترتبة عليه أيضاً (جامي).

٤. وما قال: «جعلت» ليدلّ [على] أنّ المشاهدة مجعولة بطريق الامتنان في حقّه، وإن كانت الصلاة من موضوعات النبيّ ﷺ ومجعولاته؛ لأنّ النبيّ من حيث إنّه نبيّ جعلها (ص).

٥. من غير أن يكون لنفسه دخل في هذا الجعل سوى الاستعداد الراجع إلى الفيض الأقدس (جامي).

٦. أراد أن يشير (رض) إلى جواز أخذها من القرار، فإنّه أنسب إلى المقام وألطف، فقال: «من الاستقرار» (جامي).

٧. سواء كانت تلك الرؤية في شيء من المجالي الصوريّة كما تجلّى لموسى عليه السلام (جامي).

وجده، وعين المغموم تسخن لاضطراب باطنه وحصول الحركة فيه إلىٰ دفع ما يجده.

(في شيء وفي غير شيء[1]**)** متعلّق بـ«الرؤية».

أي، فتستقرّ عين المحبّ عند رؤية محبوبه في صورة من صور المجالي، كما تجلّىٰ لموسىٰ عليه السلام في صورة النار، ولنبيّنا ﷺ في صورة أمرد كما جاء في الخبر الصحيح، وفي غير صورة كالتجلّي الذاتي الذي لايرىٰ المتجلّى له فيه شيئاً إلّا صورته لاغير، كما مرّ في الفصّ الثاني.

ويجوز أنّ يكون متعلّقاً بقوله: **(فلاينظر)** أي: فلاينظر معه في شيء موجود تعلّقت المشيئة بوجوده.

«وفي غير شيء» أي: فيما لم تتعلّق بوجوده المشيئة من الأعيان والنّسب إلىٰ شيء غيره، أي، إلىٰ جهة الغيريّة.

(ولذلك نهى عن الالتفات في الصلاة) وذكر **(أنّ الالتفات شيء يختلسه الشيطان**[2] **من صلاة العبد، فيحرمه)** الشيطان، أو الالتفات **(مشاهدة محبوبه**[3]**)** سواء كان الالتفات قلبيّاً أو حسيّاً.

(بل لو كان[4] **محبوبّ هذا الملتفت) (ما**[5] **التفت في صلاته إلىٰ غير قبلته بوجهه**[6]**)**.

بل لو كان الحقّ محبوب هذا الملتفت إلىٰ الغير، وكان هو محبّاً له ما التفت في صلاته إلىٰ غيره، لانّه وجه المحبوب مشاهد في قبلته، فالاعراض عنه حرام.

واعلم، أنّ الالتفات قد يكون بالوجه، وقد يكون بالعين والوجه إلىٰ القبلة، ولمّا

---

١. من تلك المجالي كما في التجلّيات الذاتيّة الذوقيّة المعنويّة (جامي).

٢. الذي هو مادّة البُعد والتفرقة (ص).

٣. في زمان الالتفات (جامي).

٤. أي الحقّ.

٥. نافية.

٦. يعني رض أنّ وقع الالتفات بعينه في جهة القبلة من غير ليٍّ لوجهه إلى جهة غير القبلة فإنّ الحقّ قد يعفو عنه، إذ هو في قبلته ولم يلتفت معرضاً عن القبلة إلى غيرها (جندي).

كان الاعراض بالوجه أشدّ كراهة، قال (بوجهه) ولم يقل: بعينه.

(والانسان[١] يعلم حاله في نفسه، هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة، أم لا؟ فإنّ ﴿الانْسانَ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصيرَةٌ * وَلَوْ اَلْقىٰ مَعاذيرَهُ﴾[٢]، فهو[٣] يعرف كذبه من صدقه في نفسه[٤]، لأنّ الشيء[٥] لايجهل حاله، فإنّ حاله له ذوقي) أي: وجداني.

(ثُمّ إنّ مسمّىٰ الصلاة[٦] له قسمة أُخرىٰ، فإنّه تعالىٰ أمرنا أن نصلّي له، واخبرنا أنّه يصلّي علينا) بقوله[٧]: **﴿هُوَ الّذى يُصلّى عَلَيْكُمْ وَمَلائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلىٰ النُّورِ وكَانَ بِالمُؤمِنينَ رَحيماً[٨]﴾**.

قوله: (انّ **مسمّىٰ الصلاة له قسمة أُخرىٰ**) ليس انّه معنىٰ واحد ينقسم إلىٰ معنيين، كما أنّ معنىٰ الكلمة ينقسم إلىٰ اسم وفعل وحرف، وهو في كلّ منها موجود، بل معناه أنّ الصلاة لها مسمّىٰ وهو الأفعال المخصوصة، ولها مسمّىٰ آخر وهو التجلّي والايجاد والرحمة، كما قيل: إنّ الصلاة من الله الرحمة، فصدق أنّ مسمّىٰ الصلاة منقسم، أي: متعدّد.

(فالصلاة[٩] منّا ومنه).

---

١. وأن يظهر حاله عند الناس على أحسن وضع وأتمّ نظم، ولم يزل يُلقي معا ذيره فيما ظهر لديهم من الذنوب، ولكن يعلم حاله في نفسه (ص).

٢. القيامة (٧٥): ١٤ـ١٥.

٣. أي الإنسان.

٤. عند ما يظهر حاله إلى الناس (جامي).

٥. لأنّ الشيء أيّ شيءٍ كان لايجهل حاله (جامي).

٦. فالمراد بمسمّى الصلاة ما يسمى صلاة، فالمعنى المشترك بين الأقسام هو هذا المفهوم كما يقال مسمّى العين، أي ما سمّى بهذا الاسم إمّا ذهب أو عين جارية أو ذات قائمة بنفسها أو غير ذلك، وهكذا كلّ مشترك لفظيٍ يصحّ انقسامه بهذا التأويل (جامي).

٧. أي أخبر بقوله.

٨. الأحزاب(٣٣): ٤٣.

٩. أي فالصلاة منقسمة بالصلاة منّا وبالصلاة منه (جامي).

ولمّا كان المصلّي لغة يطلق على الفرس التابع للمجلّى، وهو الفرس السابق في حَلبة السباق، قال:

(فإذا كان هو المصلّي فأنّما يصلّي باسمه) (الآخر)[١و٢].

أي، فإذا كان الحقّ هو المصلّي ـ أي المتجلّي لنا بصور استعداداتنا ـ فأنّما يصلّي ويتجلّى لنا باسمه «الآخر»، لأنّ الآخريّة مستفادة منه.

(فيتأخّر[٣]) الحقّ (عن وجود العبد[٤] وهو[٥] عين الحقّ الذي يخلقه العبد في قبلته بنظره الفكري[٦] أو بتقليده[٧]، وهو إله المعتقد).

وفي بعض النسخ: **(وهو الإله المعتقد)**، الأوّل بكسر القاف، والثاني بفتحها، ولا شكّ أنّ الاعتقاد تابع لوجود المعتقد، فيتأخّر عن وجوده.

(ويتنوّع[٨] بحسب ما قام بذلك المحلّ من الاستعداد، كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف، فقال: «لون الماء لون انائه»[٩]، وهو[١٠] جواب سادّ[١١] أخبر عن الأمر بما هو عليه).

أي، تتنوّع الاعتقادات بحسب الاستعدادات القائمة بمحالّها وأعيانها، لأنّ الحق المطلق لاتعيّن له ولاتقيّد أصلاً، بل لااسم له ولانعت ولاصفة من هذه الحيثيّة[١٢]، وكلّ

---

١. فإنّ المصلّي هو الفرس التابع عن المجلّى، وهو السابق في حَلْبة السباق (جامي).

٢. الذي هو من أسمائه الكلّية التي تحقّقت بها الهويّة الإطلاقيّة (ص).

٣. عند ما يكون مسمّى ذلك الاسم ضرورة؛ لأنّه إضافة ونسبة. وما ثمّ غير الحقّ (ص).

٤. والعبد المتأخّر هو عين الحقّ (ص).

٥. أي الحقّ المتأخّر (جامي).

٦. إن كان ذا رأيٍ وفكرٍ (جامي).

٧. أو بتقليد لغيره إن لم يكن ذا رأيٍ وفكرٍ (جامي).

٨. الإله المعتقد (جامي).

٩. راجع *الفتوحات المكيّة* ج٢ ص٣١٦، ط بيروت.

١٠. أي ما قاله الجنيد (جامي).

١١. أي سديد صائب مستقيم (جامي).

١٢. الإطلاقيّة.

ما ينسب ويضاف إليه فهو عينه[١]، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «كمال الاخلاص نفي الصفات عنه[٢]»، وعند التجلّي يتجلّىٰ بحسب استعداد المتجلّى له علىٰ صورة عقيدته، كما يدلّ عليه حديث التحوّل يوم القيامة، لذلك أجاب الجنيد رض حين سئل عن المعرفة بالله والعارف بقوله: «لون الماء لون انائه»، أي: تجلّىٰ الحقّ بصورة المعرفة أنّما هو بحسب استعداد المتجلّى له، وهو جواب محكم[٣] مطابق لما في نفس الأمر، فإنّ الماء لا لون له ويتلوّن بألوان ظروفه، فكذلك الحقّ لاتعيّن له يحصره ويتعيّن علىٰ حسب من يتجلّىٰ له.

(فهذا[٤] هوالله الذي يصلّي[٥] علينا[٦و٧]).

أي، هذا المتجلّي بصور الاستعدادات في العقائد هوالذي يصلّي علينا ويتأخّر عنّا، كما جاء في الآية المذكورة علىٰ لسان المتجلّي بصور الاعتقادات.

---

١. أي ما ينسب عين الشخص وكماله، وهذا ما قال عليه السلام: «كلّ ما ميّزتموه بأوها مكم فهو مخلوق مثلكم مردود إليكم، ولعلّ النمل الصغار تظّن أنّ لله زبانيتين».

٢. *نهج البلاغة*، خ ١.

٣. هذا معنى قوله: «جواب سادّ».

٤. أي الإله المعتقد (جامي).

٥. في صورة اسمه «الآخر» (ص).

٦. كما جاء في الآية المذكورة، أي يتجلّى علينا بصورة اسمه «الآخر» (جامي).

٧. قال مولانا مؤيّد الدين الجندي في شرحه لهذا الكتاب:

ولقد أشرت إلى هذا المقام بأبيات وردت عقيب شهودٍ كليّ وفناء حقيقي، اتفّق في عشر ذى الحجة، خلوت بالحقّ في بيت الخلوة التي للجنيد عليه السلام بمحروسة دار السلام ـ وهي كثيرة ـ منها في هذا المقام:

حرام على عيني معاينة السوى ... وحلّ دمي إن كان غيرك في عيني

لقد كنت عيني حيث كنت ولم أكن ... وكنت عن الأغيار في عزّة الصون

فكن لك بي لالي كما كنت دائماً ... أكن لك عين الكلّ فيك بلاكون

فلا أين يحويني ولاكيف حاصري ... ولافي هيولى الكلّ منحصر عيني

يقولون لون الماء لون إنائه ... أنا الآن من ماء إناء بلالون

والله الموفّق المؤيّد للمؤيّد الموفّق.

(*شرح مؤيد الدين الجندي* ص٦٩٣).

(**وإذا صلّينا نحن كان لنا الاسم «الآخر»**[1]) أي: كنّا نحن المتحقّقين بالآخريّة، حينئذ فلنا: الاسم «الآخر».

(**فكنّا فيه**[2]) أي: في هذا المقام والتجلّي آخراً (**كما ذكرنا في حال من له**[3] **هذا الاسم**) من أنّه يتأخّر عن وجود العبد.

(**فنكون**[4] **عنده**) أي: عند الحقّ (**بحسب حالنا**[5]) وصفاتنا التي فينا (**فلا ينظر**[6] **إلينا**) ولايتجلّىٰ لنا (**إلّا بصورة ما جئناه بها**[7]) كمالاً ونقصاً.

(**فإنّ المصلّي هو المتأخّر عن السابق في الحَلْبة**[8،9]).

أي، وإذا صلّينا نحن كان لنا الاسم «الآخر»، فإنّ المصلّي متأخّر عن المجلّى في ميدان السباق.

(**وقوله تعالىٰ: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاَتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾**[10] **أي: رتبته في التأخّر في عبادة ربّه، وتسبيحه الذي يعطيه من التنزيه استعداده**).

لمّا فسّر المصلّي بالمتأخّر جعل صلاته رتبته في التأخّر في العبادة، أي: كلّ منّا ومن الحقّ الظاهر بصور عقائدنا قد علم صلاته، أي: مرتبته في التأخّر وتسبيحه لربّه،

---

١. وهو الأوّل (جامي).

٢. أي في مقام صلاتناله متأخّرين عنه (جامي).

٣. كما ظهر أمره في الصورة الأولى (ص).

٤. نحن (جامي).

٥. أي بحسب أحوالنا التي نتحوّل فيها بحسب تقلّبه في الشؤون والأفعال (جامي).

٦. أي الحقّ (جامي).

٧. في كلّ لحظة ولمحة من تلك الأحوال التابعة لتقلّبه في شؤونه وأفعاله، فباعتبار هذه التبعيّة نحن مصلّون له متأخّرون عنه، وباعتبار تجلّيه علينا بحسب استعداداتنا هو مصلٍّ علينا (جامي).

٨. «الحَلبة ـ بالفتح ـ الدفعة من الخيل في الرهان، وخيل تجتمع للسّباق من كلّ أوب لاتخرج من إصطبل واحد» (قاموس).

٩. وذلك لأنّ مرآة الحقّ يظهرنا على ما نحن عليه، فما نكون عنده إلّا بحسب حالنا في صلاتنا، ولو كنّا فيه بحسبه فقد كملت صلاتنا كصلاة أهل الكمال والرسوخ (جندي).

١٠. النور(٢٤): ٤١.

أمّا صلاتنا له وتسبيحنا إيّاه فتحميدنا وثناؤنا عليه بالوجه المشروع لنا وتنزيهنا إيّاه عمّا لايليق بحضرته، وأمّا صلاته لنا وتسبيحه إيّانا فتكميله إيّانا[١]، وجعله لنا موصوفاً بالصفات الجماليّة والجلاليّة، وتطهيرنا[٢] عن دنس النقائص ورين الحجب الامكانيّة، هذا لسان إشارته، وهو لسان الباطن المُعْرِب عن مطلع الآية.

وأمّا لسان عبادته الذى هو لسان الظاهر فمعناه: كل من الأعيان الموجودة قد علم رتبته فى عبادة ربّه وتسبيحه الذي[٣] يعطيه استعداده وهو تنزيه كلّ من الأعيان ربّه علىٰ حسب استعداده من النقائص اللاّزمة لعينه، وعلم أنّ رتبته في عبادته متأخّرة عن صلاة ربّه له، فإنّه لولا صلاته ورحمته الوجوديّة، واخراجه للأعيان من ظلمات العدم إلىٰ الوجود، وظلمات الضلالة إلىٰ نورالهداية، ما كان أحد منهم يصلّي.

فقوله: **(في عبادة ربّه)** متعلّق برتبته، لابالتأخّر، أي: علم رتبته في عبادة ربّه، وضمير «يعطيه» عائد إلىٰ «كلّ»، وفاعله «استعداده».

وفي بعض النسخ: **(عن عبادته ربّه)** فحينئذ يكون متعلّقاً بالتأخّر، وفي بعض النسخ أيضاً **(عن عبادة ربّه)** فمعناه: كلّ قد علم صلاته، أي: رتبته في عبادته أنّها متأخّرة عن صلاة ربّه له وعبادة ربّه إيّاه بالايجاد والايصال إلىٰ الكمال والرحمة والمغفرة، كما قال[٤] في موضع آخر. **(فيعبدني وأعبده)**، لكن الأوّلين أنسب إلىٰ الأدب بين يدي الله تعالىٰ.

(فما من شيء إلاّ وهو يسبّح بحمد ربّه الحليم[٥]**)** أي: الذي لايعاجل بالعقوبة، ويعفو عن كثير من السيئات.

(الغفور[٦]**)** الذي يستر ذنوب الذوات، وقد يجعلها للمحبوبين من الحسنات.

---

١. هذا معنى صلاته لنا.

٢. هذا معنى تسبيحه لنا.

٣. صفة قوله: «ربّه».

٤. أي قال الشيخ في آخر الفصّ الإبراهيمي.

٥. أي المتنزّل إلى رتبة مّن هو دونه، وهذا التنزّل هو ظهوره بصور الأشياء لاظهار كمالاته، فهو ناظرٌ إلى الحمد (جامي).

٦. أي الساتر هذا التنزّل، كما هو مقتضى التنزيه والتسبيح (جامي).

(ولذلك[١] لانَفْقَهُ تسبيح العالم[٢] علىٰ التفصيل واحداً واحداً[٣]) .

أي، ولأجل أنّ لكلّ شيء تسبيحاً خاصّاً، ونحن لانقدر علىٰ الاطّلاع علىٰ تفاصيل الوجود وأسراره كلّها، لانفقه تسبيح العالم كلّه.

(و ثمَّ مرتبة يعود الضمير) أي: ضمير بحمده **(علىٰ العبد المسبّح فيها)** .

أي، في تلك المرتبة، ويجوز أن يعود ضمير «فيها» إلىٰ الصلاة، وهي: **(في قوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[٤] ، أي: بحمد ذلك الشيء، فالضمير الذي في قوله: «بحمده» يعود علىٰ الشيء، أي: بالثناء الذي يكون عليه)[٥]** .

أي، كما أنّ كلّ شيء يسبّح ربّه المطلق ويحمده، كذلك في مرتبة أُخرىٰ يسبّح نفسه ويحمده، فتنزيهه لربّه تنزيه لنفسه وحمده له حمد لنفسه، فيعود ضمير «بحمده» إلى نفس الشيء المسبّح، ، وذلك لأنّ الهويّة الأحديّة[٦] كما هي ظاهرة بالمرتبة الإلهيّة، وصارت معبودة للكلّ، كذلك ظاهرة في المراتب الكونيّة.

فحينئذٍ، إذا سبّح شيء من الأكوان نفسه تسبّح الهويّة الظاهرة علىٰ صورته، وهي عينه، فهو المسبِّح والمسبَّح، وهو الحامد والمحمود.

(كما قلناه في المعتقد: إنّه أنّما يثني[٧] علىٰ الإله[٨] الذي في معتقده ويربط به[٩]

---

١. أي لعموم تسبيح كلّ شيء (جامي).

٢. أي أفراد العالم (جامي).

٣. فإنّ خصوصيّة كلّ أحدٍ لادخل للآخر فيه وإلّا لايكون خصوصيّة له، هذا كلّه في التسبيح والحمد اللذين في صلاة العبد. وأمّا إذا أخذ على ما هو في صلاة الحقّ فالضمير المذكور حينئذٍ أنّما يعود إلى الشيء، وإلى ذلك أشار بقوله: «ثمّة مرتبة يعود الضمير» (ص).

٤. الإسراء(١٧): ٤٤.

٥. فإنّ الحمد هو الثناء، وثناء الحقّ على الشيء بما هو عليه ممّا يثنى به ثناء الحقّ على نفسه؛ فإنّ العبد مصنوع له تعالى، وثناء الصانع راجع إلى الصانع (جامي).

٦. أي أحديّة الوجود، ويمكن أن يراد بها مرتبة الذات الصرفة والإلهيّة مرتبة الواحديّة.

٧. في صلاته التي هي صلاة العبد للحقّ (جامي).

٨. المجعول الذي (جامي).

٩. ربط العبد بالإله غير المجعول (جامي).

نفسه و[١] ما كان من عمله فهو راجع إليه، فما أثنى إلّا على نفسه، فإنّه من مدح الصنعة فأنّما مدح الصانع بلاشكّ، فإنّ حسنها وعدم حسنها راجع إلىٰ صانعها[٢]، وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه[٣]، فهو صنعته[٤]، فثناؤه علىٰ ما اعتقده ثناؤه علىٰ نفسه).

شبّه ثناء الاشياء علىٰ أنفسها بالثناء علىٰ ما هو مجعول لها، أي: الانسان يثني على الإله الذي هو في اعتقاده إله، وهو في الحقيقة مجعول له مصنوع، وهو جاعله وصانعه، لأنّ الإله المطلق لاينحصر بتعيّن خاصّ ولابعقد معيّن فكلّ ثناء يثني عليه فهو ثناء علىٰ نفسه، وهو لايشعر بذلك، لأنّ كلّ من أثنى علىٰ الصنعة أثنىٰ علىٰ صانعها، لأنّ حسنها وعدم حسنها راجع إليه.

(ولهذا يذمّ معتقد غيره[٥]، ولو أنصف[٦] لم يكن له ذلك[٧]).

أي، ولأجل أنّه يعيّنه فيما أدركه يذمّ ما عيّن غيره، وجعل معتقد نفسه محموداً، ولو أنصف لم يكن له أن يذمّ معتقد غيره، فإنّه أيضاً مثله.

(إلّا أنّ صاحب هذا المعبود الخاصّ جاهل[٨] بلاشكّ في ذلك[٩]، لاعتراضه علىٰ غيره فيما اعتقده في الله[١٠]).

أي، فثناؤه علىٰ ما اعتقده ثناء علىٰ نفسه إلّا أنّه جاهل لايشعر بذلك، ولو كان له شعور به لما اعترض علىٰ غيره فيما اعتقده وأثنىٰ عليه، لأنّه لوعلم أنّ معبوده مجعول لنفسه وهو يثني علىٰ نفسه، لعلم أنّ ما جعله غيره مجعول له وثناؤه عائد إليه، والذوات

---

١. أي ولكن ما كان (جامي).

٢. والمدح والذمّ راجعان إليهما (جامي).

٣. إن كان ذانظرٍ وامّا المقلّد فهو أنّما يقلّد ذانظرٍ، فإلهه أيضاً مصنوع للناظر فيه (جامي).

٤. المعمولة له (جامي).

٥. فإنّه على خلاف ما صنعه (جامي).

٦. إنصافَ عارفٍ بالأمر (جامي).

٧. أي ذلك الذمّ لمعتقد غيره (جامي).

٨. لاإنصاف له (جامي).

٩. لحضرة الحقّ في صورة اعتقاده المعمول له (جامي).

١٠. الجامع لجميع الأسماء بحقيقة المطلقة الجمعيّة الأحديّة (جامي).

مجبولة علىٰ الثناء علىٰ أنفسها، ولو علم أنّ معبوده المعيّن، وهو الإله المطلق الذي تجلّىٰ في قلبه وتعيّن بحسب استعداده، لعلم هذا المعنىٰ في إله غيره أيضاً، فلم ينكر عليه.

(**إذ لو عرف ما قال الجنيد «لون الماء لون انائه» لسلّم لكلّ ذي اعتقاد ما اعتقده**[١]**، وعرف الله في كلّ صورة**).

أي، إذ لو عرف أنّ الحقّ هو الذي يتجلّىٰ بصور الأعيان وصور الأذهان بحسب الاستعدادات وقابلياتها، يسلّم لكلّ ذي اعتقاد ما اعقتده.

(**وعرف الله في كلّ صورة**) يظهر بها، وآمن بالحقّ فيها، وكان من أصحاب السعادة العظمىٰ.

وقوله: (**وكلّ معتقد**) بالاعتقاد الخاصّ (**فهو ظانّ**[٢]**، ليس بعالم**[٣]).

إذ لو كان عالماً عارفاً لعرف الله في كلّ الصور والعقائد، فـ«كلّ» مبتدأ «فهو ظانّ» خبره، ويجوز أن يكون معطوفاً علىٰ قوله: (**في كلّ صورة**) أي: عرف الله في كلّ صورة، وكلّ عقيدة، فيفتح القاف.

(**فلذلك**[٤] **قال تعالىٰ: «أنا عند ظنّ عبدي بي» أي: لاأظهر له إلّا في صورة معتقده، فإن شاء**[٥] **أطلق**) وعبد الإله المطلق الظاهر في كلّ المظاهر والمجالي.

(**وإن شاء قيّد**)[٦] بصورة معيّنة يعطيها استعداده (**فإله المعتقدات**[٧و٨] **تأخذه الحدود**) لأنّه مقيّد معيّن (**وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإنّ الإله المطلق**[٩] **لايسعه**

---

١. فإنّ اللون الذي اكتسبه الحقّ في ذلك المعتقد عين لون الحقّ وتلك الصورة صورة الحقّ (ص).

٢. ظنّاً غير مطابق للواقع باعتبار حصره في صورة معتقده، وإن كان صادقاً باعتبار أنّه من صوره (جامي).

٣. بالأمر على ما هو عليه (جامي).

٤. أي لأجل أنّ كلّ معتقد ظانّ (جامي).

٥. الأمر على ما هو عليه، أطلق وشاهد الحقّ في جميع الصور الاعتقاديّة وغيرها (جامي).

٦. ببعضها على ما هو عند أصحاب النظر والتقليد (جامي).

٧. وبيّنّ أنّ الحقيقة ما لم تكن محصورة تحت انضباط الصورة لاتقبل الحدّ أصلاً ... وإليه أشار بقوله: وإله المعتقدات تأخذه (ص).

٨. أي الإله الذي له نسبة إلى صورة خاصّة من الصور المعتقدة بالنسبة إلى كلّ معتقد (جامي).

٩. من حيث إطلاقه (جامي).

شيء، لأنّه عين الاشياء وعين نفسه[1]**، والشيء لايقال فيه: يسع نفسه ولا لايسعها فافهم، والله يقول الحقّ**[2] **وهو يهدي السبيل)**.

أي، القلب لمّا كان معيّناً مقيّداً مكتنفاً بعوارض تعيّنه وحدود تشخّصه، لايدرك إلّا مثله، ولايسعه إلّا ما هو معيّن محدود مثله، والإله المطلق جلّ عن الحدود وعزّ عن الاحاطة، فلايسعه شيء فكيف يسعه وهو عين الاشياء؟، ولاشيء غيره، ولايوصف الشيء بأنّه يسع لنفسه، ولابأنّه لايسعها فافهم ترشد.

لايقال: قوله (**فإنّ الإله المطلق لايسعه شيء**) يناقض ما ذكره من قبل «من أنّ قلب العارف يسع الحقّ»، لأنّ ذلك بحسب التجلّي، والتجلّي لايكون إلّا علىٰ قدر استعدادات المتجلّى له والمتجلّي له عين مقيّد، فلايمكن أن يتجلّىٰ له الحقّ المطلق من حيث اطلاقه، إذ هذا النوع من التجلّي لايبقي للمتجلّى له وجوداً وتعيناً للمنافاة بينهما، ولايمكن أن يتجلّىٰ لشيء بجميع أسمائه وصفاته دفعة، وهذا هو المراد، وإن كان قلب الكامل العارف قابلاً لجميع التجلّيات الاسمائية، لكن لايتجلّىٰ له الحقّ دفعة بالجميع، ولا له قابلية ذلك.

والله يقول الحقّ بلسان الكاملين، ويهدي سبيله للمتوجّهين إليه والطالبين، وهو الموفّق للرشاد، ومنه المبدأ وإليه المعاد، وهذا آخر ما أردنا بيانه، والحمد لله علىٰ التوفيق[3]، والشكرُ لوليّ الحقائق.

---

١. فالوجود كلّه عينه ونفسه (جامي).

٢. بلسان العبد (جامي).

٣. امروز كه غرّة شعبان المعظّم ١٣٠١ مى باشد بتوجّهات أولياء حق ﷺ فراغت از مقابله و تصحيح وثبت حواشي و اصلاح ميسّر ومرزوق گرديد. اين عبارت عالمى ـرضـ است كه نسخه حاضر را بيش از صد سال پيش از اين تصحيح و تحشيه فرموده است.

«اللهمّ اجعلني ممّن آمن وعمل بالكتاب واغفرلي ولوالديّ يوم يقوم الحساب». باسمه تعالى شأنه: دوره چهارم تدريس وتصحيح وتحشيه اين صحيفه مكرّمه كه تفسير أنفسى قرآن كريم است در يك شنبه سيزدهم شعبان المعظّم ١٤١٠ هـ. ق = ١٣٦٨/١٢/٢٠، هـ. ش به توفيقات حقيقة الحقائق وصورة الصور در دار العلم قم به اتمام رسيده است. وأنا العبد الحسن بن عبدالله الطبري الآملي المدعوّ بحسن زاده آملي، وآخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمين.

تكملة الكتاب

ويشتمل على:

١ ـ فصّ حكمة عصمتية في كلمة فاطميّة

٢ ـ مفاتح المخازن



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

فص حكمة عصمتية في كلمة فاطميّة

قوله (سبحانه): ﴿سبحان الذى خلق الأزواج كلَّها ممّا تنبت الأرض ومن أنفسهم وممّا لايعلمون.﴾

والأزواج ذاتُ مصاديقَ لاتحصىٰ:

منها: العقل الكلّ والنفس الكلّية.

ومنها العلم والعمل. وإن شئت قلت: العلم روحٌ والعمل جسده، فللعلم علوّ المكانة، وللعمل علوّ المكان. والعلم مقوِّم روح الإنسان ومشخِّصه، والعمل مشخِّص بدن الإنسان من حيث هو بدنه. والعقل العملي تابع للعقل النظري، قوله (صلّى اللّه عليه وعلى آله وسلّم): «العلم إمام العمل والعمل تابعه».

ومنها السماء والأرض.

ومنها الوجود والماهيّة.

ومنها المذكّر والمؤنث من كل حيوان.

ومنها الروح والبدن، ويشبه أنْ يتولّد الروح من نطفة الذكر، والبدن من نطفة الأُنثىٰ.

ومنها ماتُنْبت الأرض مطلقاً كالنخلة مثلاً حيث إنّ الأُنثىٰ منها تحتاج إلى اللقاح كما

تحتاج المرأة إلى اللقاح، قوله (تعالى شأنه): ﴿وأرسلنا الرياحَ لواقحَ﴾. وفي الخبر «أكرموا عمّتكم النخلةَ» وإنّما كانت عمّةَ الإنسان لما في الأثر الصادقي من أنّها خُلِقَتْ من فضلة طين آدمَ عليه السلام.

ومنها المَرْخ والعَفار، قوله سبحانه: ﴿الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا انتم منه توقدون﴾ وقوله سبحانه: ﴿أفرأيتم النار التى تورون ءأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون نحن جعلناها تذكرة ومتاعاً للمقوين﴾ أى الشجر الذى تقدح منه النّار. ومن أمثال العرب: «فى كل شجرٍ نارٌ واستمجد المرخ والعفار». والمرخ ذكر والعفار أنثى، يقطع منهما غصنان مثل السواكين فيسحق المرخ على العفار وهما أخضران يقطر منهما الماء فتنقدح النار باذن اللّه تعالىٰ.

ومنها الأعصاب المنشعبة من دِماغ الرأس، فإنّها سبعةُ أزواج، وكلٌّ واحد منها مزدوج من عصبتين.

ونظائرها ممّا لاتُحصىٰ.

❊❊❊

النكاح سارٍ في الوجود كلّه بالحركة القدسيّة الحبيّة في مراتبه الكلية المنقسمة إلى أنواعه الخمسة الموجبة لإنتاج العوالم المعنوية والروحية والنفسية والمثالية والحسيّة على اختلاف صورها؛ لأنّ هجّير الوجودِ الجودُ أزلاً وأبداً، والوهب والاتّهاب والإنتاج تدور، والإفاضة والاستفاضة وطرائف النعم تَفور: ﴿يسأله مَنْ في السموات والأرض كلّ يوم هو فى شأن﴾: والحركة مطلقاً حبّية، والفيض فائض من الحركة الحبّية.

فأوّل النكاحات الخمسة الكلية هو التوجّه الإلهي الذاتي من حيث الأسماء الأُوَل الأصلية التي هي مفاتيح غيب الهوية الإلهيّة والحضرة الكونيّة.

ثم الاجتماع الأسمائي لإيجاد عالم الأرواح ـ أي العقول المفارقة ـ وصورها في النَّفَس الرحماني المسمّىٰ بالطبيعة الكلية والصادر الأوّل والرَقّ المنشور والنور المرشوش وماء الحياة ﴿ومن الماء كلَّ شىءٍ حىٍّ﴾، والأسماء العظام الأُخرىٰ.

ثم اجتماع الأرواح النورية لإيجاد عالم الأجساد الطبيعيّة والعنصرية.

ثم الاجتماعات الأُخرى المنتجة للمولّدات الثلاثِ ولواحقِها.

والنكاح الخامس يختصّ بالكون الجامع الذي هو مجمع بَحْرَي الغيب والشهادة، أي الإنسان الكامل.

ومن خَلْق الأزواج والنكاح الساري أنّ اللّه (سبحانه) ألّف الروح والنفس الحيوانية، فالروح بمنزلة الزوج، والنفس الحيوانيّة بمنزلة الزوجة، وجَعَلَ بينهما تعاشقاً، فمادام في البدن كان البدن حيّاً يقظانَ، وإذا فارقه لابالكلية بل تعلّقه باقٍ كان البدن نائماً، وإذا فارقه بالكلّية فالبدن ميّت، قوله (تعالىٰ شأنه): ﴿**اللّه يتوفّى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويُرسل الأُخرى إلى أجل مسمّى إنّ فى ذلك لآيات لقوم يتفكّرون**﴾.

***

والعلم والعين على أساس التثليث، كما أنّ أنواع الإدراك ثلاثةٌ، وهي الإحساس والتخيّل والتعقّل، وأمّا التوهّم فالوهم كأنّه عقلٌ ساقطٌ. والعلم حصول النتيجة من الأصغر والأكبر والأوسط؛ والعين إيجاد الأعيان فيبتدئ النكاح الساري العيني من الفردية الثلاثة وهي الذات الأحدية، أي التوجّه الذاتي الإلهي، والأسماء الإلهية، والطبيعة الكلية التي هي النَّفَس الرحماني؛ وهذا هو نكاح الفردية الأُولىٰ.

وهكذا في خلق الإنسان مثلاً: ﴿**فلينظر الإنسانُ ممَّ خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب**﴾ ففي هذا الخلق أبٌ وأُمّ وهيئة خاصّة منهما، فهو أيضاً على أساس التثليث. والترائبُ جمع التريبة كالكتائب والكتيبة، وهي جِدار العظامِ التي من مقاديم البدن، والصلب جدار العظامِ التي من ظَهْر البدن سواء كانت الجداران من المرء أو المرأة، كما أنّ الماء الدافق هو منيّ الرجل والمرأة لمّا امتزجا في الرحم واتّحدا عُبِّرَ عنهما، وهو مفرد؛ فهذه الكريمة نحو مافي سورة النحل: ﴿**وإنّ لكم فى الأنعام لعبرة نسقيكم ممّا فى بطونه من بين فرثٍ ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين**﴾.

***

والإنسان الكامل سواء كان مذكّراً أو مؤنّثاً ثمرة شجر الوجود، أي غاية حركتي الإيجادية والوجودية. فسرُّ مطلق الإيجاد بل السرّ المخصوص بإيجاد الإنسان هو تكوّن تلك الثمرة من تلك الشجرة؛ فالمرأة مَصنعة الصنع الإلهي؛ فإنّ الغرض من

إيجاد الإنسان ومطلق الإيجاد هو أنْ يتجلّى الحق المتحقِّق بكمال ذاته أزلاً وأبداً بالكمال الأسمائي المتوقّف على الظهور، فهي **﴿كشجرة طيِّبة أصلها ثابتٌ وفرعها فى السماء تُؤْتى أُكُلَها كلَّ حين بإذن ربِّها * نساؤكم حرثٌ لكم * أفرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون * هو الذى يُصوِّركم فى الأرحام كيف يشاء * ووصّينا الإنسان بوالديه إحساناً حَمَلَتْه أمّه كُرْهاً ووضعته كُرْهاً﴾**. الكَره بالفتح: المشقّة التي تَنال الإنسانَ من خارج ممّا يُحْمل عليه بإكراه، ومنه «القيد كَرْهٌ»؛ والكُره بالضمّ: ماينالُه من ذاته وهو الكراهة: **﴿حملته أُمُّه كُرهاً... * وقضىٰ ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه وبالوالدين إحساناً إمّا يبلغنّ عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أفٍّ ولاتنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربِّ ارحمهما كما ربَّيانى صغيراً﴾**.

وعن ابن عباس قال، قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه و على آله):

أنا الشجرة، وفاطمة حملها، وعليّ لقاحها، والحسن والحسين ثمرها، والمحبّون لأهل البيت ورقها من الجنّة حَقّاً حقّاً.

* * *

الإنسان الكامل إنْ كان مذكّراً فهو مظهر العقل الكلّ وصورته، وإنْ كان مؤنّثاً فهو مظهر النفس الكلّية وصورتها؛ فسيّد الأوصياء وسرّ الأنبياء والمرسلين عليٌّ العالي الأعلى صورة العقل الكلّي ومظهره على الوجه الأتمّ، وحقيقة أُمّ الكتاب سيّدة نساء العالمين فاطمة البتول الزهراء صورة النفس الكلّية ومظهرها، هكذا.

﴿مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لايبغيان يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾.

وفي تفسير *مجمع البيان* لأمين الإسلام الطبرسي عن سلمان الفارسي وسعيدبن جبير وسفيان الثوري: «أنّ البحرين عليٌّ وفاطمة، والبرزخ محمّد، واللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين». وفي الأثر: «أنّ النبيّ (صلّى اللّه عليه وعلى آله وسلّم) كان يُحِبُّها - أي فاطمة - ويكنّيها بأُمّ أبيها».

وأقول: حيث إنّ العقل الكلي أبٌ، والنفس الكلية أُمٌّ، وظهرتِ الموجودات عنهما، وأُمّ الأنوار والفضائل فاطمةُ عقيلة الرسالة مظهر النفس الكلّية على الوجه الأتمّ، فهي أُمّ أبيها الخاتم، على هذا التفسير الأنفسي الأقوم، فافهم. وتدبّر في المقام

قوله (سبحانه) ﴿**الرجال قوّامون على النساء بما فضل اللّه بعضهم على بعض ...**﴾، وقوله (تعالى شأنه): ﴿**وللرجال عليهنّ درجة**﴾، ونظائرهما من الروايات أيضاً.

* * *

قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وعلى آله وسلّم) حكايةً عن اللّه (تعالى):

أنا الله وأنا الرحمن، خلقتُ الرحمَ وشققتُ لها اسماً من اسمي، فمن وصلها وصلتُه، ومن قطعها قطعتُه.

فاعلم أنّ وصلها بمعرفة مكانتها وتفخيم قدرها؛ إذ لولاها لم يظهر تعيّن الروحُ الإنساني، وأنّ قطعها بازدرائها وبَخْسِ حقّها.

ثمّ إنّ الطبيعة أيضاً رحم كرحم الأُنثىٰ، والرحم اسم لحقيقة الطبيعة، فهي مشتقّة من الرحمن، والحديث المذكور ومفاد الوصل والفصل صادقان عليها بلامراء. والطبيعة حقيقة جامعة بين الكيفيّات الأربع، أي إنّها عين كلٍّ واحدة منها، وليس كلٌّ واحدة من كلِّ وجه عينَها بل من بعض الوجوه، بمعنى أنّ البدن جوهر أسطقسي مركّب من عناصرَ، وتلك العناصر غير موجودة بصرافتها في المزاج، بل البسائط ـ وهي تلك العناصر ـ إذا امتزجَتْ وانفعل بعضُها عن بعض تأدّىٰ ذلك بها إلى أنْ تخلعَ صورها فلاتكون لواحد منها صورته الخاصّة ولبستْ حينئذ صورةً واحدةً. ولايخفى عليك أنّ كلّ كمال يحصل للإنسان بعد مفارقته عن النشأة الطبيعيّة فهو من نتائج مصاحبة روحه للمزاج الطبيعي، فاعملْ حسنَ رويّتك فى الآيات والروايات الواردة في الدنيا المحمودة.

وفي حديث الاشتقاق:

«هذه فاطمة وأنا فاطر السموات والأرض، فاطم أعدائي من رحمتي يوم فصل قضائي، وفاطم أوليائي عمّا يعيرهم ويشينهم، فشققتُ لها اسماً من اسمي». وقال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وعلى آله وسلّم): «إنّ اللّه شقَّ لك يافاطمةُ اسماً من أسمائه، وهو الفاطر وأنت فاطمة». وقد دريتَ أنّ الرحم مشتقّة من الرحمن فادرِ أنّ وديعة المصطفىٰ فاطمة الإنسية الحوراء هي مطلع الأنوار العلوية ومشكاة الولاية وأُمّ الأئمّة وعَيْبَةُ العلم ووِعاءُ المعرفة.

* * *

كانت فاطمة بنت رسول اللّه ﷺ ذاتَ عصمة بلادغدغة و وسوسة، وقد نصّ كبار العلماء كالمفيد والمرتضى وغيرهما بعصمتها عليها السلام بالآيات والروايات، والحقّ معهم والمكابر محجوجٌ مفلوجٌ.

وكانت (صلوات اللّه عليها) جوهرةً قدسيّة في تعيّن إنسيّ، فهي إنسيةٌ حوراءٌ وعصمة اللّه الكبرىٰ.

وحقيقة العصمة أنّها قوّة نوريّة ملكوتيّة تعصِمُ صاحبَها عن كل مايَشينُه من رجس الذنوب والأدناس والسهو والنسيان والجهل ونحوها من الرذائل النفسانية. ومن هو ذوالعصمة مصونٌ عن الزلل في تلقّي الوحي وسائر الإلقاءات السبّوحيّة وفي جميع شؤونه العبادية والخَلْقية والخُلُقية والروحانية وغيرها من أوّل الأمر: قوله (سبحانه) ﴿وآتيناه الحكم صبيّاً﴾.

فاعلم أنّ العترة ـ و فاطمةُ منهم ـ معصومة كما نَصَّ به الوصيّ الإمامُ علي عليه السلام في النهج: وكيف تَعْمهون وبينكم عترةُ نبيّكم، وهم أزِمّةُ الحقِّ وأعلام الدين وألسنة الصدق، فأنْزِلوهم بأحسنِ منازل القرآن، ورِدُوهم ورودَ الهِيمِ العطاشِ.

ونطق ابنُ أبي الحديد المعتزلي في شرحه بالصواب حيث قال:

«فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن» تحته سرٌّ عظيم، وذلك أنّه أمَرَ المكلّفينَ بأنْ يجروا العترةَ في إجلالها وإعظامها والانقياد لها والطاعة لأوامرها مجرى القرآن.» ثم قال:

فإنْ قلت: فهذا القول منه يُشْعر بأنّ العترة معصومة، فماقول أصحابكم ـ يعني بهم القائلين بمذهب الاعتزالَ ـ في ذلك؟

قلت: نصّ أبومحمّدبن متويه في كتاب *الكفاية* على أنّ علياً عليه السلام معصوم، وأدلّة النصوص قد دلّتْ على عصمته والقطع على باطنه ومغيبه، وأنّ ذلك أمرٌ اختُصَّ هو به دون غيره من الصحابة. فتدبّر.

وإذا دريتَ أنّ بقية النّبوّة وعقيلة الرسالة ووديعة المصطفىٰ وزوجة ولي اللّه وكلمة اللّه التّامة فاطمة عليها السلام ذات عصمة، فلابأس بأنْ تشهد في فصول الأذان والإقامة بعصمتها وتقول مثلاً: «أشهد أنّ فاطمة بنت رسول اللّه عصمة اللّه الكبرىٰ» أو نحوها.

* * *

لا تجدُ رجلاً صاحبَ عصمة كانت امرأتُه أيضاً صاحبةَ عصمةٍ إلّا الوصيَ الإمامَ اميرالمؤمنين علياً عليه السلام وكفوه فاطمة بنت رسول اللّه صلى الله عليه وآله ولو لم يكن الوصيُّ علي عليه السلام لم يكن أحدٌ كفواً لفاطمةَ عليها السلام فعليّ الوصي عليه السلام خُصَّ بخصيصةٍ ما أشركه فيها أحدٌ ولا يُشْرِكه فيها قطُّ. وفي الأثر النبوي: «ياعلي، لولاك لما كان لها كفوٌ على وجه الأرض». وفي الأثر الصادقي: «لولا إنّ اللّه خلق أميرالمؤمنين عليه السلام لفاطمةَ ماكان لها كفوٌ على وجه الأرض».

وفي *الكافي* عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول:

«بينا رسول اللّه صلى الله عليه وآله جالس إذ دخل عليه ملك له اربعة وعشرون وجهاً فقال: يامحمّد، بعثني اللّه (عزّ وجلّ) أن أزوّج النور من النور، قال: من ممّن؟ قال: فاطمة من عليّ... ». والنكاح على الكفاءة وليس لغير المعصوم على ذات العصمة سبيل، فافهم.

* * *

آية المباهلة وهي قوله تعالى ﴿**فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل ...**﴾ تدلّ على تفضيل فاطمة المعصومة أُمّ أبيها وأُمّ الأئمّة على جميع النساء، كما تدلّ على غاية فضل الوصيّ الإمام علي عليه السلام وعلوّ درجته؛ إذ جعله الله نفس رسوله خاتم الأنبياء وسيّدهم، ولا يمكن أن يقال: إنّ نفسيهما واحدةٌ فلم يبق المراد مِن ذلك إلّا المساوي، وكان رسول اللّه صلى الله عليه وآله أفضل النّاس فمساويه كذلك أيضاً.

وبالجملة، وفيه دليل لا شيء أقوى منه على فضل أصحاب الكساء عليهم السلام. وقد أجمعتِ الأُمّةُ على أنّ أصحاب الكساء في المباهلة هم فاطمةُ وأبوها وبعلُها وابناها الحسن والحسين فقط ولم يكن معهم أحد. ولم يدّعِ أحدٌ دخولَ غير النبيّ والوصيّ الإمام اميرالمؤمنين عليّ وكفوه فاطمةَ وولديهما الحسن والحسين في المباهلة، والمدّعي مفترٍ على اللّه ورسوله بلامراء. الحمد للّه الذي جعلنا من المتمسّكين بولايتهم.

وقد روى المفسّرون في تفسير آية المباهلة عن عائشةَ: أنّ رسول اللّه خرج وعليه مرط مرجّل من شعرٍ أسودَ، فجاء الحسن فأدْخَلَه، ثمّ جاء الحسين فأدخله، ثم فاطمة، ثم علي، ثم قال ﴿**إنّما يريدُ اللّهُ ليذهبَ عنكمُ الرجسَ أهلَ البيتِ ...**﴾. فاعلم أنّ الإماميّة

(أنار اللّه برهانهم) يَعْنونَ بأصحاب الكساء وآل العباء هؤلاء المعصومين المنصوصين من آية المباهلة . وإنّما قَدَّمَ الأبناءَ والنساء على الأنفس لينبّه على لطف مكانهم وقرب منزلتهم ، ولِيؤذِنَ بأنّهم مقدمون على الأنفس مفدون بها .

* * *

كلّ واحد من آل العباء قد عُبِّرَ في الآثار بالخامس : تارةً بخامس أصحاب الكساء ، وأُخرىٰ بخامس أهل العباء ، وأُخرىٰ بخامس أهل الكساء . ففي مروج المسعودي :

لمّا دُفِنَ الحسن عليه السلام وقف محمدبن الحنفيّة أخوه على قبره فقال : «لئن عزّتْ حياتك لقد هدّتْ وفاتُك ، ولنعم الروح روحٌ تضمّنه كفنك ، ولنعم الكفن كفن تضمّن بَدَنَك ، وكيف لاتكون هكذا وأنت عقبة الهدىٰ وخلف أهل التقوىٰ وخامس أصحاب الكساء ... » .

وفي *بشارة المصطفى* للعمادالطبري :

قال جابر بن عبداللّه الانصاري زائراً الإمام أبا عبداللّه الحسين في يوم الأربعين : «فأشهد أنّك ابن خير النبيّين ، وابن سيّد المؤمنين ، وابن حليف التقوىٰ ، وسليل الهدىٰ ، وخامس أهل الكساء» .

وفي *مصباح* ابن طاوس في زيارة الوصي الإمام علي عليه السلام : «السلام على صاحب الحوض وحامل اللواء ، السلام على خامس أهل العباء ... » .

فربيبة بيت النبوّة ووليدة أغصان النبوّة أُمّ الأئمّة فاطمة المعصومة هي خامسة أصحاب الكساء وخامسة آل العباء (صلوات اللّه وسلامه عليها) .

* * *

وتدبّر مانتلوه عليك في المقام :

العدد الخمس الذى هو خامس الدائرة الأبجديّة يكتبونه تارة هكذا : «ه» ، وأُخرىٰ هكذا : «⊘» إشارة إلى دائرة الوجود وقوسي النزول والصعود ، قوله سبحانه ﴿**يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض ثمّ يعرج إليه فى يومٍ كان مقداره ألف سنة ممّا تعدّون**﴾ فالأمر دوري لايزال في الروحانيات والجسمانيات وتحدث بينهما الأشكال العجيبة الغريبة ،

يرشدك إلى ذلك تجدّد الأمثال والحركة في الجوهر الطبيعي وما يدور من الجديدين وما فيهما، قوله سبحانه ﴿**والقمر قدّرناه منازلَ حتى عاد كالعرجون القديم**﴾ .

* * *

الحضرات الكليّة خمسٌ هي اللاهوت والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع الذي هو الإنسان الكامل .

أنواع الساعة خمسة ؛ فمنها ماهو في كلّ آنٍ وساعة ؛ ومنها الموت الطبيعي كما قال (عليه الصلوة والسلام) : «مَنْ مات فقد قامتْ قيامتُه» ؛ ومنها الموت الإرادي : «موتوا قبل أنْ تموتوا» ؛ ومنها ماهو موعودمنتظر للكلّ كقوله تعالىٰ : ﴿**إنّ الساعة آتية لاريب فيها**﴾ ورسالتنا في الرتق والفتق متكفّلة لبيانها ؛ ومنها مايحصل للعارفين الموحّدين من الفناء في اللّه والبقاء به ويسمّىٰ بالقيامة الكبرىٰ .

العُرُش خمسة : عرش الحياة وهو عرش الهوية ؛ وعرش الرحمانية ؛ والعرش العظيم ؛ والعرش الكريم ؛ والعرش المجيد .

أنواع القلب خمسة : القلب النفسي ؛ والقلب الحقيقي المتولّد من مشيمة جمعية النفس ؛ والقلب المتولّد من مشيمة الروح ـ أي القلب القابل للتجلّي الوجودي الباطني ـ والقلب الجامع المسخَّر بين الحضرتين ؛ والقلب الأحدي الجمعي .

ألسنة الحمد خمسة : إنّ حقيقة الذكر عبارة عن تجلّيه لذاته بذاته من حيث الاسم المتكلّم إظهاراً للصفات الكمالية ووصفاً بالنعوت الجلالية والجمالية في مقامي جمعه وتفصيله ، كما شهد لذاته بذاته في قوله ﴿**شهد اللّه أنّه لاإله إلّا هو**﴾ . وهذه الحقيقة لها مراتبُ : أعلاها وأوليها مافي مقام الجمع من ذكر الحقّ نفسه باسمه المتكلّم بالحمد والثناء على نفسه ، وفي الحديث : «لاأُحصي ثناءً عليك ، أنت كما أثنيتَ على نفسك» ؛ وثانيها ذكر الملائكة المقرّبين وهو تحميد الأرواح وتسبيحها لربّها ؛ وثالثها ذكر الملائكة السماوية والنفوس الناطقة المجرّدة ؛ ورابعها ذكر الملائكة الأرضية والنفوس المنطبعة مع طبقاتها ؛ وخامسها ذكر الأبدان ومافيها من الأعضاء ، وكلٌّ ذاكر بلسان يختصّ به .

للنونِ خمسُ مراتب ـ والنون هو مجتمع مداد الموادّ الحرفيّة النَّفَسية الرحمانية من

كونه أُمَّ الكتاب ـ:

المرتبة الأُولىٰ التعيّنُ الأوّل وهو جمع جميع الحقائق الكيانية الربّانية والحروف المؤثّرة الوجوبية والمتأثّرة الإمكانية، وهو أُمّ الكتاب الأكبر.

والمرتبة الثانية دواة مادة الحروف الإلهية النوريّة وهيولى الصور الفعلية الوجودية وعماء الربوبية بالعين المهملة الذي كان ربّنا فيه قبل أن يخلق الخلق.

والمرتبة الثالثة أُمّ الحقائق الكونية التي هي أحدية جمع جميع الكائنات، وإليه الإشارة بقوله: «أوّل ماخلق اللّه الدرة» وهو أُمّ الكتاب المسطور في الرقّ الوجودي المنشور، وهي غماء العبودية، بالغين المعجمة.

والمرتبة الرابعة أمّ الكتاب المبين وهو اللوح المحفوظ المسمّى عند أهل النظر بالنَّفْس الكلّية.

والمرتبة الخامسة نون الأقداروهو أُمّ الكتاب الموضوع في رو-حانية روح القمر وهو سماء الاسم الخالق، وهو مجتمع الأضواء العالية والأنوار المختلفة والاتّصالات والانفصالات، ومنها ينتقش كتاب المحو والإثبات بين الجزئيات.

وأقسام النكاح خمسة، كما تَقَدَّمَ.

والمفاتح المشارُ إليها في قوله تعالى ﴿**وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلّا هو**﴾ لها خمسُ مراتبَ هي الحضرات الخمسُ المذكورة آنفاً.

والحقائق التي على الخمس كثيرة كأوقات الصلوات اليومية الّتي سمّاهنّ الله بقوله ﴿**أقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ...**﴾. وقال النبي ﷺ في حديث الساعة حين سئل عنها: «إنّها في خمس لايعلمهنّ إلّا الله» ثم تلا ﴿**انّ اللّه عنده علم الساعة وينزّل الغيث ويعلم مافى الأرحام وماتدرى نفس ماذا تكسب غداً وماتدرى نفس بأىّ أرض تموت إنّ الله عليم خبير**﴾؛ وإنّما أشرنا إلى طائفة من الأُمّهات التي يرتقي الإنسان بالمعارج العلمية إليها، قوله سبحانه ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**﴾؛ واللّه تعالى شأنه فتّاح القلوب ومنّاح الغيوب.

***

كانت فاطمة (صلوات اللّه عليها) ليلة القدر، وليلة القدر ذاتُ مراتبَ، كما أنّ

جميع الحقائق الوجودية كذلك، كلّ مرتبة دانية منها رقيقة لعاليتها، وعاليتها حقيقة لرقيقتها، قوله (سبحانه): ﴿**ولقد علمتم النشأة الأُولى فلولا تذكّرون**﴾. وفي الأثر الرضوي: «قد علم أُولوا الألباب أنّ ماهنالك لا يعلم إلاّ بما هاهنا». وفي الأثر الصادقي:

أنّ اللّه خلق الملك على مثال ملكوته، وأسّس ملكوته على مثال جبروته؛ ليستدلّ بملكه على ملكوته، وبملكوته على جبروته».

واعلم أنّ منازل السير الحبّي الوجودي في القوس النزولية معبَّرة بالليل والليالي، وفي القوس الصعودية باليوم والأيّام، فعصمة اللّه الكبرىٰ فاطمة، كما أنّها ليلة القدر كذلك إنّها يوم اللّه. والإنسان الكامل في العصر المحمدي وعاء حقائق القرآن، وإنْ شئت قلت: إنّه قرآن ناطق، فنزل أحَدَعَشَرَ قرآناً ناطقاً من تلك الليلة المباركة التي هي ليلة القدر، وهي أُمّ الأئمة. فافهم. ثمّ تدبّر قوله سبحانه ﴿**انا أعطيناك الكوثر**﴾.

قال رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله وسلّم): «مَنْ عرفها حقّ معرفتها أدرك ليلة القدر، وإنّما سمّيت فاطمةَ لأنّ الخلق فُطِمُوا عن كنه معرفتها».

وفي الأثر الصادقي: «من عرف فاطمة حقّ معرفتها فقد أدرك ليلة القدر». وصورة تمامه في *تفسير فرات الكوفي* هكذا:

> فرات قال: حدثنا محمدبن القاسم بن عبيد معنعناً عن أبي عبداللّه عليه السلام قال ﴿**إنّا أنزلناه فى ليلة القدر**﴾ الليلة فاطمة، والقدر اللّه، فمن عرف فاطمة حقّ معرفتها فقد أدرك ليلة القدر. وإنّما سمّيت فاطمةَ لأنّ الخلق فُطِموا عن معرفتها (أو معرفتها، الشكّ من أبي القاسم). قوله ﴿**وماأدريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر**﴾؛ يعنى خير من ألف مؤمن وهي أمّ المؤمنين ﴿**تنزّل الملائكة والروح فيها**﴾ والملائكة المؤمنون الذين يملكون علم آل محمد (صلّى اللّه عليه وعلى آله وسلم) والروح القدس هى فاطمة. ﴿**بإذن ربّهم من كلّ أمر سلام هى حتى مطلع الفجر**﴾ يعني حتى يخرج القائم.

وعن الصقر بن أبي دلف الكرخي قال لمّا حمل المتوكل سيّدنا أبا الحسن العسكري عليه السلام جئت أسأل عن خبره ـ الى أن قال: ـ ثم قلت: ياسيّدي حديث يروى عن النبيّ صلى الله عليه وآله لاأعرف معناه، قال: وماهو؟ فقلت: قوله «لاتعادوا الأيّام فتعاديكم»

مامعناه؟ فقال: «نعم الأيام نحن ماقامت السموات والأرض ... الخبر».

وانما فطم الخلق عن كنه معرفتها؛ لأنّ من ليس بذي العصمة يدرك العصمة مفهوماً ولايدركها ذوقاً، وهذا مثل أنّ العوام لايدركون حقيقة ملكة الاجتهاد وكنهها ذوقاً، ولايعلمون شأن من هو صاحب ملكة الاجتهاد بالذوق. والعمدة في المعرفة هي العلم الذوقي. والمراد بالذوق في اصطلاح العارف باللّه مايجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لاالبرهان والكسب، ولاعلى طريق الأخذ بالإيمان والتقليد؛ فانّ كلّاً منهما وإن كان معتبراً بحسب مرتبته لكنه لايلحق بمرتبة العلوم الكشفية؛ إذ ليس الخبر كالعيان.

وايضاً قال رسول اللّه ﷺ: «سمّيتُها فاطمة لأنّ اللّه فطمها وفطم من أحبّها عن النار»:

ليلة القدر هي بنية الانسان الكامل، أي القلب الذي هو عرش الرحمن وهو أوسع القلوب، قوله (سبحانه): ﴿**نزل به الروح الأمين على قلبك**﴾، وقوله (تعالى شأنه): ﴿**إنّا أنزلناه في ليلة مباركة**﴾ وهو الصدر المشروح، قوله (عزّ من قائل): ﴿**ألم نشرح لك صدرك**﴾ فليلة القدر هي صدر الخاتم أي البنية المحمدية، والقدر هو عظم منزلته وخطره وشرفه (صلوات اللّه وسلامه عليه). وهذا الصدر ينبغي أن يكون مُنْزَلاً فيه ومُنْزَلاً إليه وقابلاً وحاملاً، قوله (جلّ وعلا): ﴿**إنّا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً**﴾؛ وجملة الأمر أن القرآن الكريم أُنزِلَ دفعةً في ليلة القدر المباركة الزمانية في ليلة القدر المباركة الختمية التي هي صدر سيّدنا محمد رسول اللّه ﷺ «اقرأ وارقه».

واعلم أنّ القلب مثلاً كما يطلق على اللحم الصنوبري المودَع في الأيسر من الصدر، وعلى اللطيفة الربانية التي لها تعلّق بهذا القلب الجسماني، كذلك الكلام في ليلة القدر على الوجهين المذكورين؛ وكم لهذا التمثيل من مثيل.

* * *

القرآن الكريم يعبّر عنه في الصحف الكافلة لتفسيره الأنفسي تارةً بالكشف التامّ المحمّدي، وأُخرى بالكشف الأتمّ المحمّدي. ويجب الفرق بين إنزال القرآن وبين تنزيله؛ فإنّ الإنزال دفعي والتنزيل تدريجي، قوله (سبحانه): ﴿**إنّا أنزلناه في ليلة القدر**﴾، وقوله (تعالى شأنه): ﴿**إنّا نحن نزّلنا عليك القرآن تنزيلاً**﴾. والإنزال كان في ليلة القدر، والتنزيل كان بعد الإنزال نجوماً في ثلاث و عشرين سنة. والقرآن سوره وآياته من

الفاتحة إلى الناس منسجم على صورته الإنزالية بلازيادة ونقصان، والتفوّه بالتحريف افتراء وبهتان.

ثم اعلم أنّ القلب الذي هو خزينة الآيات القرآنية بحقائقها وبطونها فهو ليلة القدر، وقد قالت زجاجة الوحي وثمرة النبوة فاطمة العارفة بالأشياء:

الحمد للّه الذي بنعمته بلغت مابلغت من العلم به والعمل له والرغبة إليه والطاعة لأمره.
والحمد لله الذي لم يجعلني جاحدة لشيء من كتابه ولامتحيّرة في شيء من أمره.
والحمد للّه الذي هداني إلى دينه ولم يجعلني أعبد شيئاً غيره ... .

فاعمل رويتك في قولها: «لم يجعلني جاحدة لشيء من كتابه» وقد روي عن النبيّ ﷺ: «مامن حرف من حروف القرآن إلّا وله سبعون ألف معنى»؛ وفي الأثر المقدّم أنّ «من عرف فاطمة حقّ معرفتها فقد أدرك ليلة القدر».

* * *

وكما أن درّة التوحيد ووديعة المصطفى فاطمة عليها السلام كانت ليلة القدر ويوم اللّه، كانت الكونَ الجامع وصاحبة القلب أيضاً؛ لأنّ كلّ إنسان كامل كذلك. والإنسان أنّما يكون صاحب القلب إذا تجلّى له الغيب وانكشف له السرّ وظهرتْ عنده حقيقة الأمر وتحقّق بالأنوار الإلهيّة وتقلّب في الأطوار الربوبية؛ لأنّ المرتبة القلبية هي الولادة الثانية المشار إليها بقول نبيّ الله عيسى روح اللّه عليه السلام: «لن يلج ملكوتَ السمواتِ والأرضَ مَنْ لم يولد مرّتين».

وكما كانت عقيلة الرسالة ومعدن الحكمة فاطمة بنت رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله وسلّم) ليلةَ القدر ويومَ اللّه والكونَ الجامع، كانت اسماً من أسماء اللّه الحسنىٰ أيضاً وكلمةً من كلماته العليا، كما قال الإمام ابو عبداللّه الصادق عليه السلام في قول اللّه (عزّ وجلّ): ﴿ولله الأسماء الحسنىٰ فادعوه بها﴾: «نحن واللّه الأسماء الحسنىٰ التي لايقبل اللّه من العباد عملاً إلا بمعرفتنا».

وكذلك كانت (عليها الصلوة والسلام) من زمرة آل النبي وأهل بيته ومن ذوي القربى، وقد قال الوصيّ الإمام علي (سلام اللّه عليه في آل النبي):

هم موضع سرّه ولجاء أمره وعَيبةُ علمه وموئل حكمه وكهوف كتبه وجبال دينه، بهم أقام

انحناء ظهره وأذهب ارتعاد فرائصه ... لايقاس بآل محمد (صلّى الله عليه وآله) من هذه الأمة أحدٌ، ولايسوّى بهم من جرتْ نعمتهم عليه أبداً. هم أساس الدين وعماد اليقين، إليهم يفيء الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حقّ الولاية، وفيهم الوصيّة والوراثة ... .

***

يجب الفرق والتمييز بين النبوّتين التشريعيّة والإنبائية؛ فإنّ النبوّة التشريعيّة قد خُتمتْ بالرسول الخاتم محمّد ﷺ فحلاله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة؛ وأمّا النبوّة الإنبائية المسمّاة بالنبوّة العامّة، والنبوة التعريفيّة، والنبوة المقاميّة أيضاً، فهي مستمرّة إلى الأبد يَنْتَفع من تلك المأدبة الأبدية كلُّ نفسٍ مستعدّة لأن تسمع الوحيَ الإنبائي. فافهم.

ألاترىٰ مافي الخطبة القاصعة حيث قال الوصيّ اميرالمؤمنين الإمام على عليه السلام: «أرى نور الوحي والرسالة، وأشُمُّ ريح النبوّة»؟؛ وأنّ النبي قال للوصي: «إنّك تسمع ماأسمع وترىٰ مآأرىٰ، إلّا أنّك لستَ بنبي ولكنك وزير وإنّك لعلى خير»؟ وماقال الإمام صادق آل محمد عليه السلام من أنّ «أدنى معرفة الإمام أنّه عدل النبي ـ إلّا درجة النبوّة ـ ووارثه، وأنّ طاعته طاعة اللّه وطاعة رسوله»؟

بل وقال النبي ﷺ: «علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل» وقال (صلّى اللّه عليه وآله وسلّم): «إنّ من عباد اللّه ماهم ليسوا بأنبياء ولاشهداءَ يَغْبطهم الأنبياءُ والشهداء يومَ القيامة لمكانهم من اللّه (تعالى) ... ». ونحوه: «إنّ للّه عباداً ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيّون بمقاماتهم وقربهم الى اللّه (تعالىٰ)».

وفي مروج المسعودي أنّ الإمام المجتبى عليه السلام قال: «واللّه لقد قُبِضَ فيكم الليلة رجلٌ ـ يعني به الإمام الوصي اميرالمؤمنين علياً عليه السلام ـ ماسبقه الأوّلون إلّا بفضل النبوّة ولايدركه الآخرون ... ».

بل كهف القرآن الكريم يقصّ علينا قصّة عبد من عباد اللّه (سبحانه) مع موسى كليم اللّه وهو من أولى العزم من الرسل عليهم السلام: ﴿**فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً قال موسى هل أتّبعك على أنْ تعلمن ممّا علمت رشداً قال إنّك لن**

تستطيع معي صبراً وكيف تصبر على مالم تحط به خبراً ...﴾ فيجب الفرق بين أنبياء تشريع وبين أنبياء علم و سلوك؛ أعني بين النبوّة التشريعية وبين النبوة الإنبائية المقامية.

فمن رزق العروج إلى منزل الإحسان فله مقام المشاهدة والكشف والعيان. ومقام المشاهدة مقام روحي من المقامات الخمس التي للنفس، وهي الظاهر والباطن والقلب والروح والسرّ، كما تجدها في كلام سيّد الأوصياء الإمام علي المرتضى عليه السلام حيث قال:

اللهم نوِّر ظاهري بطاعتك، وباطني بمحبّتك، وقلبي بمعرفتك، وروحي بمشاهدتك، وسرّي باستقلال اتصال حضرتك ياذا الجلال والإكرام.

على أنّ النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولالها درجة معيّنة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كلّ؛ له مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقاماتٍ ودرجاتٍ متفاوتةٍ، ولها نشئات سابقة ولاحقة، ولها في كلّ مقام وعالم صورة أُخرىٰ.

وتدبّر مانطقه القرآن الفرقان: **﴿ولمّا بلغ أشدّه واستوىٰ، اتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزى المحسنين﴾**.

وللإحسان مراتب ثلاث: أوّلها أنْ تحسن على كلِّ شيء وتنظر إلى الموجودات بنظر الرحمة والشفقة؛ وثانيها العبادة بحضور تامّ كأنّ العابد يشاهد ربّه كما قال صلى الله عليه وآله: «الإحسان أنْ تعبدالله َكانّك تراه»؛ وثالثها برفع كأنّ ـ أي شهود الربّ مع كلِّ شيءٍ وفي كلِّ شيءٍ ـ كما قال (تعالى): **﴿ومن يسلم وجهه إلى اللّه وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقىٰ﴾** أي من هو مشاهد للّه (تعالىٰ) عند تسليم ذاته وقلبه إليه.

والنبوّة المقامية لاتختصّ بالرجال، بل الرجال والنساء فيها سواء؛ قوله (سبحانه): **﴿وإذْ قالت الملائكة يامريم إنّ اللّه اصطفيكِ وطهّركِ واصطفيكِ على نساءِ العالمينَ﴾** فماتظن بخامسة أصحاب الكساء التي كانت ليلة القدر ومن **﴿الذين أذهب اللّه عنهم الرجس﴾**.

* * *

تعبير كثير من الآيات والروايات على التغليب كقوله (تعالى شأنه) في مريم عليها السلام: **﴿يامريم اقنتى لربّك واسجدى واركعى مع الراكعين﴾**، وقوله الآخر فيها **﴿وصدّقت**

بكلمات ربّها وكتبه وكانت من القانتين﴾ ؛ فإذا استعدّت النفس الناطقة الإنسانية سواء كانت نفس امرئٍ أو امرأة تتمثّل لها الصور الملكيّة والملكوتيّة. قال (سبحانه) في مريم. **﴿فتمثّل لها بشراً سوياً﴾** ومريم كفّلها زكريا النبيّ عليه السلام، وفاطمة كفّلها أشرف الأنبياء محمّد (صلّى اللّه عليه وآله وسلّم) و أُمُّها خديجة الكبرىٰ التي أوّل من آمنت من النساء، وفي النهج: «ولم يجمع بيت واحد يومئذ في الإسلام غير رسول اللّه و خديجة وأنا ثالثهما ... ». وكان النبي عائلاً فأغناه اللّه الغني المغني بمال خديجة الحبيبة للّه ولرسوله كما ترشدك كريمة **﴿ووجدك عائلاً فأغنىٰ﴾**.

***

للوحي مراتب كقوله (سبحانه):

﴿نحن نقصّ عليك أحسن القَصَص بما أوحينا إليك هذا القرآن ...﴾.

﴿إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنّى معكم فثبّتوا الذين آمنوا ...﴾.

﴿وأوحينا إلى أُمّ موسى أن أرضعيه فإذا خفتِ عليه فألقيه فى اليمّ ...﴾.

﴿وأوحىٰ ربّك إلى النحل أن اتّخذى من الجبال بيوتاً ...﴾.

﴿فقضيٰهن سبع سمٰوات فى يومين وأوحىٰ فى كلّ سماءٍ أمرَها ...﴾

وفي *الكافي* عن الإمام باقر علوم النبيّين عليه السلام قال:

إنّ اللّه إذا أراد أن يخلق النطفة التي هي ممّا أخذ عليه الميثاق من صلب آدم أو مايبدو له فيه ويجعلها في الرحم حرّك الرجل للجماع، وأوحىٰ إلى الرحم أن افتحي بابك حتى يلجَ فيك خلقي وقضائي النافذ وقدرى، فتفتح الرحم بابَها فتصل النطفة إلى الرحم ... ».

أقول: أمثال هذه الآيات الكريمة والرّوايات الشريفة تشير إلى التوحيد الصمدي القرآني. فافهم.

وفي الكافي أيضاً بإسناده عن الإمام أبي عبداللّه عليه السلام قال:

«إنّ فاطمة عليها السلام مكثتْ بعد رسول اللّه (صلّى اللّه عليه وآله) خمسة وسبعين يوماً وكان دخلها حزن شديد على أبيها، وكان يأتيها جبرئيل، فيحسن عزاءها على أبيها ويطيّب نفسَها ويخبرها عن أبيها ومكانه، ويخبرها بما يكون بعدها في ذرّيتها، وكان

علي عليه السلام يكتب ذلك .

وفي *علل الشرائع* بإسناده عن عيسى بن زيدبن علي عليه السلام قال :

سمعتُ أباعبداللّه عليه السلام يقول : سمّيت فاطمة محدّثة لأنّ الملائكة كانت تهبط من السماء فتُناديها كما كانت تنادي مريم بنت عمران ، فتقول : يافاطمة **﴿إنّ اللّه اصطفاك وطهّركِ واصطفاكِ على نساء العالمين﴾** . يافاطمة **﴿اقنتى لربّكِ واسجدى واركعى مع الراكعين وتحدّثهم ويحدّثونها﴾** .

فقالتْ لهم ذاتَ ليلةٍ : أليست المفضّلة على نساء العالمين مريم بنت عمران؟ فقالوا : إنّ مريم كانت سيّدة نساء عالمها ، وإن اللّه (عزّ وجلّ) جعلك سيّدة نساء عالمك وعالمها وسيّدة نساء الأولين والآخرين .

❊ ❊ ❊

العلم عالم ومعلوم و«العلم نور يقذفه اللّه في قلب من يشاء» ، وباتّحاد العلم والعالم والمعلوم يصير العلم عين النفس وعينها أي ذاتها وبصرها ؛ والإنسان يحفظ به عن المهالك ، ويرتقى به إلى اللّه ذي المعارج ، وينتهي إلى جنّة الذات التي لاتعدِلُها جنّة ، قوله (عزّ من قائل) : **﴿وادخلى جنّتى﴾** .

والعلم حكمة والحكمة جنّة ؛ قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله :

أنا مدينة الحكمة وهي الجنّة ، وأنت ياعلي بابها ، فكيف يهتدي المهتدي إلى الجنة ، ولايُهتدىٰ إليها إلّا من بابها .

والقرآن حكيم **﴿يس والقرآن الحكيم﴾** فالقرآن الناطق وهو الإنسان الكامل حكيم وجنّة . والإنسان القرآني كتاب علّيينيّ **﴿إنّ كتاب الأبرار لفى علّيين ومادراك ماعلّيون كتاب مرقوم يشهده المقرّبون﴾** .

وقال الوصيّ الإمام علي عليه السلام : «اعلم أنّ درجاتِ الجنّة على عدد آيات القرآن ، فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن : اقرأْ وارقه ... » . والآيات القرآنية لها بطون لاتحصىٰ ، قوله (سبحانه) : **﴿كلٌّ يعمل على شاكلته﴾** وقوله الآخر : **﴿ولايعلم جنود ربّك إلّا هو﴾** .

وقد روى الخاص والعام أنّ قوله (تعالىٰ) : **﴿إنّ الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها**

كافوراً﴾ إلى قوله ﴿وكان سعيكم مشكوراً﴾ نزلت في علي وفاطمةَ والحسن والحسين وجارية لهم تسمّى فضّة، فقال (سبحانه) فيهم: ﴿وسقيهم ربّهم شراباً طهوراً﴾، وفسّره الإمام جعفربن محمد بقوله القويم: «أي يُطهِّرهم عن كلّ شيء سوى اللّه؛ إذ لاطاهر من تدنّسٍ بشيءٍ من الأكوان إلا اللّه». فانظر إلى شأن غايةالحركة الإيجادية والوجوديّة ومعدن الحكمة فاطمة بنت رسول اللّه (صلوات الله عليهما) ثمّ «اقرأ وارقه».

فاعلم أنّ للشهود مراتب: إحداها الرؤية البصرية؛ وثانيتها الرؤية بالبصيرة في عالم الخيال؛ وثالثتها الرؤية بالبصر والبصيرة معاً؛ ورابعتها الإدراك الحقيقي للحقائق مجردة عن الصور الحسيّة، إلى أن ينتهي الشهود إلى ذروة التوحيد الصمدي ويصير المرزوق بالشهود من زمرة من ﴿سقيهم ربّهم شراباً طهوراً﴾.

﴿ن والقلم ومايسطرون﴾ إنّ ماأشرنا إليه من جلالة قدر وديعة الرسول وعظم منزلة درة التوحيد فاطمة البتول أُنموذج من عظموتها و بارقة من ملكوتها، وكثرة أسمائها الحسنىٰ وتظافر ألقابها العليا الواردة في الجوامع الروائية والصحف المنشرة قديماً وحديثاً تدلّ على عظم قدرها وفخامة شأنها.

ثم إنّ المرأ عمّا قال مسؤول، وقال (عزّ من قائل): ﴿إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أُولئكَ كان عنه مسؤولاً﴾ فأقول: إنّ مارزقني اللّه الوهّاب الفيّاض من المعرفة بأُمّ الأئمة النجباء وشفيعة الأُمة يوم الجزاء وريحانة المصطفى وكلمة اللّه العليا ومبشّرة الأولياء فاطمة الزهراء (سلام الله عليها وعلى وأبيها وبعلها وأُمّها وبنيها)، ونقل كلماتها السامية و الآيات والروايات الواردة في شأنها وشرحها وتفسيرها يوجب تدوين مجلدات من الصحف النورية. وإنّما أوردنا في هذه الوجيزة إيماءاتٍ إلى نبذة من مناقبها ﴿لمن أراد أن يذّكّر أو أراد شكوراً﴾.

وإنّما حداني على تدوين هذه الصحيفة المكرّمة إلقاءٌ سبّوحيٌّ رُزقَ به بعضُ تلامذتنا الحائز بمنقبتي العلم والعمل حينما انتهى تدريسنا كتاب *فصوص الحكم* للشيخ الأكبر إلى الفصّ العيسوي منه، حيث جرى من قلبه على لسانه في توجّه روحاني عنوان هذه الصحيفة النورية بهذه العبارة: «فصّ حكمة عصمتيّة في كلمة فاطميّة»،

فأعجبني ذلك العنوان جداً فنفث في روعي أن أُشير في بيانه إلى ما ألقيناها فأهديناها إليك فجعلنا تتمّةَ *فصوص الحكم* ﴿ذلك تقدير العزيز العليم﴾ .

وأنا المتمسّك بذيل ولاية أصحاب الكساء الحسن بن عبدالله وفاطمة الطبري الآملي المشتهر بحسن زاده آملي .

قم ـ ٢٣/ع٢ من سنة ١٤١٨ هـ ق = ٥/ ۶/ ١٣٧۶ هـ ش.

مفاتح المخازن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن علّم بالقلم، علّم الإنسان مالم يعلم[1].

والصلاة والسلام على مظهره الأتمّ أئمة الأمم النبيّ الخاتم وعترته أحسن منازل القرآن[2] الحكيم الذي يهدي للتي هي أقوم،[3] وعلى وارثيهم السالكين الطريق الأمم.

وبعد فهذه درة بيضاء مسماة بـ«مفاتح المخازن» تشرق إلى طائفة من أسرار القدم وتسفر ماهي تحسب من البُهم، تدلّت على فصول العلامة القيصري على فصوص *الحكم* كأنّها فصلها الثالث عشر على نظامه الأحكم أهداها يراعُ «الحسن الآملي» على ترتيب حروف المعجم.

ألف ـ الحقّ أنّ الإنسان عند النظر عن الواقع المتحقق بالإطلاق الصمدي.[4] وهو منه لايجد لفظاً يفي بالتعبير عنه، بل يقف آنئذٍ[5] حيران، وينتهي آخر أمره إلى الهَيَمان، كيف لا واللفظ ليس إلّا من منشآته الأليفة بالحدود والممنوّة بالقيود، فأنّى له بذلك؟

---

١. العلق (٩٦): ٤ـ٥.

٢. إشارة إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام في *النهج*: عترة النبي صلى الله عليه وآله ... فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن (الخطبة: ٨٧).

٣. الإسراء (١٧): ٩.

٤. التعبير عن الحقّ أو الواقع أو التوحيد بـ«الصمدي» مأخوذ من قوله تعالى: ﴿**قل هو الله أحد ۞ الله الصمد**﴾.

٥. راجع آخر المقالة الثانية من طبيعيات *الشفاء* ج١ ص١٧٢ في بيان الألفاظ الزمانية.

ألا إنَّ ثوباً خِيطَ من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر

وحيث لا محيص عن الحديث العبّار والتذاكر والحوار، ألفوا أحقّ الألفاظ بذلك التعبير، كلمتي «الوجود» و «الحق» فالوجود الصمدي يساوق الحقّ وبالعكس، فافهم.

وقد سُئلَ آدمُ أولياءِ اللّه (عليه وعليهم السلام) عن الوجود، فقال السائل: ما الوجود؟ فقال عليه‌السلام: ماهو غير الوجود.[1]

ب ـ و«الحقّ» أو «الوجود» من حيث ارتباطه بالخلق وانتشاء الخلق منه موضوع هذا العلم، وأمّا سائر العلوم فيبحث كلّ واحد منها عن شأنٍ من شؤُونه.

المنقول عن سقراط الحكيم: «أنّ أخصّ ما يوصف به الباري تعالى هو كونه حيّاً قيوماً؛ لأنّ العلم والقدرة والجود والحكمة تندرج تحت كونه حيّاً، والحياة صفة جامعة للكلّ، والبقاء والسرمد والدوام يندرج تحت كونه قيّوماً، والقيّومية صفة جامعة للكل»[2].

قال صاحب *المفاحص*: التعبير عن المبدإ الفيّاض تعالى شأنه بـ«الوحدة» فإنّها أشمل من الوجود.

وبعض أهل العرفان يعبّر عنه بـ«النقطة». والشيخ العربي يعبّر عنه بـ«العشق» وللناس فيما يعشقون مذاهب.

عباراتنا شتّى وحُسنك واحد وكلٌّ إلى ذاك الجمال يشير.[3]

ونحو ما قاله صاحب *المفاحص* أتى به الطاوسي في *«كنه المراد»* في وفق الأعداد: من أنّ أهل الأرثماطيقي كانوا يدعونه سبحانه بالواحد.

أقول: الوجود والواحد على اصطلاح الأرثماطيقي روحهما واحد، وهو بسم اللّه الرحمن الرحيم عدداً، والمحقّق عندهم: أنّ الأعداد أرواح والحروف أشباحٌ.

والمرويّ عن الوصيّ أنّه عليه‌السلام قال: ظهرت الموجودات عن بسم اللّه الرحمن

---

١. *كشف الحقائق*، للنسفي.

٢. كشكول الشيخ البهائي (ره) ص ٣٦٠ ط ١.

٣. نفس المصدر ص ٤٠٧ ط ١.

الرحيم[1] ولكلام سقراط شأن من الشأن، وما ورد في الجوامع الروائيّة من أوليائنا المعصومين الواقفين على الكشف التامّ المحمّدي ﷺ من بيان الاسم الأعظم في زمرة أسمائه الحُسنى، كان هذان الاسمان «الحيّ» و «القيّوم» مشتركين فيها.[2]

وقد جرّب أرباب المعرفة أنّ «الإكثار من ذكر ياحيّ يا قيّوم يا من لاإله إلّا أنت يوجب حياة العقل».[3]

ولكن الحقّ أنّ التعبير عن الواقع المتحقّق الصمدي بلفظ «الوجود» تعبير عنه بأخصّ أوصافه، الذي هو أعمّ المفهومات، كما أنّ قولنا: «وحدة» للتنزيه والتفخيم. و«الحيّ» و «القيّوم» اسمان كالجلالة، وإنّما الكلام في ما هو موصوف بهما.

والوصف بالأسماء العظام له شأن آخر نحو ما في الأثر عن ثامن الحجج الإلهيّة عليه السلام: «لكنّه اختار لنفسه أسماءً لغيره يدعوه بها؛ لأنّه إذا لم يدع باسمه لم يعرف، فأوّل ما اختاره لنفسه العليّ العظيم؛ لأنّه أعلى الأشياء كلّها، فمعناه اللّه واسمه العليّ العظيم هو أوّل أسمائه؛ لأنّه عليٌّ عند كلّ شيء».[4]

نعم، الاسم الأعظم هو أشمل من أيّ اسم كان.

والعبد العارف المنادى بقوله: «ياهو» ينادي ذلك الوجود الحقّ الصمدي الذي ليس إلّا هو، وهو هذا الاسم الأعظم ليس بضميرٍ. فلايرد ما في النحو من قولهم: ولايجوز نداء المضمَر مطلقاً، لايقال: يا أنا، ولا: يا إيّاى ولا: يا هو ولا: يا إيّاه، إجماعاً.

وقال شعبان في *ألفيّته*:

فلاتقل عند النداء ياهو   وليس في النحاة من رواه

وقد نطق به من هو واضع النحو وأمير الكلام، ففي *توحيد الصدوق* «ره» وتفسير سورة النسبة من المجمع عن الإمام باقر علوم النبيّين (عليه وعليهم السلام) قال: «حدّثني

---

١. *وحدت از ديدگاه عارف وحكيم* ص ١٣٢ ط اوّل، *بحر المعارف* عارف همداني ص ٣٧٤.

٢. راجع *بحارالأنوار* ج٤ ص ٢١٠، الأصول من *الكافي* ج ١ ص ٨٧؛ الرسالة النفيسة للأستاذ (دام ظله) الموسوم بـ*كلمةٌ عليا در توقيفيت اسماء* الباب الخامس، ص ٢٧.

٣. شرح *منازل السائرين* ص ٣٥ ـ ٣٦.

٤. *بحارالأنوار* ج ٤ ص ٨٨ ح ٢٦.

أبي عن أبيه، عن أمير المؤمنين عليه السلام: قال رأيت الخضر في المنام قبل بدرٍ بليلة، فقلت له: علّمني شيئاً أنتصر به على الأعداء فقال: قل: «ياهو يا من لاهو إلّا هو، فلمّا أصبحتُ قصصتُ على رسول اللّه صلى الله عليه وآله فقال يا علي: «عُلّمت الاسم الأعظم» فكان علي لسانى يوم بدرٍ ...»[1].

فقد صرّح النبيّ صلى الله عليه وآله في خطابه الوصيّ بأنّ «هو» هو الاسم الأعظم، وإنّما الكلام في مسمّاه وإن كان الاسم، عين المسمّى من وجه وغيره من آخر.

وما أفاده المتألّه النوري في تعليقته على شرح توحيد *الكافي* للمولى صدرا ناظرٌ إلى ما أشرنا إليه، حيث قال: «اعلم أنّ توحيد «لاإله إلّا اللّه» عامٌ وهم أهل العبارة، والتوحيد بـ«لاإله إلّا هو» هو مقام أهل الإشارة. وأمّا التوحيد بـ«لاهو إلّا هو» فهو توحيد أرباب الحقائق من الأنبياء والأولياء البالغين حدّ الكمال، وليس وراء عبّادان قرية[2].

والارتباط والانتشاء المشار إليهما عبارة عن كونه سبحانه فاطر الخلق، والخلق منفطرٌ منه، كقولك: انفطر النور من الشجر، فافهم.

وأصل الخلق التقدير كما في المعاجم الرئيسيّة.

قال الجوهري: «الخلق: التقدير يقال: خلقت الأديم، إذا قدّرته قبل القطع.

ومنه قول زهير:

ولأنت تفري ما خلقت ... وبعض القوم يخلق ثم لايفرى

لذا قيل: الخلق: الإيجاد على تقدير وترتيب.

وفي مجمع *الطريحي* «قوله تعالى: ﴿هو اللّه الخالق البارئ المصوّر﴾[3] فالخالق هو المقدّر لما يوجده، والباري هو المميّز بعضه عن بعض بالأشكال المختلفة والمصوّر الممثّل. قال بعض الأعلام: قد يظنّ أنّ الخالق والباري والمصوّر، ألفاظ مترادفة،

---

١. *بحارالانوار* ج ٣ ص ٢٢٢ *انسان و قرآن* ص ١٣٩.

٢. *وحدت از ديدگاه عارف و حكيم* ص ٥٠ ط ١.

٣. الحشر (٥٩): ٢٤.

وأنّ الكلّ يرجع إلى الخلق والاختراع وليس كذلك، بل كلّ ما يخرج من العدم إلى الوجود مفتقرٌ إلى تقديره أولاً، وإيجاده على وفق التقدير ثانياً، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثاً.

فالله تعالى خالق من حيث هو مقدّر، وبارئ من حيث هو مخترع، وموجد، ومصوّر من حيث إنّه مرتّب صور المخترعات أحسن ترتيب.[1]

د ـ والخلق الأوّل هو العقل الأوّل المنتقش على الصادر الأوّل، الذي هو الرقّ المنشور والصادر الأوّل، وهو الوجود العامّ البسيط المفاض على أعيان الموجودات كلّها، ليس موصوفاً بالخلق وإن كان مقيّداً بالإطلاق السعي والحقّ المطلق الصمدي، مطلق عن هذا الإطلاق أيضاً؛ ولذا جاء في *مصباح الأنس*: أنّ الوجود العامّ لكونه بسيطاً في ذاته كالأوّل بعينه لو لا تقيّده بنسبة العموم صحّ صادراً عنه، فافهم.

والصادر الأوّل يسمّى أيضاً بأسماء عديدة منها بـ«عماء» و «الوجود العامّ» و «التجلّي الساري» و «الرقّ المنشور» و «النور المرشوش» و «ام الكتاب» و «الخزانة الجامعة» وغيرها، جمعناها في الكلمتين ٨٥ و ٢٢٨ من كتابنا «هزار و يك كلمه».[2]

ونصّ في الفرق بين الصادر الأوّل والخلق الأوّل الصدر القونوي في *النصوص* بقوله: «الحقّ سبحانه وتعالى من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلّا واحد؛ لاستحالة إظهار الواحد وإيجاده من حيث كونه واحداً ماهو أكثر من واحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العامّ المفاض على أعيان المكوّنات وما وجد منها وما لم يوجد، ممّا سبق العلم بوجوده.

وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أوّل موجود المسمّى أيضاً بالعقل الأوّل وبين سائر الموجودات ...»[3]

وكذا في *مفتاحه* حيث قال: «الحقّ سبحانه وتعالى لم يصدر عنه لوحدته الحقيقية

---

١. *وحدت از ديدگاه عارف و حكيم* ص ٨٦ ط ١.

٢. راجع *مصباح الأنس* ص ٣٣ و ٧٠ و ١٥٠.

٣. *نصوص*، *وحدت از ديدگاه عارف و حكيم* ص ٨٧ ط ١.

الذاتيّة إلّا الواحد، فذلك الواحد عند أهل النظر هو القلم الأعلى المسمّى بالعقل الأوّل. وعندنا الوجود العامّ المُفاض على أعيان المكوّنات ما سبق العلم بوجوده»[١].

هـ: الوجود ـ أي الحقّ سبحانه ـ واحدٌ بالوحدة الشخصيّة، والتعبير بالوحدة للتفخيم. والأمر أعظم من هذه الأوصاف والنعوت، وتلك الوحدة هي الذات مع شؤونها غير المتناهية، وتلك الشُؤون يعبّر عنها بـ«ما سواه سبحانه» بضرب من التعبير في السواء، كما يعبّر عن الذات بالعلّة وعن شؤونها على توسّعٍ أيضاً؛ فإنّ الأمر ارفع من العلّة والمعلول.

كما أنّك شخص واحدٌ وليست قوى النفس معلولاتها، بل النفس هي في وحدتها كلّ القوى، وليست القوى إلّا شؤونها، فكذلك الحقّ تعالى شأنه مع شؤونه، فافهم.

والقرآن الكريم يصفه بالصمد والأثر الشريف المأثور عن خزنة الوحي فسّره تارة بأنّ الصمد الذي لاجوف له[٢] وأُخرى بانه صمدٌ لامدخل فيه.[٣]

---

١. *مصباح الأنس* ص ٦٩.

٢. *بحارالأنوار* ج٣ ص ٢٢٠ ـ ٢٢٣.

٣. فُسّر الصمد في الروايات بعدّة معان:

أ: الذي لا جوف له، عن الباقر عليه السلام (*بحارالأنوار* ج٣ ص ٢٢٣).

ب: الذي قد انتهى سؤدُدُه، عنه عليه السلام، (نفس المصدر).

ج: الذي لاياكل ولايشرب، عنه عليه السلام،

د: الذي لاينام، عنه عليه السلام، (نفس المصدر).

هـ: الدائم الذي لم يزل ولايزال، عنه عليه السلام، (نفس المصدر).

و: القائم بنفسه الغنيّ عن غيره، عنه عليه السلام، (نفس المصدر).

ز: الذي لاشريك له ولايؤوده حفظ شيءٍ ولايعزب عنه شيء: عن الإمام زين العابدين عليه السلام، (نفس المصدر).

ح: السيّد المصمود إليه في القليل و الكثير: عن الباقر عليه السلام، (نفس المصدر ص ٢٢٠).

Sharḥo Foṣūṣe l-Ḥekam

[A commentary on the book]

Vol.2

by

Davūd Al-Qeyṣarī

Reseavched by

Āyatollāh Ḥasan Zāde Āmolī

Būstān-e- Ketab- Qom, press

(The Garden of the Book - Qom)

[The Center of Publication and Printing of the

"Daftar-e- Tabliqāt Islāmī Huze `Elmiye Qom"

(The office of Islamic Prepagation of the Islamic Seminary of Qom)]

The most glorious selected publisher in Iran

Qom,IR.IRAN.P.O.Box: 37185.917

Phone No:+98251 7742155 Fax: + 98251 7742154

http: //www.bustaneketab.com

E-mail: bustan@ bustaneketab.com

مؤسسة بستان الكتب في قم

مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

الناشر اكثر نجاحاً على المستوى الوطني

عنوان المكتب المركزي: ايران، قم، اول شارع شهداء، ركن الزقاق ١٧، ص ب: ٩١٧

الهاتف: ٧٧٤٢١٥٥ ٩٨٢٥١+، الفاكس: ٧٧٤٢١٥٤ ٩٨٢٥١+، التوزيع: ٧٧٤٣٤٢٦ ٩٨٢٥١+



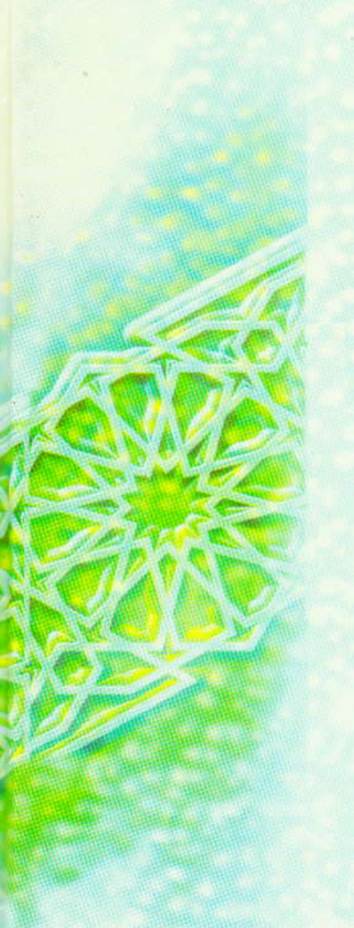
Bustane Ketab-e Qom. press

الکتب بساتین العلماء

کتاب‌ها بوستان دانشمندانند

امیرالمؤمنین حضرت علی (ع)





العرفان الأصيل في الحقيقة هو التفسير الأنفسي للقرآن الكريم، والقرآن مأدبة اللّه، وهذا السفر القيّم العظيم الذي بين يديك أعني «فصوص الحكم» للشيخ الأكبر وشرحه للعلّامة القيصري يبحث عن ذلك المقصد الأقصى والغاية القصوى في سبعة وعشرين فصّاً، وكل فصّ يدور على محور قويم أصيل من غرر الحقائق العرفانية.

وقد وفّق اللّه تعالى الأُستاذ آية اللّه حسنزاده الآملي لتحقيق هذا الكتاب و تحشيته و تعليقه.

الناشر


شماره كتاب: ۷۹۵ / مسلسل انتشار: ۲۴۷۴
ISBN 964-371-805-0
9789643718053



الحقيقة هو التفسير
يم، والقرآن مأدبة الله،
ظيم الذي بين يديك
لحكم» للشيخ الأكبر
سري يبحث عن ذلك
اية القصوى في سبعة
فصّ يدور على محور
الحقائق العرفانية.
الى الأستاذ آية الله
حقيق هذا الكتاب و

الناشر